

بازنگری قاعده اتحاد عاقل و معقول

دکتر حسن رضازاده

استادیار دانشگاه کاشان

(از ص ۸۵ تا ۱۰۰)

چکیده:

صدرالمتألهین مسئله اتحاد عاقل و معقول را از جمله پیچیده‌ترین مباحث فلسفی می‌داند که تا زمان وی برای هیچ یک از فلاسفه پیشین منقح نشده است. وی با تمسک به قاعده تضایف و دلایل دیگر، آن را برهانی کرده است. اصل این مسئله از فرفوروس اسکندرانی است. ابن‌سینا در کتاب «شفا» و «اشارات» خود به شدت با آن مخالفت کرده است. بعد از صدرالمتألهین نیز کسانی مانند حاج‌ملا هادی سبزواری و دیگران استدلال‌های صدرالمتألهین را مورد مناقشه قرار داده‌اند. در این مقاله ضمن تحلیل مفردات مسئله به بررسی براهین و اشکالات وارد بر آن پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: عقل، عاقل، معقول، اتحاد، علم حضوری.

مقدمه:

بحث اتحاد عاقل و معقول دارای سابقه‌ای طولانی است. ظاهراً اولین کسی که قائل به این نظریه شده فرفورئوس اسکندرنی است. وی از پیروان و شارحان مکتب ارسطو و از حکمای قبل از اسلام است. برخی از حکمای مسلمان، طرفدار این نظریه و برخی مخالف آن شده‌اند. فارانی و ملاصدرا از طرفداران آن و ابن‌سینا از مخالفان سرسخت آن است. او در کتاب «الاشارات و التنبیها» خود می‌نویسد: «فرفورئوس، صاحب کتاب ایساغوجی، رساله‌ای در باب عاقل و معقول نوشته و مشأین، خیلی از آن تعریف کرده‌اند ولی سراسر آن رساله بوج است و آنها می‌دانسته‌اند که نه خود، این مطلب را می‌فهمند و نه فرفورئوس فهمیده است. یکی از معاصرینش به او ایراد گرفته و فرفورئوس به آنچه که سست‌تر از اوئل است، از خود دفاع کرده است» (طوسی، ج ۳، ص ۲۹۵).

بعد از ابن‌سینا، یکی از مباحثی که همواره در حکمت، مطرح شده همین موضوع اتحاد عاقل و معقول است. اما بعضی آن را به عنوان یک بحث مستقل و بعضی دیگر با عناوین دیگری مطرح کرده‌اند؛ مثلاً، فخر رازی در کتاب «المباحث المشرقیه» یک باب جداگانه را به بحث علم، عالم و معلوم اختصاص داده و در آنجا بحث اتحاد عاقل و معقول را نیز مطرح کرده است. (فخر رازی، ج ۱، صص ۳۷۹-۳۱۹).

یکی از مراحل ده گانه اسفار را که برای امور عامه ترتیب داده شد. مسئله اتحاد عاقل و معقول است و ملاصدرا آن را در یک مرحله مستقل و به عنوان آخرین مرحله در ترتیب فعلی اسفار قرار داده است. (ملاصدرا، ج ۳، ص ۲۸۷) برای بررسی این قاعده، ابتدا لازم است مفردات آن توضیح داده شود:

۱- تعقل:

تعقل یا ادراک، همان آگاهی به یک موجودات است. گاهی، این آگاهی بدون وماسط صورت حسی و خیالی و هر مفهوم دیگری، حاصل می‌شود که آن را علم

حضور می‌نامند و گاهی به وساطت صورت حسی و خیالی یا مفهوم عقلی و وهمی تحقق پیدا می‌کند که آن را علم حصولی می‌خوانند. این علم، مخصوص نفوس متعلق به ماده بوده و مرتبه‌ای از وجود نفس، به شمار می‌رود و دارای مراتب و شؤون مختلف است (همان، ج ۳، ص ۲۹۷).

در علم حضوری، ذات معلوم نزد عالم حاضر است؛ عالم وجود عینی آن را می‌یابد و این شهود و یافتن، چیزی خارج از ذات عالم نیست بلکه از شؤون وجود اوست. علم حضوری، وجود جداگانه‌ای از وجود عالم ندارد. چنانکه امتداد، امری جدای وجود جسم نیست. مفهوم «علم» و «عالم» با تحلیل ذهنی از وجود عالم به دست می‌آید. مصداق این نوع علم در مورد خدای متعال، ذات باری - تعالی - است که نه جوهر است و نه عرض، و در مورد مخلوقات، عین جوهر عقلانی یا نفسانی آنها است. چنین علمی عرض و کیفیت نخواهد بود.

معلوم در علم حضوری، گاهی خود ذات عالم است مانن علم به خود در نفوس و مجردات تام و در این صورت، عالم و معلوم، تعدد وجودی نخواهد داشت و اختلاف عالمیت و معلومیت، اعتباری و تابع لحاظ ذهن خواهد بود. این، همان نوع علم حضوری است که مورد اتفاق همه فلاسفه، اعم از مشائی و اشراقی و صاحبان حکمت متعالیه است.

گاهی عالم و معلوم با یکدیگر اتحاد وجود ندارد بلکه تعدد هستند اما نه به گونه‌ای که یکی از آنها به طور کلی و مستقل از دیگری باشد. بلکه عین وابستگی و ربط به دیگری است مانند علم علت هستی بخش به معلول و بالعکس؛ این قسم علم حضوری مورد قبول اشراقیین و ملاصدرا بوده و متفقاند که علم حضوری معلول به علت مخصوص معلول مجرد است چون وجود مادی، عین پراکندگی در پهنه زمان و مکان است.

