

مسأله اتحاد عاقل و معقول در چنبره تعالی تفکر سینوی

مصطفی مومنی^۱

علیرضا کهنسال^۲

سید مرتضی حسینی شاهرودی^۳

چکیده

مسأله اتحاد عاقل و معقول یکی از مسائل مهم و بحث‌انگیز در طول تاریخ تفکر فلسفی بوده است که برخی از در انکار و برخی از سر اقبال بر آن وارد شده‌اند. ابن سینا از کسانی است که دو نگاه به این مسأله داشته است و از یکی به اثبات آن پرداخته است و از نگاه دیگر به انکار آن. حال آنچه مطرح می‌گردد این است که آیا در آرا این فیلسوف بزرگ تذبذب و تناقض وجود دارد؟ در پاسخ به این سؤال، پاسخ‌های گوناگونی ارائه شده است. آنچه نگارنده بر آن است این است که با تفکیک این دو نگاه به مسأله، تناقض مورد توهم برطرف می‌گردد. این دو نگاه یکی نگاه مشایی به مسأله و دیگری نگاه متعالی به آن است. نگارنده به «تعالی در تفکر سینوی» قائل بوده و بر آن است که در گذار شیخ از تفکر مشایی به تفکر متعالیه، نگاه ابن سینا به مسائل تعالی یافته است. یکی از این موارد مسأله اتحاد عاقل و معقول است. در این مقاله شواهدی از آثار ابن سینا بر این مطلب ارائه شده و شیخ از قائلان به اتحاد عاقل و معقول تلقی شده است.

کلمات کلیدی: ابن سینا، اتحاد عاقل و معقول، تعالی تفکر سینوی.

طرح مسأله

مسأله اتحاد عاقل و معقول یکی از مباحث مهم فلسفی است که حداقل برحسب نقل ابن سینا (رک: طوسی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۹۵) از زمان فرفورئوس مطرح بوده و برداشت‌های گوناگونی از اتحاد وجود داشته است و لذا آرا گوناگونی در اینکه آیا عالم با معلوم اتحاد دارد یا نه، ارائه کرده‌اند؛ برخی چون فرفورئوس و ملاصدرا به اثبات آن پرداخته و برخی چون شیخ در پاره‌ای موارد به انکار آن پرداخته‌اند. آنچه در تحقیق پیرامون این مسأله مهم است این است که آیا مسأله به نحو واحد در اندیشه متفکران مطرح گردیده است؟ مفهوم معقول و عاقل از دیدگاه آن‌ها چه بوده است؟ و مقصودشان از اتحاد چیست؟ آیا کسانی که به اثبات اتحاد پرداخته‌اند همان معنا را از اتحاد داشته‌اند که منکران آن داشته‌اند؟ با دقت بیشتر این سؤال نیز مطرح خواهد شد که اساساً آیا آن گروه از فلاسفه‌ای که به اثبات اتحاد عاقل و معقول پرداخته‌اند همه یک برداشت از آن مسأله داشته و یک حقیقت را اثبات کرده‌اند یا خیر؟ در پاسخ به سؤال اخیر باید متذکر شد که آنچه کسی مانند فرفورئوس، به حسب نقل ابن سینا، به اثبات آن پرداخته غیر از آن چیزی است که ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف متعالی به اثبات آن همت گماشته است.^۱ البته اکنون ما در مقام بسط این پاسخ نبوده و خود مجال دیگری می‌طلبد.

هر چند ابن سینا به عنوان یکی از بزرگان فلسفه مشا- بلکه بزرگ‌ترین آن‌ها- معروف و مشهور گشته است، منتهی از این حقیقت نباید چشم پوشید که وی با تفکر فیلسوفانه و آزادانه خود در قید و بند تفکر مشایی باقی نمانده است و حداقل جرقه‌هایی از تفکر اشراقی و متعالیه در وی مشاهده می‌گردد؛ لذا می‌توان به «ابن‌سینای اشراقی» یا «ابن‌سینای متعالی» از وی یاد کرد. او اولین بار عنوان «الحکمة المتعالیة» را در «الاشارات و التنبیها» (همان، ص ۳۹۹) مطرح کرد و فلسفه در وی رو به تعالی نهاد. «تعالی در فلسفه ابن سینا» در عبارت و آثار ابن سینا مشهود است.^۲ نگارش کتابی با عنوان حکمة المشرقیین به صراحت دال بر این مطلب است. نگاه وی به عرفان در نمط نهم اشارات، رویکرد اشراقی و تعالی وی را نشان می‌دهد و نیز مباحث دیگری که در خور تحقیق بوده و نگارنده در پی تحقیق آن‌ها است. یکی از این موارد که دال بر تعالی وی است همین مبحث اتحاد عاقل و معقول است. ابن فیلسوف متعالی ما چگونه ممکن است با چنین نظریه‌ای مخالفت کند در حالی که در جایی (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۷) بر اثبات آن برهان اقامه کرده است؟! شاید گفته شود وی در آرای خود دچار تناقض گردیده است؟ آن هم کسی که نه در فلسفه، بلکه در منطق از سرآمدان است! خیر، نه او در آرای خود دچار تناقض گشته است و نه بر مطلب باطل و بلکه محال، برهان اقامه می‌کند. بلکه شاید بتوان عبارات وی را به نحو دیگری فهمید و تفسیر کرد؛ با توجه به تعالی‌ای که در تفکر سینوی رخ داده است می‌توان به این مسأله نگاهی نو انداخت و به‌گونه‌ای دیگر رأی ابن سینا را استنباط کرده، ناسازگاری ظاهری عبارات وی را

توجیه کرد. نگارنده بر این است که ابن سینا در پرتو تعالی تفکرش، از قائلان به اتحاد عاقل و معقول است. به بیانی که در پی خواهد آمد.

مراد از «معلوم» یا «معقول»

معلوم یا معقول بر دو قسم است معقول بالذات و معقول بالعرض. معلوم بالذات همان صورت علمی است و معلوم بالعرض مابازای خارجی آن (شیء خارجی). آنچه در بحث اتحاد عالم با معلوم مراد است، معلوم بالذات است نه معلوم بالعرض یا صورت قائم به ماده خارجی. 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 صدرای ماهیت با شیء خارجی یکی است. (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۱۰۹) علم اصالتاً و بالذات به معلوم بالذات تعلق گرفته و با واسطه و بالعرض به معلوم خارجی؛ لذا ذات عاقل را از این جهت با ذات معقول بالعرض و خارجی نسبتی نیست، چه رسد به اینکه با هم اتحاد داشته باشند. این مطلب هم با انشای صور و معلومات، از دیدگاه ملاصدرا، سازگار است و هم با تجرید صور، آن گونه که مشائیان قائلند.^۳

نحوه اتحاد در قاعده

یکی از مباحثی که در تنقیح مسأله اتحاد عاقل و معقول مهم است، بحث نحوه اتحاد عاقل با معقول است؛ لذا قبل از این مهم، باید اقسام اتحاد را بیان کرد و گفت که اتحاد مدرک با مدرک از کدام قسم است؛ اتحاد را انجایی است که عبارتند از:

- ۱- اینکه دو موجود منحاز و مستقل در هویت و شخصیت که هم عرض هم‌اند یکی گردند به گونه‌ای که هویت مشخص هر کدام در عین اتحاد باقی باشد؛ مثلاً آب و آتش یکی شوند.
- ۲- دو مفهوم و معنی متغایر که در عرض هم‌اند یکی گردند، مثلاً مفهوم عاقل با مفهوم معقول اتحاد یابند.
- ۳- اتحاد دو ماهیت متباین مثلاً ماهیت انسان با ماهیت فرس به حمل ذاتی اولی یکی شوند. البته به-نحوی که تغایر موجب تکثر جهات وجودی گردد.
- ۴- اتحاد در وجود باشد به این معنا که یک وجود منشأ اعتبار و انتزاع معانی و مفاهیم مختلف در عرض هم باشد، مثل اینکه از مصداق واحدی چون زید مفاهیمی مانند: ضاحک، حیوان و انسان را به عنوان دو امر هم عرض انتزاع کنیم. (رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۵) ملاصدرا بیان می‌کند که این نحوه اتحاد بر اثر حرکت جوهری حاصل می‌شود. (همان‌جا) علامه حسن‌زاده آملی درباره وجه اخیر می‌گوید اختصاص به موجودی دارد که به امکان استعدادی و حرکت جوهری در اشتداد وجودی از نقص به کمال و از قوه به فعلیت می‌رسد. (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴، ص ۱۶۹)