در مورد علم حضوری علت به معلول نیز ملاحظه و بعضی از دیگر حکما معتقد هستند که در این صورت نیز باید معلول، مجرد باشد و اساساً علم به موجود مادی، از

آن جهت که مادی است تعلق نمی‌گیرد. اما کسانی مانند مرحوم سبزواری معتقداند که غایب بودن اجزاء مادیات از یکدیگر منافاتی ندارد با اینکه نسبت به موجودی که احاطه وجودی بر آنها دارد، حضور داشته باشد چنانکه پراکندگی موجودات زمانی در ظرف زمان، منافاتی با اجتماع آنها نسبت به ظرف دهر و موجودات محیط بر زمان ندارد.

بنابراین در همه اقسام علم حضوری، علم، عین ذات عالم بوده، و مجرد است و طبعاً از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی نیست هر چند ممکن است معلوم، جوهر یا عرض و یا مجرد یا مادی باشد (مصباح‌یزدی، ج ۲، ص ۲۰۵).

اما علم حصولی، به واسطه صورت یا مفهوم ذهنی، حاصل می‌شود و مخصوص نفوس متعلق به ماده است. این علم، به معنای اعتقاد جزمی در مقابل ظن و شک، از کیفیات نفسانی است. تصورات نیز، که از ارکان قضیه است از قبیل کیفیت نفسانی می‌باشد ولی نسبت و حکم فعل نفس است و قیام آنها به نفس قیام صدور است.

۲- مفهوم اتحاد:

یکی دیگر از مفاهیمی که باید قبل از پرداختن به مسئله اتحاد عاقل و معقول یا اتحاد عالم و معلوم روشن شود آن است که معلوم شود اتحاد در این قاعده چه معنایی دارد و مقصود فلاسفه از این جمله چه بوده است؛ درک صحیح این معنا، کمک زیادی به حل مسئله می‌کند.

متحدشدن دو موجود، یا به لحاظ ماهیت، یا به لحاظ وجود و یا به اعتبار وجود و ماهیت دیگری است. اتحاد دو ماهیت تام، مستلزم انقلاب و تناقض است. مثل اینکه نمی‌شود دایره و مثلث را بر یکدیگر منطبق کرد. اتحاد یک ماهیت تام و ماهیت ناقص (جنس و فصل)، طبق دستگاه جنس و فصول ارسطویی، امری مسلم است ولی ربطی به مسئله تعقل و ادراک ندارد چون هیچ‌کس نگفته که هنگام تعقل چنین اتحادی حاصل

می‌شود. اگر کسی معتقد شود که هنگام ادراک، ماهیت موجود درک کننده با ماهیت موجود درک شونده متحد می‌شود، به امر متناقض و محالی اعتقاد پیدا کرده است. همچنین اتحاد وجود درک کننده با ماهیت درک شونده و بالعکس نیز محال است و اگر اتحادی بین وجود و ماهیت باشد بین وجود یک موجود و ماهیت خود آن است، نه با ماهیت موجودی دیگر. پس تنها یک فرض صحیح در اتحاد عاقل و معقول، اتحاد وجودی است.

اتحاد وجودی، به معنای وابستگی یا همبستگی، می‌تواند به چند صورت تصور شود؛ اتحاد عرض با جوهر، یعنی عرض وابسته جوهر است و نمی‌تواند مستقل از جوهر تحقیق یابد؛ دوم، اتحاد صورت و ماده؛ در این نوع اتحاد، صورت نمی‌تواند از محل خود منفک شود و مستقلاً به وجود خود ادامه دهد. این نوع اتحاد، گاهی به اتحاد نفس و بدن نیز تعمیم داده می‌شود به این لحاظ که پیدایش نفس بدون بدن امکان ندارد هر چند می‌تواند بقاء می‌تواند از بدن مستقل گردد؛ سوم، اتحاد چند ماده در سایه صورت واحدی که به آنها تعلق می‌گیرد، مثل اتحاد عناصر تشکیل دهنده گیاه و حیوان؛ چهارم اتحاد هیولی با صورت؛ بعضی از فلاسفه، این نوع اتحاد را تنها اتحاد حقیقی می‌دانند. چنانکه همه آنان اتحاد چند ماده در سایه یک صورت را اتحاد بالعرض می‌دانند (همان، ص ۲۱۶).

اتحاد مورد بحث در جایی است که در اثر ادراک حاصل می‌شود، یعنی اتحاد عالم با وجود معلوم بالذات؛ همان صورت ادراکی که در ذهن پدید می‌آید نه وجود خارجی شیء؛ اتحاد ماده و صورت یا جوهر و عرض در خارج ربطی به این مسئله ندارد. در هر ادراکی ذهن سه عامل را تشخیص می‌دهد یکی مدرک دوم مدرک یا ادراک شده و سوم خود ادراک. این سه عامل به اصطلاح عاقل و معقول و عقل نامیده می‌شود. در ظرف ذهن علم و ادراک عین معلوم و عقل عین معقول و اختلاف آنها تنها اختلاف مفهومی است.

در وجود انسان، ادراکات مختلفی صورت می‌گیرد که فلاسفه آنها را به چهار دسته تقسیم کرده‌اند؛ این چهار قسم عبارت است از: ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی. به عبارت دیگر نفس دارای قوای مختلفی است، قوه حسی، قوه خیالی و قوه عقلی. این قوا با اینکه متعدّدند از هم جدائی ندارند بلکه نفس یک ذات واحد است که جنبه و شاخه‌های متعدّد دارد. قائلین به اتحاد عاقل و معقول آن را به همه مراتب نفس تعمیم می‌دهند. یعنی اتحاد حاس و محسوس و اتحاد خیال و متخیل و در مرتبه عقلی، نفس با معقولات متحد است (مطهری، شرح مختصر، ج ۱، ص ۸۷).