لذا این‌گونه به نظر می‌رسد که لب نظر صدرالمتألهین در نحوه اتحاد عاقل به معقول همین قسم اخیر است، به این معنا که در اتحاد، موجود به‌گونه‌ای گردد که یک مفهوم عقلی یا ماهیت کلی، بعد از اینکه بر آن صادق نبود، بر اثر استکمال وجودی بر آن وجود صادق گردد. (ملاصدرا، همان، ج ۳، ص ۳۲۵) از این‌رو می‌توان گفت که نزاع در اتحاد عاقل و معقول در جایی است که موجود خارجی به حرکت اشتدادی جوهری از نقص به کمال و از قوه به فعل درآید؛ لذا در هر مرحله‌ای از تطورات وجودی‌اش، مصداق معانی و مفاهیم متعدد و جدید گردد. (حسن‌زاده‌آملی، همان، ص ۱۷۰) بنابراین، یکی از ارکان و مبانی مهم نظریه اتحاد عاقل و معقول، حرکت جوهر اشتدادی است و بدون آن معنای معقولی ندارد.

انتزاع مفاهیم متغایر از وجود واحد و اتحاد آن‌ها در آن وجود اتحاد به معنای اخیر^۴ از ذهن هیچ یک از حکمای الهی مغفول نمانده است و این نحوه اتحاد مورد اتفاق همه آن‌ها بوده و در عبارات آن‌ها مشهود است. منتها آنچه که هست این است که بر اثر حرکت اشتدادی جوهری این اتحاد و انتزاع حاصل نمی‌شود، بر خلاف ما نحن فیه.

به عبارت دیگر، مقصود از اتحاد در این نظریه اتحاد دو وجود است، نه اتحاد دو ماهیت و نه اتحاد وجود یک موجود با ماهیت موجود دیگر. مراد از اتحاد عاقل و معقول این نیست که جوهر عاقل یعنی نفس ناطقه با اشیای خارج از عالم نفس و بیرون از صقع قوه عاقله چون جمادات و نباتات و حیوانات یکی شود؛ چراکه این‌ها خارج از صقع وجود نفس بوده و معقول بالذات نفس نیستند، بلکه معقول بالعرض اند و معقول بالذات آن حقیقت معقوله است که در صقع وجود نفس ناطقه و در متن ذات و رتبه و درجه او با او متحقق است و مندرک در وجود اوست که وجود معقول بالذات همان وجود نفس است، (حسن‌زاده‌آملی، همان، ص ۱۸۶)؛ لذا محل نزاع در اتحاد در علم حضوری است نه علم حصولی. (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۴/۱۰۹)

مظاهر مسأله اتحاد عاقل و معقول

سه مورد از مظاهر مسأله اتحاد عاقل و معقول است که در دو مورد هیچ اختلافی وجود ندارد، ولی دیگری معرکه آرا گردیده و به اثبات و رد آن پرداخته‌اند:

۱- در مورد علم خداوند به مخلوقات و نیز علم باری تعالی به ذات خود.
 ۲- علم انسان به ذات خود؛ به عبارتی اینکه انسان مدرک ذات خود باشد؛ دوگانگی عاقل و معقول در اینجا به اعتبار است یعنی اینکه ادراک کننده ذات خود به اعتبار اینکه عاقل ذات خود است عاقل و به اعتبار اینکه ادراک شده است، معقول نامیده می‌شود. در این مورد عاقل و معقول به حسب مفهوم متغایر و به حسب مصداق واحدند.

۳- علم انسان به غیر خود یا جایی که انسان، مدرک چیزی غیر از ذات خود باشد. در این مورد محتمل است که مغایرت آن‌ها مفهومی و وحدت آن‌ها مصداقی و نیز محتمل است که همان‌گونه که در مفهوم

متغایرنند در مصداق نیز متغایر باشند که دیگر این اتحاد نخواهد بود. همین قسم است که کسانی چون ابن سینای مشایی به ابطال آن پرداخته و صدرای متعالی به اثبات آن. این قسم همان گونه که ملاصدرا بیان می‌کند، احتمالاتی دارد و به اعتبار انحای اتحاد گونه‌های متفاوتی قابل فرض است که برخی از آن‌ها ممکن و برخی محالند. شاید منکران اتحاد به فرض‌های محال آن التفات داشته باشند و قائلان به اتحاد به فرض ممکن آن.