محل نزاع در این قاعده:

در بحث قبل آورده شد که هر جا تعقلی باشد سه مفهوم صدق می‌کند؛ مفهوم عاقل یا مدرک، مفهوم عقل یا تعقل و مفهوم معقول (تعقل شده)، در اینجا بحث این است که آیا ممکن است یک شیء در آن واحد، هم عاقل و هم معقول باشد؟ یعنی یک شیء به یک حیثیت هم عاقل و هم معقول؛ از همان حیثی که عاقل است از همان حیث معقول باشد (همان، ج ۲، ص ۱۶).

همانطور که گذشت این مطلب، در تعقل ذات یا علم حضوری به ذات، مورد اتفاق همه حکما است؛ در علم حضوری به ذات بین عالم و معلوم تغایری نیست از این جهت آن را وحدت عاقل و معقول می‌نامند، حتی ابن‌سینا که از مخالفین سرسخت اتحاد عاقل و معقول است این مورد را قبول دارد. اختلاف در اتحاد عاقل و معقول، شامل این نوع علم نمی‌شود. خصوصاً اینکه واژه «اتحاد» برخلاف واژه «وحدت» در جایی به کار می‌رود که نوعی تعدّد و دوگانگی درکار باشد. در علم حضوری به نفس اصلاً تعدّدی وجود ندارد مگر به حسب اعتبار.

پس آنچه محل بحث امثال بوعلی‌ست اتحاد عاقل با معقول است که معقول، غیرذات باشد. در این مبحث باید روشن شود که آیا وجود عالم، اتحادی با وجود

صورت ادراکی پیدا می‌کند یا نه؟ واضح است که اتحاد با ماهیت یا اتحاد یک ماهیت با وجود دیگری و اتحاد عالم با معلوم بالعرض، از محل نزاع خارج است. چنانکه گذشت، وجود نفس با وجود معقول به چند صورت می‌تواند اتحاد داشته باشد؛ یکی به نوع اتحاد جوهر و عرض، یعنی علم ما عرضی باشد که در نفس حلول کند؛ نفس یک چیز و علم، چیز دیگری باشد؛ مثل اینکه جسم، سفید می‌شود یا جسم، گرم می‌شود در این صورت باید نفس را جوهری فرض کنیم که نقش‌هایی برای او ثبت می‌شود؛ دیگر آنکه به صورت اتحاد ماده و صورت باشد همانطور که ماده اگر در خارج تحوّل یابد، می‌گویند: صورتی عارض ماده شده است. وقتی نفس عالم، عالم می‌شود نفس چیزی است و سپس چیزی دیگر می‌شود. عالم شدن برای نفس نوعی ضرورت است.

عقیده و طرز فکر منکرین:

منکرین اتحاد عاقل و معقول، نفس را یک جوهر دارای قوایی می‌دانند که به وسیله این قوا می‌تواند صورت علمیه و ادراکی را کسب کند. نسبت صورت علمیه با نفس مانند نسبت اعراض با جوهر است. این‌سینا از جمله کسانی است که قاعده اتحاد عاقل و معقول را انکار کرده است؛ وی می‌گوید: علم نفس به غیر خود از قبیل اتصاف موضوع به عرض و عروض عرض به موضوع است. اتصاف نفس به علم و ادراک با اتصاف هر موضوعی با اعراض هیچ تفاوتی ندارد. تنها فرق آنست که این نوع عروض، نفسانی و دیگری عروض جسمانی است. همانطور که در اجسام، عرض در موضوع حلول می‌کند و مرتبه ذات موضوع غیر از مرتبه ذات عرض است نفس نیز، در ذات خود یک جوهر، و علمش که عارض آن است، چیز دیگری است. در اثر عروض اعراض، جوهر نفس تغییر نمی‌کند؛ مثل اتاقی است که نقش و نگار آن زیاد می‌شود. جوهر همان جوهر است اما اعراض زیاد می‌شود. در موضوع و عرض، واقعاً عرض با

موضوع متحد نشده است بلکه یک نوع انضمام است. پس همیشه عاقل غیر از معقول است.

ابن سینا در مقابل ابطال این عقیده و انتقاد از عقیده فرفوربوس می‌گوید: «گروهی از سردمداران حکمت گمان می‌کنند که هر گاه عاقل، صورت معقوله را تعقل کند، بین عاقل و معقول هویت عارض می‌شود. آیا در جوهر عاقل، پس از متحد شدن با صورت معقول، تفاوتی حاصل شده یا در عاقل پس از متحد شدن با صورت معقول، هیچ تفاوتی حاصل نشده است؟ اگر گفته شود جوهر عاقل، پس از اتحاد با معقول، همان جوهر عاقل، پیش از اتحاد با معقول است، لازم می‌آید که بین تعقل و عدم تعقل هیچ‌گونه تفاوتی وجود نداشته باشد و اگر گفته شود در جوهر عاقل تفاوت حاصل شده و حالتی که پیش از اتحاد با صورت معقول داشته از دست داده است در این جا سؤال می‌شود که آیا آنچه پس از اتحاد با صورت معقول داشته، و از بین رفته است، ذات جوهر عاقل است یا اینکه حالتی از حالات آن است؟ اگر گفته شود ذات جوهر عاقل از بین رفته است، در این صورت، انعدام شیء انجام شده است نه اتحاد بین دو شیء و اگر گفته شود یکی از حالات جوهر عاقل از بین رفته نه ذات آن، در این صورت، استحاله صورت گرفته است نه اتحاد. اشکال دیگر اینکه میان اتحاد و عدم اتحاد در جوهر عاقل باید هیولای مشترکی باشد و این، مستلزم ترکیب نفس است که با قول به بساطت نفس منافات پدیا می‌کند» (طوسی، ج ۲، ص ۲۹۲؛ به نقل از الاشارات و التنبیهات ابن سینا).