در مورد اول و دوم، اختلاف نظری وجود ندارد. (رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۴۷؛ حسن‌زاده، ص ۲۳۹) حتی ابن سینا هم که در مواردی به مخالفت با این نظریه پرداخته است، در این موارد اتحاد عالم و معلوم را می‌پذیرد و بر این است که تغایر مفهومی دارند نه عینی. (ابن سینا، ۱۳۶۲، ص ۲۳۵-۲۳۴؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۳۹۷) هر چند در این موارد در واقع بین عالم و معلوم وحدت است نه اتحاد. زیرا اتحاد فرع بر اثبیت است و اگر در این موارد اتحاد گفته شود، به این علت است که دو مفهوم عالم و معلوم از یک وجود انتزاع می‌شوند و به اعتبار تعدد این دو مفهوم از آن به اتحاد تعبیر می‌شود. بنابراین، اختلاف نظر در مسأله اتحاد عاقل و معقول تنها در مورد علم انسان به غیر است.

ابن سینا و مسأله اتحاد عاقل و معقول

بوعلی سینا به مخالف سرسخت مسأله «اتحاد عاقل با معقول» مشهور است! و در کتاب‌های معروف خود، به ویژه در *شفا* و *اشارات* شدیداً آن را انکار کرده و قائلان به آن را به سخره گرفته است. برای نمونه او در فصل دهم از نمط 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 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 نقض کننده پاسخی داد که این پاسخ پست‌تر از قول نخستین او بود.» (طلوسی، ج ۳، ص ۲۹۵)

شیخ‌الرئیس در فصل هفتم از کتاب *اشارات* پندار اتحاد را مطرح کرده و به رد آن می‌پردازد: گروهی 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 شی‌ای قبل از تعقل «الف» است یا اینکه این باطل شده است؟ اگر تعبیر 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 استحاله‌های 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 این گونه نیست که آن شی به شی دیگری تبدیل شده باشد. علاوه بر این، هرگاه در این مورد تأمل کنی در می‌یابی که چنین چیزی مقتضی هیولای مشترک و

تجدد مرکب است نه بسیط. همچنین، هرگاه «الف» را تعقل کند سپس «ب» را تعقل کند آیا همانند موقعی است که «الف» را تعقل کرده است؛ به‌گونه‌ای که تعقل «ب» و عدم تعقل آن یکسان باشد یا اینکه با تعقل «ب» چیز دیگری می‌شود. بنابراین، همان اشکالات قبلی لازم می‌آید. (همان، ص ۲۹۲)

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح خود بر عبارات شیخ، با وی موافق بوده و قول به اتحاد را مذهبی باطل معرفی می‌کند: «پس به ابطال مذهب فاسدی پرداخته که بعد از معلم اول نزد مشائیان مشهور بوده است و آن این قول است که: «عقل هنگام تعقل، با آن صورتی که در اوست اتحاد می‌یابد.» (همان، ص ۲۹۳) حال آنچه لازم و مهم به نظر می‌رسد این است که بررسی گردد مقصود ابن سینا از اتحاد در این موضع که به انکار پرداخته چه نوع اتحادی است و آیا اتحادی است که به اثبات آن پرداخته و قائلان به اتحاد از آن سخن می‌گویند؟

وی در اشارات به انحای اتحاد اشاره کرده و آن را سه نحو دانسته است: ۱- چیزی از شی‌ای حذف گشته و چیزی بر آن افزوده شود؛ مانند اینکه از جسم سیاه، سیاهی حذف و سفیدی بر آن افزوده شود و یا از آب صورت آب گرفته و صورت هوا به آن اضافه شود. در حقیقت در این نحو اتحاد موضوعی حالتی را از دست داده و حالتی دیگر را به خود می‌گیرد. خواجه طوسی مثال دیگری را از این قسم شمرده که قابل توجه است و آن اینکه: مابالقومه مابالعمل گردد. ۲- امری ضمیمه به امری دیگر شده و مجموع مرکب از دو امر درست شود؛ مانند اینکه به خاک آب اضافه گردد و گل درست شود. ۳- به این نحو که بدون حذف و اضافه، شی‌ای شیء دیگر گردد. شیخ بر این است که مراد از اتحاد در نظر قائلان به اتحاد عاقل و معقول همین قسم اخیر بوده و آن هم صحیح نیست و آن را قول شعری دانسته است. (همان، ص ۲۹۵) خواجه طوسی نیز مفهوم حقیقی اتحاد را همین قسم اخیر و دو معنای اول را مجازاً اتحاد دانسته است. (همان، ص ۲۹۶) به عقیده ابن سینا گرچه اتحاد در معنای حقیقی خود محال و نشدنی است منتها در دو معنای مجازی امری معقول و ممکن است. آری اتحاد به معنایی که شیخ در اینجا بر آن است همان انقلاب است و محال. وجه انقلاب بودن قسم اخیر این است که در دو قسم اول و دوم از امر منقلب چیزی باقی و محفوظ است ولی در فرض سوم محفوظ نیست و تمام آن امر منقلب به منقلب الیه تبدیل می‌گردد.

باید توجه داشت که آن اتحادی را که شیخ در این موضع، منکر آن است عبارت است از تبدیل شدن شی‌ای به شیء دیگر؛ به تعبیری دیگر، یعنی یک شیئی متحصل به یک شیء متحصل دیگری تبدیل گردد و یا اینکه یک ماهیت تامه به یک ماهیت تامه دیگر^۵ بر اثر اتحاد- مبدل گردد، در حالی که در نظر قائلان به اتحاد، چنین معنایی از اتحاد مراد نیست. (رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۵) به عبارت دیگر: سخنان و ایرادات ابن سینا در بحث اتحاد عاقل و معقول همه حول سه قسم اول از انحای مذکور اتحاد است که در ابطال این انحای از اتحاد نیز قائلان به اتحاد عاقل و معقول نیز اتفاق دارند. شیخ می‌گوید: سخن کسی که می‌گوید چیزی چیز دیگر می‌شود و مقصود او نه استحاله باشد که از حالی به

حال دیگر شدن است و نه ترکیب شدن با چیزی دیگری باشد، به طوری که از ترکیب آن دو، امر ثالثی بوجود آید، بلکه مرادش این باشد که چیزی باشد و پس از آن چیز دیگری شده باشد این قول گفتاری نامعقول است. (طوسی، همان، ج ۳، ص ۲۹۵)

بیان شیخ در شفا در رد اتحاد نیز نفی چنین اتحادی را می‌رساند؛ شیخ در شفا می‌گوید «و ما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندی؛ فإني لست أفهم قولهم: إن شيئاً يصير شيئاً آخر.» (۱۳۷۵، ص ۳۲۷) ولی آن گونه که از بیان شیخ در ابطال آن قول معلوم می‌شود این است که شیخ چنین تصور کرده است که قائلان به اتحاد عاقل و معقول بر این هستند که ماهیت عاقل تبدیل به ماهیت آن صورت می‌گردد، در حالی که قائلان به اتحاد چنین نمی‌گویند. زیرا ایشان به اتحاد مفاهیم و ماهیات قائل نبوده، بلکه اتحاد در مصداق را بیان کرده‌اند. (رک: نائیجی، ۱۳۸۷، ص ۵۶۷) بنابراین، آنچه از این بیان شیخ مستفاد می‌شود؛ این است که اتحاد مردود عبارت است از تبدیل شدن یک شیء بالفعل و محصل به شیء دیگر.

ملاصدرا نیز با نظر شیخ در نفی و ابطال اتحاد به این معنا که دو موجود به موجود واحدی تبدیل شوند موافق بوده و هیچ تردیدی در بطلان آن روا ندانسته و دلایل شیخ بر نفی اتحاد را ناظر بر این قسم از اتحاد دانسته است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۴)

مواضع اثباتی ابن سینا

هر چند که ابن سینا به صراحت در موارد فوق به رد و ابطال اتحاد عاقل و معقول پرداخته است، اما در آثار خود عباراتی دارد که به تصریح و تلویح بر اتحاد عاقل و معقول دلالت دارد. در ادامه به آن موارد اشاره می‌شود.