ابن سینا اتحاد میان دو شیء را منحصرأ از دو طریق جایز می‌داند یکی استحاله شیء از یک حالت به حالت دیگر و دوم ترکیب شیء یا شئی دیگر. بنابراین هر گونه اتحادی که بین دو شیء حاصل می‌شود باید به یکی از این دو طریق باشد و اگر به این دو نحوه نباشد یک تخیل شاعرانه و تفکر غیرمنطقی است (ابن سینا، ص ۳۵۹).

نظریه ملاصدرا درباره این قاعده:

ملاصدرا اتحاد عاقل و معقول را از جمله پیچیده‌ترین مباحث فلسفی می‌داند که تا زمان او برای هیچیک از فلاسفه اسلامی توفیق تنقیح و توضیح آن حاصل نشده است و مدعی است که خداوند این را به او الهام کرده است. خیلی به خود می‌بالد و خدا را مکرر شکر می‌کند و نیز مدعی است در ایامی که در کهک قم بوده مشکل برایش لاینحل جلوه کرده است، حالت تضرع به خود گرفته و از درگاه الهی طلب یاری کرده تا بحمدالله قضیه حل شده است (ملاصدرا، ج ۳، ص ۳۱۳).

صدرالمآلهین برای اثبات این قاعده به برهان تضایف تمسک کرده و برای تقریر آن به چند اصل تکیه کرده است: اول اینکه می‌گوید: صورت‌های فعلیه که فعلیت اشیاء را تشکیل می‌دهند بر دو نوع‌اند یکی صورت فعلیه‌ای که قائم به ماده و مدت و مکان است، و دیگر صورت فعلیه‌ای که مجرد از ماده و مدت است. صورت فعلیه قائم بر ماده، هرگز معقول بالذات واقع نمی‌شود و اگر احیاناً آن را معقول بنامند معقول بالعرض خواهد بود اما صورت فعلیه‌ای که مجرد از ماده و لوازم آن است همیشه معقول بالذات است بنابراین معقول بر دو نوع است: یکی معقول بالذات، که عبارت از صورت عقلیه مجرد و قائم به ذهن است و دیگر معقول بالعرض که عبارت از صورت عینی شیء در خارج از قائم به ماده می‌باشد.

دوم اینکه حکما در این مسئله، متفق‌القول‌اند، که وجود نفسی صورت معقول چیزی جز وجود صورت معقول برای عاقل نیست و تفاوتی میان صورت معقول و وجود عاقل نیست.

سوم آنکه صورت معقول که مجرد از ماده و قائم به ذهن است همیشه معقول بالفعل است اعم از اینکه خارج از ذات خویش عاقلی داشته باشد یا نداشته باشد، در هر صورت، حکم معقول بودن، برای معقول بالذات، مانند متحرک بودن برای جسم، نیست. در باب حرکت هرگاه از محرک صرف نظر شود عنوان متحرک بودن از جسم سلب خواهد شد ولی عنوان جسم بودن همچنان به حال خود باقی می‌ماند، در حالی که

موضوع متحد نشده است بلکه یک نوع انضمام است. پس همیشه عاقل غیر از معقول است.

ابن سینا در مقابل ابطال این عقیده و انتقاد از عقیده فرفوربوس می‌گوید: «گروهی از سردمداران حکمت گمان می‌کنند که هر گاه عاقل، صورت معقوله را تعقل کند، بین عاقل و معقول هو هویت عارض می‌شود. آیا در جوهر عاقل، پس از متحد شدن با صورت معقول، تفاوتی حاصل شده یا در عاقل پس از متحد شدن با صورت معقول، هیچ تفاوتی حاصل نشده است؟ اگر گفته شود جوهر عاقل، پس از اتحاد با معقول، همان جوهر عاقل، پیش از اتحاد با معقول است، لازم می‌آید که بین تعقل و عدم تعقل هیچ‌گونه تفاوتی وجود نداشته باشد و اگر گفته شود در جوهر عاقل تفاوت حاصل شده و حالتی که پیش از اتحاد با صورت معقول داشته از دست داده است در این جا سؤال می‌شود که آیا آنچه پس از اتحاد با صورت معقول داشته، و از بین رفته است، ذات جوهر عاقل است یا اینکه حالتی از حالات آن است؟ اگر گفته شود ذات جوهر عاقل از بین رفته است، در این صورت، انعدام شیء انجام شده است نه اتحاد بین دو شیء و اگر گفته شود یکی از حالات جوهر عاقل از بین رفته نه ذات آن، در این صورت، استحاله صورت گرفته است نه اتحاد. اشکال دیگر اینکه میان اتحاد و عدم اتحاد در جوهر عاقل باید هیولای مشترکی باشد و این، مستلزم ترکیب نفس است که با قول به بساطت نفس منافات پیدا می‌کند» (طوسی، ج ۲، ص ۲۹۲؛ به نقل از الاشارات و التنبیهات ابن سینا).

ابن سینا اتحاد میان دو شیء را منحصرأ از دو طریق جایز می‌داند یکی استحاله شیء از یک حالت به حالت دیگر و دوم ترکیب شیء یا شییی دیگر. بنابراین هر گونه اتحادی که بین دو شیء حاصل می‌شود باید به یکی از این دو طریق باشد و اگر به این دو نحوه نباشد یک تخیل شاعرانه و تفکر غیرمنطقی است (ابن سینا، ص ۳۵۹).

نظریه ملاصدرا درباره این قاعده:

ملاصدرا اتحاد عاقل و معقول را از جمله پیچیده‌ترین مباحث فلسفی می‌داند که تا زمان او برای هیچیک از فلاسفه اسلامی توفیق تنقیح و توضیح آن حاصل نشده است و مدعی است که خداوند این را به او الهام کرده است. خیلی به خود می‌بالد و خدا را مکرر شکر می‌کند و نیز مدعی است در ایامی که در کهک قم بوده مشکل برایش لاینحل جلوه کرده است، حالت تضرع به خود گرفته و از درگاه الهی طلب یاری کرده تا بحمدالله قضیه حل شده است (ملاصدرا، ج ۳، ص ۳۱۳).