۱- شیخ در فصل هفتم از مقاله اول کتاب *المبدأ و المعاد*، بحث اتحاد عاقل و معقول را طرح کرده و به اثبات آن پرداخته و بر آن برهان اقامه کرده و مدعی است که علاوه بر این ادله، براهین دیگری نیز دال بر مطلب وجود دارد که صرف نظر کرده است. وی در فصل یاد شده بعد از بیان اینکه ذات باری تعالی، عقل و معقول و نیز ذات هر ماهیت مجرد تامی عقل و عاقل و معقول است و عاقل و معقول با هم اتحاد دارند، به بحث اتحاد عاقل و معقول اشاره کرده و با دو بیان اجمالی و تفصیلی به اثبات آن می‌پردازد که در ذیل بیان اجمالی را می‌آوریم: «هر صورت عاری از ماده و عوارض آن هنگامی که با عقل بالقوه متحد گردد آن را عقل بالفعل می‌گرداند، نه به این گونه که عقل بالقوه از آن صورت مجرد جدا باشد همان گونه که ماده اجسام از صورتشان جداست؛ اگر این گونه باشد که از آن صورت جدا باشد، در حالی که آن را تعقل می‌کند پس باید از آن صورت، صورت دیگری داشته باشد و سؤال در باب این صورت هم مانند صورت قبلی مطرح می‌گردد و تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد.»^۵ (۱۳۶۲، ص ۷) از عبارت مذکور به دست می‌-

آید که از نگاه ابن سینا اتحاد به دو نحو است: ۱- شکل صحیح از اتحاد؛ که عبارت «و کل صورة مجردة عن المادة و العوارض اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلاً بالفعل.» دال بر آن است. ۲- شکل باطل اتحاد که در آن عقل، منفصل از صورت معقوله باشد، همان‌گونه که ماده اجسام از صورشان منفصل است؛ این عبارت شیخ دال بر آن است: «لا بأنّ العقل بالقوة يكون منفصلاً عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها، فأنه إن كان منفصلاً بالذات عنها و يعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة و السؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها و ذهب الأمر إلى غير نهاية.» (مبدأ و معاد، ص ۷) در نحوه اول اتحاد، که مقبول شیخ است و بر آن برهان اقامه می‌کند، آنچه با صورت معقول متحد می‌گردد، عقل بالفعل و متحصل نیست، بلکه عقل بالقوه بوده و این عقل با همین صورت مجرد است که بالفعل و متحصل می‌گردد و در نتیجه این صورت جدید برای او کمال اول بوده و عقل در وجود خود به این صورت مجرد نیازمند است. بدین ترتیب عقل در یک تحول وجودی مدام است. یعنی وقتی با صورت‌های مجرد خاصی بالفعل شده است نسبت به صورت مجرد جدیدی که می‌خواهد بگیرد بالقوه بوده و هنوز «آن» نشده است. (رک: حکمت، ۱۳۸۹، ص ۵۳۳) و اتحاد صور معقوله با عقل به صورت لیس بعد لیس است. شیخ حالت باطل را تفصیل داده و برای آن شقوق سه‌گانه‌ای را بیان کرده که وجه مشترک آن‌ها این است که عقل از صورت عقلی منفصل بوده و در نتیجه عقل و صورت معقول دو ذات متمایز باشند و به تفصیل به رد آن پرداخته است. بعد می‌گوید:

«فقد بطل الاقسام الثلاثة و صح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية، بل هي اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتهما شيئاً واحداً فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة المعقولة.» (ابن سینا، همان، ص ۹)

بنابراین، شقوق سه‌گانه باطل گردید و ثابت شد که نسبت صورت عقلی به عقل بالقوه مانند نسبت صورت طبیعی به هیولی نیست، بلکه صورت عقلی وقتی حال در عقل بالقوه شد، ذات آن با عقل بالقوه متحد گشته و یکی می‌شوند و در این هنگام عقل بالفعل در حقیقت همان صورت مجرد معقول است. بنابراین، بر طبق عبارات مبدأ و معاد چهار گونه اتحاد مطرح است که یکی مقبول و سه مورد دیگر مردود است.

اثبات مطلوب به بیان اجمالی شیخ چنین است: اگر صورت معقوله‌ای که برای عقل بالقوه حاصل می‌شود، با آن متحد شود، مطلوب و مدعا ثابت خواهد شد و اگر متحد نشود، عقل بالقوه که به منزله ماده و عقل بالفعل که به منزله صورت است باید همانند ماده و صورت باشند، یعنی گرچه وجود واحدی را تشکیل داده‌اند، با این حال، دو شیء متغایر و بیگانه‌اند. بنابراین، عقل بالقوه و بالفعل دو شیء متغایرند و چنان‌چه

عقل بالقوه بخواهد عالم به صورت (عقل بالفعل) شود، چون متغیر و بیگانه‌اند برای عالم شدن به صورت باید از صورت، صورتی داشته باشد، نقل کلام به آن صورت می‌کنیم و می‌پرسیم رابطه این صورت با عقل بالقوه چگونه رابطه‌ای است؟ اگر رابطه اتحاد و یگانگی باشد، مطلوب ثابت است و اگر رابطه، رابطه تغایر و بیگانگی باشد برای عالم شدن به صورت دوم نیز نیاز به صورت دیگری است و منجر به تسلسل می‌شود و چون تسلسل محال است به ناچار برای تحقق تعقل باید پذیرفت که عقل بالقوه و بالفعل با یکدیگر متحدند. مهم اینکه بعد از اثبات اتحاد مدعی است که بر این مطلب براهین دیگر نیز وجود دارد که از بیان آن‌ها صرف نظر کرده است. (ابن سینا؛ همان، ص ۷) از بیان فوق معلوم می‌گردد که عالم با معلوم بالذات^۲ که معلوم به علم حضوری است - اتحاد دارند و الا تسلسل در صور معلوم رخ می‌دهد.^۲ عبارات مشابهی که شیخ در سه اثر خود *شفاء*، *نجات و المبدأ و المعاد*، تقریباً با عباراتی یکسان تکرار نموده است. وی بعد از بیان اینکه لذت خداوند به ادراک ذات اشد لذت‌ها است به بیانی قاعده‌گونه بیان می‌کند که ادراکی که عقل از معقول دارد قوی‌تر از ادراک حس از محسوس است چه اینکه عقل با معقول متحد گشته و «او» می‌شود و کنه معقول را درمی‌یابد در حالی که حس کنه معقول را در نمی‌یابد. بیان وی چنین است: «و يجب أن يعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس؟ لأنه - أعنى العقل - يعقل و يدرك الأمر الباقي الكلي و يتحد و يصير هو هو على وجه ما و يدركه بكنه لا بظاهره و ليس كذلك الحس للمحسوس.» (۱۳۶۲، ص ۲۴۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۹۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۸) عبارت «و يتحد و يصير هو هو» صراحت تام دارد بر اینکه عاقل با معقول متحد است. شارح کتاب *نجات* نیز در شرح عبارت فوق دلایلی را بیان می‌کند که یکی از آن‌ها این است که در ادراک عقلی مدرک و مدرک متحد می‌شوند: «و ثالثها: أن الإدراك العقلي يتحد به و يصير هو هو.» (اسفراینی نیشابوری، ۱۳۸۳، ص ۲۷۶)

۲- از دیگر مواضعی که اتحاد عاقل و معقول از آن به دست می‌آید، عبارت شیخ در مقاله *نهم اشارات* است آنجا که در باب لذت قوه عاقله سخن می‌گوید و لذت آن را به این می‌داند که خداوند را به قدر توان خود درک کند و بعد از آن تمام وجود علی ما هو علیه به نحو مجرد از شوب و نقص در وی تمثل یابد؛ تمثلی که هیچ تمایزی از ذات نداشته باشد. عبارت شیخ چنین است:

کمال الجوهر العاقل - أن يتمثل فيه جلية الحق الأول - قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه - 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. (طوسی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۴۵) شاهد مثال، عبارت «لایمايز الذات» است یعنی تمثل وجود برای عاقله به‌گونه‌ای است که هیچ‌گونه امتیازی از ذات ندارند و این چیزی جز اتحاد وجودی نیست. خواجه طوسی نیز در شرح عبارت فوق چنین می‌گوید: «و للجوهر