صدرالمآلهین برای اثبات این قاعده به برهان تضایف تمسک کرده و برای تقریر آن به چند اصل تکیه کرده است: اول اینکه می‌گوید: صورت‌های فعلیه که فعلیت اشیاء را تشکیل می‌دهند بر دو نوع‌اند یکی صورت فعلیه‌ای که قائم به ماده و مدت و مکان است، و دیگر صورت فعلیه‌ای که مجرد از ماده و مدت است. صورت فعلیه قائم بر ماده، هرگز معقول بالذات واقع نمی‌شود و اگر احیاناً آن را معقول بنامند معقول بالعرض خواهد بود اما صورت فعلیه‌ای که مجرد از ماده و لوازم آن است همیشه معقول بالذات است بنابراین معقول بر دو نوع است: یکی معقول بالذات، که عبارت از صورت عقلیه مجرد و قائم به ذهن است و دیگر معقول بالعرض که عبارت از صورت عینی شیء در خارج از قائم به ماده می‌باشد.

دوم اینکه حکما در این مسئله، متفق‌القول‌اند، که وجود نفسی صورت معقول چیزی جز وجود صورت معقول برای عاقل نیست و تفاوتی میان صورت معقول و وجود عاقل نیست.

سوم آنکه صورت معقول که مجرد از ماده و قائم به ذهن است همیشه معقول بالفعل است اعلم از اینکه خارج از ذات خویش عاقلی داشته باشد یا نداشته باشد، در هر صورت، حکم معقول بودن، برای معقول بالذات، مانند متحرک بودن برای جسم، نیست. در باب حرکت هرگاه از محرک صرف نظر شود عنوان متحرک بودن از جسم سلب خواهد شد ولی عنوان جسم بودن همچنان به حال خود باقی می‌ماند، در حالی که

در باب معقول بالفعل هر گاه از عنوان معقول بودن صرف نظر شود چیز دیگری، برای باقی ماندن، وجود نخواهد داشت. بنابراین معقول بالفعل، حیثیت ذاتش معقولیت است و جز معقول بودن، حیثیت دیگری ندارد، به همین جهت، معقول بالفعل، همیشه معقول بالذات است.

با توجه به این سه اصل، چگونگی استدلال روشن می‌شود. چیزی که در مقام ذات معقول بالفعل باشد به حکم قانون تضایف، عاقل بالفعل نیز خواهد بود. در باب اضافه، این قاعده پذیرفته شده است، که دو امر متضایف در وجود، با یکدیگر متضایف و متکافؤ هستند. اگر یکی از آن دو بالقوه باشد، دیگری نیز بالقوه و اگر یکی بالفعل باشد، دیگری نیز، بالفعل خواهد بود (املتضایفان متکافئان فی الوجود، فعلاً و قوه). پس هر موجود معقول بالفعل که در مقام ذات معقول است، عاقل بالفعل نیز هست؛ پس همیشه عاقل و معقول متحد هستند (ملاصدرا، ج ۳، ص ۳۱۲).

اساس این برهان، آنست که نفس، در ابتدا علم به ذات خودش دارد. وقتی که علم به غیر پیدا می‌کند این علم به غیر به منزله گسترده شدن نفس است؛ یعنی، یک حقیقتی است که قابل توسعه و گسترش است. در عین حال که هر ادراکی، به حکم برهان، خودش مدرک هم هست، در عین حال، یک چیز دیگری نیز در این جا وجود دارد؛ همان «من» که قبل از این ادراک وجود داشت در عین حال، همین «من» هم مدرک است. از یک طرف الان آن «من» به همان حال وحدت و شخصیتی که قبلاً وجود داشت واقعاً همان «من» است، که مدرک این است. این ادراک خودش هم در مرتبه ذات خودش مدرک است. آن ادراک به صورت مرتبه‌ای از مراتب «من» در می‌آید (مطهری، شرح مسوط، ج ۲، ص ۵۶).

به عبارت دیگر، نفس ذو مراتب است (النفس فی وحدته کل القوی): در هر مرتبه‌ای با صورت ادراکی خودش یکی است. در هر مرتبه‌ای که نفس به چیزی علم پیدا می‌کند آن حالت بالقوه به حالت بالفعل تبدیل می‌شود. قوه حسی از حاس بالقوه به حاس بالفعل، قوه تحیل بالقوه، به تحیل بالفعل و قوه عاقله هم، از حالت بالقوه به

حالت بالفعل تبدیل می‌شود اگر هزاران قوه دیگر هم داشته باشیم به این شکل متحد می‌شوند پس همه مراتب علم همان مراتب نفس است. هر قدر که به معلومات اضافه شود معنایش آنست که نفس، توسعه پیدا کرده است.

مقایسه نظر ملاصدرا و ابن‌سینا:

مفاد سخن ابن‌سینا آن است که جوهر نفس انسان، از ابتدای کودکی تا لحظه مرگ باقی می‌ماند. فقط یک اضافاتی بر دوش انسان بار می‌شود مثل انباری که به تدریج پر شده است یا اتاقی که نقاشی شده باشد. او می‌خواهد بگوید که در این جا اتحادی نیست، بلکه انضمام است. رابطه علم و ادراک با نفس، مثل رابطه عرض با موضوع خودش است؛ ادراک هم قائم به نفس است. ادراک، عرض نفسانی و یک کیفیت نفسانی است. به جز نسبت قیامی و حلولی نسبت دیگری با نفس ندارد.

اما بنابر نظر ملاصدرا نفس، یک حقیقتی است که به هر اندازه علم پیدا می‌کند حقیقت آن بیشتر گسترش می‌یابد. و دامنه آن توسعه می‌یابد. این گسترش، همان حقیقت نفس است؛ نفس هر چه می‌داند، همان شده است. هر چه علم دارد، همان است.

دیگر آنکه لازمه سخن ابن‌سینا آنست که، نفس در اثر تکامل، تفاوت نمی‌کند. همه انسان‌ها از عالمترین آنان مانند انبیاء و اولیاء، تا جاهل‌ترین، همه، از نظر جوهر نفس، یکسان و اختلافشان به اعراض و کمالات انسانی همه‌اش یک سلسله کمالات عرضی است (ملاصدرا، ج ۳، صص ۳۲۷ و ۳۲۸).

اما بنابر دیدگاه صدرالمآلهین، انسانیت دارای درجاتی است، مانند نور که دارای شدت و ضعف است. جوهر نفس، به هر اندازه که کمال پیدا می‌کند، گسترش می‌یابد؛ مثلاً، کودک که به مادر و پدرش علم پیدا می‌کند، نفس او، گسترش پیدا می‌کند همین‌طور وقتی به اشیاء علم پیدا می‌کند نفس او گسترش می‌یابد. هم‌طور وقتی به

در باب معقول بالفعل هر گاه از عنوان معقول بودن صرف نظر شود چیز دیگری، برای باقی ماندن، وجود نخواهد داشت. بنابراین معقول بالفعل، حیثیت ذاتش معقولیت است و جز معقول بودن، حیثیت دیگری ندارد، به همین جهت، معقول بالفعل، همیشه معقول بالذات است.

با توجه به این سه اصل، چگونگی استدلال روشن می شود. چیزی که در مقام ذات معقول بالفعل باشد به حکم قانون تضایف، عاقل بالفعل نیز خواهد بود. در باب اضافه، این قاعده پذیرفته شده است، که دو امر متضایف در وجود، با یکدیگر متضایف و متکافؤ هستند. اگر یکی از آن دو بالقوه باشد، دیگری نیز بالقوه و اگر یکی بالفعل باشد، دیگری نیز، بالفعل خواهد بود (املتضایفان متکافئان فی الوجود، فعلاً و قوه). پس هر موجود معقول بالفعل که در مقام ذات معقول است، عاقل بالفعل نیز هست؛ پس همیشه عاقل و معقول متحد هستند (ملاصدرا، ج ۳، ص ۳۱۳).

اساس این برهان، آنست که نفس، در ابتدا علم به ذات خودش دارد. وقتی که علم به غیر پیدا می کند این علم به غیر به منزله گسترده شدن نفس است؛ یعنی، یک حقیقتی است که قابل توسعه و گسترش است. در عین حال که هر ادراکی، به حکم برهان، خودش مدرک هم هست، در عین حال، یک چیز دیگری نیز در این جا وجود دارد؛ همان «من» که قبل از این ادراک وجود داشت در عین حال، همین «من» هم مدرک است. از یک طرف الان آن «من» به همان حال وحدت و شخصیتی که قبلاً وجود داشت واقعاً همان «من» است، که مدرک این است. این ادراک خودش هم در مرتبه ذات خودش مدرک است. آن ادراک به صورت مرتبه ای از مراتب «من» در می آید (مطهری، شرح مبسوط، ج ۲، ص ۵۶).

به عبارت دیگر، نفس ذو مراتب است (النفس فی وحدته کلّ القوی)؛ در هر مرتبه ای با صورت ادراکی خودش یکی است. در هر مرتبه ای که نفس به چیزی علم پیدا می کند آن حالت بالقوه به حالت بالفعل تبدیل می شود. قوه حسی از حاس بالقوه به حاس بالفعل، قوه تخیل بالقوه، به تخیل بالفعل و قوه عاقله هم، از حالت بالقوه به

حالت بالفعل تبدیل می‌شود اگر هزاران قوه دیگر هم داشته باشیم به این شکل متحد می‌شوند پس همه مراتب علم همان مراتب نفس است. هر قدر که به معلومات اضافه شود معنایش آنست که نفس، توسعه پیدا کرده است.

مقایسه نظر ملاصدرا و ابن‌سینا:

مفاد سخن ابن‌سینا آن است که جوهر نفس انسان، از ابتدای کودکی تا لحظه مرگ باقی می‌ماند. فقط یک اضافاتی بر دوش انسان بار می‌شود مثل انباری که به تدریج پر شده است یا اتاقی که نقاشی شده باشد. او می‌خواهد بگوید که در این‌جا اتحادی نیست، بلکه انضمام است. رابطه علم و ادراک با نفس، مثل رابطه عرض با موضوع خودش است؛ ادراک هم قائم به نفس است. ادراک، عرض نفسانی و یک کیفیت نفسانی است. به جز نسبت قیامی و حلولی نسبت دیگری با نفس ندارد.

اما بنابر نظر ملاصدرا نفس، یک حقیقتی است که به هر اندازه علم پیدا می‌کند حقیقت آن بیشتر گسترش می‌یابد. و دامنه آن توسعه می‌یابد. این گسترش، همان حقیقت نفس است؛ نفس هرچه می‌داند، همان شده است. هر چه علم دارد، همان است.

دیگر آنکه لازمه سخن ابن‌سینا آنست که، نفس در اثر تکامل، تفاوت نمی‌کند. همه انسان‌ها از عالمترین آنان مانند انبیاء و اولیاء، تا جاهل‌ترین، همه، از نظر جوهر نفس، یکسان و اختلافشان به اعراض و کمالات انسانی هم‌اشار یک سلسله کمالات عرضی است (ملاصدرا، ج ۳، صص ۳۲۷ و ۳۲۸).