العاقل أيضاً کمال - و هو أن يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الأول - بقدر ما يستطيعه - فإن تعقل الحق الأول على ما هو عليه غير ممكن لغيره - ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة - أعنى الوجود كله تمثلاً يقينياً - خالياً عن شوائب الظنون و الأوهام - على وجه لا يكون بين ذات العاقل - و بين ما تمثل فيه تمايز - بل يصير عقلاً مستفاداً على الإطلاق.» (همان، ص ۳۴۶) از این بیان خواجه چنین برمی‌آید که در ذات عقل در مرتبه‌ای که عقل مستفاد گردیده است تعقل وجودات و صور معقوله به صورت اتحاد است؛ لذا با توجه به عبارات فوق می‌توان نتیجه گرفت که حداقل در مرتبه عقل مستفاد، اتحاد ثابت بوده و قابل انکار نیست.

عبارت دیگری از خواجه طوسی است که استاد علامه حسن‌زاده آملی آن را دال بر اتحاد عاقل و معقول می‌داند، خواجه در باب قوای مختصه نفس ناطقه می‌گوید:

«أقول قوى النفس تنقسم بالقسمة الأولى - إلى ما يكون باعتبار تأثيرها فى البدن - الموضوع لتصرفاتها مكتملة إياه تأثيراً اختيارياً - و إلى ما يكون باعتبار تأثيرها عما هو فوقها - مستكملة فى جوهرها بحسب استعداداتها - و تسمى الأولى عقلاً عملياً - و الثانية عقلاً نظرياً.» (همان، ج ۲، ص ۳۵۲) شاهد، عبارت «مستكملة فى جوهرها» در توضیح می‌گوید که نفس از معقول و علوم می‌خورد و قوی می‌شود و جوهر قوی نمی‌شود مگر به اتحاد عاقل و معقول. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۶۸)

۳- مورد دیگر عبارتی است از جناب شیخ که در *الهیات شفا* (ص ۴۶۶)، *نجات* (ص ۶۸۶) و نیز در رسائل وی (ج ۲، ص ۱۴۹) آمده است. در این عبارت وی کمال خاص نفس ناطقه را به این دانسته است که عالم عقلی‌ای گردد که در وی صورت کل هستی و نیز نظام معقول از ابتدا تا انتها به ترتیب وجودی باشد «... و عالمی عقلی موازی و مضاهی با عالم موجود (= عینی) گردد و با آن متحد گردد. عبارت وی چنین است: «إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل و النظام المعقول فى الكل و الخیر الفائض فى الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكة إلى الجواهر الشریفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما بالأبدان، ثم الأجسام العلویة بهیئاتها و قواها، ثم كذلك حتى تستوفى فى نفسها هیئة الوجود كله، فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق و الخیر المطلق و الجمال الحق المطلق و متحدة به و منتقشة بمثاله و هیئته و منخرطة فى سلکة و صائرة من جوهره.»

شاهد عبارت «متحدۀ به ... و صائرة من جوهره» است که به صراحت دلالت بر اتحاد نفس به عنوان عاقل و عالم معقول (= معقولات) به عنوان معقول دارد. در ادامه عبارت فوق اشاره می‌کند به اینکه این کمالات (کمالات نفس ناطقه یا قوه عاقله) نسبت به کمالات دیگر بیشتر، افضل و اتم است و در ادامه به عنوان دلیل بر اشد و اتم بودن چنین می‌گوید: «اذ العقل و العاقل و المعقول واحد او قریب من الواحد»^۷. که این خود تصریح دیگریست بر اتحاد عاقل با معقول. ۵- در پایان فصل دوم شیخ به نکته مهمی اشاره می‌کند که می‌توان آن را شاهی بر اتحاد عاقل و معقول، بلکه حاس و محسوس شمرد. وی می‌گوید: «فإن الإحساس انفعال ما، لأنه قبول منها لصورة المحسوس، و استحالة إلى مشاکلة المحسوس بالفعل، فيكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل، و الحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة، و المحسوس بالحقیقة القریب هو ما