اما بنابر دیدگاه صدرالمتهلین، انسانیت دارای درجاتی است، مانند نور که دارای شدت و ضعف است. جوهر نفس، به هر اندازه که کمال پیدا می‌کند، گسترش می‌یابد؛ مثلاً، کودک که به مادر و پدرش علم پیدا می‌کند، نفس او، گسترش پیدا می‌کند همین‌طور وقتی به اشیاء علم پیدا می‌کند نفس او گسترش می‌یابد. هم‌منظور وقتی به

اشیاء علم پیدا می‌کند نفس او گسترش می‌یابد. نفس، وجودی مستقل از وجود علم و ادراک ندارد. با پیدایش علم و ادراک نفس ساخته و پرداخته شده و گسترش می‌یابد.

نظر مرحوم سبزواری در این خصوص:

مرحوم سبزواری در مورد استدلال ملاصدرا مناقشه‌ای مطرح می‌کند، به این ترتیب که معقول اگر با قطع نظر از همه اغیار باز هم معقول باشد صحیح نیست چون اگر قاعده تضایف را به کار ببریم مفاد آن، این است که، پیوسته معقول با مقایسه با عاقل، معقول است. معقول همیشه با عاقل، رابطه تضایف دارد. تعقل یکی بدون دیگری محال است. با وجود تضایف میان عاقل و معقول چگونه می‌شود که معقول بالفعل، معقول باشد، هر چند عاقلی نداشته باشد (سبزواری، شرح منظومه، ص ۱۵۸).

پس از طرح این اشکال در حاشیه شرح منظومه با یک موضع‌گیری جدید از این قاعده دفاع می‌کند و اشکالات وارد بر آن را پاسخ می‌دهد. او در حاشیه شرح منظومه می‌نویسد: «مقصود از معقول بالفعل، وجود و حقیقت صورت معقوله است که مبدأ انتزاع عنوان معقولیت است، نه خود عنوان اضافی معقول بودن. چه اشکالی دارد که واقعیت عینی یک چیز از جمله حقایق مستقل و غیراضافی باشد، اما در ذهن، مفهوم اضافی، بر آن تطبیق کند. چنانکه در باب علت و معلول مطرح می‌شود، دو مفهوم علت و معلول متضایف هستند. دو امر متضایف نباید از یکدیگر جدا باشند در حالی که همه حکما متفق‌اند که علت همیشه بر معلول، مقدم است. وقتی می‌گوئیم علت مقدم است وجود عینی علت را اراده می‌کنیم چنانکه وقتی می‌گوئیم معلول، مؤخر است، وجود عینی معلول را اراده می‌کنیم. اما مفهوم علت و معلول در ذهن پیوسته متعادل و متكافؤ هستند و هیچ تقدّم و تأخیری ندارد» (ممانجا). وی همین مطلب را در اسرارالحکم بحث کرده و تمایل خواجه‌نصرالدین طوری را به مفاد آن نشان داده است (نک: سبزواری، اسرارالحکم، ص ۸۴).

اشکال دیگری که بر برهان ملاصدرا شده آنست که منتهای مطلبی که با این برهان ملاصدرا اثبات می‌شود آنست که معقول بما هو معقول در همان مرتبه عاقل هم هست

اما با این برهان اثبات وحدت نفس و معقول نشده است. این برهان می‌گوید: معقول در مرتبه ذات عاقل است نه در مرتبه خارج از ذات آن. و با این برهان ثابت می‌شود که صورت معقوله با جوهر نفس، متحد است؛ پس مدعا ثابت نشده است.

برای پاسخ به این اشکال باید توضیح داده شود که ذات نفس، عاقل صورت معقول است، یعنی نفس، عاقل بالذات است نه عاقل بالعرض. اگر فرض کنیم که صورت معقول، هم عاقل و هم معقول باشد و نفس صرفاً جنبه محلی داشته باشد اسناد عاقلیت به نفس، مجازی خواهد بود که این ظاهر الفساد است. نکته دیگر اینکه جوهر صدوری، قبول اشتداد می‌کند حال اگر قائل شویم که صورت، قابل اشتداد نیست هیچگاه فعلیت عاقل عین فعلیت معقول نخواهد بود. اما در صورت قول به اشتداد، عاقل و معقول، از لحاظ قوه و فعل، در یک درجه خواهند بود. مقدمه تضایف باری اثبات این است که نسبت عاقل به معقول از قبیل نسبت بیک امر بالقوه به یک امر بالفعل نیست بلکه از قبیل نسبت یک فعلیت ناقصه به یک فعلیت کامل است و براساس ملک ملاصدرا (نک: ملاصدرا ۲۸۲) می‌توان فعلیت ناقصه را ماده فعلیت کامل دانست (مطهری، شرح مختصر، ج ۲، ص ۱۰۶).

دو اشکال دیگر نیز بر استدلال ملاصدرا وارد است: اشکال اول در مورد این سخن اوست که ملاصدرا می‌گوید: «اگر رابطه صورت ادراکی و درک کنند، رابطه حال و محل باشد باید بتوان برای هر یک از آنها وجود جداگانه‌ای در نظر گرفت.» سؤال می‌شود منظور از وجود جداگانه چیست؟ اگر منظور این است که صورت ادراکی بتواند بدون محل موجود باشد، این ملازمه صحیح نیست چون هیچ عرض و صورتی که نیازمند به محل باشد نمی‌تواند بدون آن تحقق یابد و اگر منظور، این است که عقل بتواند آن را جداگانه در نظر بگیرد چنین چیزی در مورد صورت ادراکی هم ممکن است. افزون بر این، خود وی وجود اعراض را از شئون وجود جوهر می‌داند و برای آن، وجود جداگانه‌ای قائل نیست پس چه مانعی دارد که علم را از قبیل عرض و از شئون وجود عالم بشماریم.

اشکال دیگر در مودر این جمله ملاحظه می‌گردد که می‌گوید: «معقولیت بالفعل، امر ذاتی برای صورت عقلی است؛ خواه عاقلی بیرونی باشد یا نباشد» در این خصوص می‌توان گفت: عنوان معقولیت یک عنوان ضافی است و فرض آن بدون فرض موجودی که عنوان عاقلیت را داشته باشد، ممکن نیست. صرف اینکه عنوان معقول بر چیزی صدق کند دلیلی بر این نمی‌شود که عنوان عاقل هم برای ماهیت، یا وجود همان چیز ثابت شود (مصباح یزدی، ج ۲، ص ۲۱۷). علاوه بر این، مقتضای قاعده تکافؤ متضامین، تکافؤ در لزوم نه تکافؤ در درجه وجود، چنانکه شیخ‌الرئیس در تعلیقات فرموده است.

نتیجه:

به نظر می‌رسد ملاحظه تحت تأثیر افکار افلاطونیان و گرایش‌های افلاطونی قرار گرفته و از واقعیات دور شده است. اتحادی که بین عاقل و معقول می‌توان اثبات کرد بیش از اتحاد کیف نفسانی با نفس نیست مگر جانی که نفس چیزی را ایجاد کند و فاعلیت داشته باشد، که از قبیل اتحاد وجود رابط و مستقل است؛ چیزی شبیه وحدت حقیقه و رقیقه. در اتحاد یک نحوه تعددی نیز باید باشد؛ این تعدد یا از نوع تعدد وجود رابط و مستقل، در بحث علت و معلول، یا از قبیل اتحاد عرض و جوهر است. خود ملاحظه عرض را از مراتب جوهر می‌داند. چه مانعی دارد که بگوئیم این کیف نفسانی یکی از مراتب نفس است و برای نفس حضور دارد. پس می‌توان گفت: اتحاد عاقل و معقول، چیزی بیش از اتحاد معروض یا عارض نیست.^۱

همانطور که مرحوم سبزواری قاعده تضایف ملاحظه را تضعیف می‌کند، مرحوم علامه طباطبائی نیز آن را تضعیف می‌کند و مؤید مرحوم سبزواری است و می‌گوید: بین دو امر متغیر، تضایف تحقق پیدا می‌کند. ما موجود را به واحد و کثیر تقسیم می‌کنیم و کثیر را به اقسامی تقسیم می‌کنیم؛ تضایف یکی از اقسام موجودات کثیر است.^۲

مرحوم رفیعی قزوینی به مرحوم حاج ملاحادی سبزواری اشکال کرده که تضایف مورد نظر ملاصدرا، تضایف در میان کثرات نیست، بلکه منظور او اضافه اشراقی است و رابطه عاقل و معقول از نوع رابطه حال و محل و تضایف مقولی نیست.

ولی چنانکه گذشت، شیخ‌الرئیس، قاعده تضایف را جایی جاری می‌داند که تکافؤ در وجود داشته باشند. رابط و مستقل در یک مرتبه نیستند ولی وجود عاقل و معقول در یک مرتبه هستند.

حقیقت، این است که ارتباط عالم با معلوم (عاقل با معقول) را نمی‌توان در همه موارد در یک صورت و نحوه تبیین کرد بلکه در موارد مختلف فرق می‌کند همانطور که در مورد علم حضوری به ذات، باید عالم و معلوم را واحد دانست نه متحد. در علم حضوری علت مفیضه معلول و بالعکس، اتحاد عالم و معلوم از قبیل اتحاد مراتب تشکیکی وجود است که یکی عین ربط به دیگری است.

اگر علم حصولی از قبیل کیف نفسانی باشد اتحاد عالم و معلوم از قبیل اتحاد جوهر و عرض خواهد بود. لذا اتخاذ نظر در باب چگونگی علم می‌تواند تأثیر بسزایی در قاعده عاقل و معقول داشته باشد. اما اگر علم حصولی، فعل نفس دانسته شود اتحاد عاقل و معقول از قبیل اتحاد مراتب وجود خواهد بود و اتحاد آنها از قبیل اتحاد مراتب تشکیکی به حساب آورده خواهد شد.

پی‌نوشت:

- ۱- با استفاده از تقریرات درس استاد مصباح یزدی.
- ۲- نک: صدرالمتألهین الاسفار الاربعه انتشارات معصومی، قم ۱۳۶۸، جلد سوم صفحه ۲۱۴ (حاشیه اسفار)... انّ التضایف من اقسام التقابل الذی هو غیره ذاتیه و ما هذا شأنه لا یتحقق فی شی واحد من حیث هو واحد.

منابع:

- ۱- ملاصدرا، صدرالتألهین، الاسفار الاربعه، مکتبه مصطفوی، قم، ۱۳۶۸ هـ.ش.
- ۲- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح اشارات (سه جلدی)، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۴۰۳ هـ.ش.
- ۳- فخر رازی، المباحث المشرقیه، چاپ دوم، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۴ هـ.ق.
- ۴- مصباح یزدی، آموزش فلسفه، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۵ هـ.ش.
- ۵- مطهری، مرتضی، شرح مختصر منظومه (دو جلدی)، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۰ هـ.ش.
- ۶- ———، شرح مبسوط منظومه (چهار جلدی)، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶ هـ.ش.
- ۷- ابن سینا، الشفا طبیعیات، منشورات الجفی المرعشی، قم، ۱۴۰۶ هـ.ق.
- ۸- سبزواری، ملاحادی، شرح منظومه، بی جا، بی تا.
- ۹- ———، اسرار الحکم، چاپ اسلامیة، تهران، ۱۳۶۲ هـ.ش.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی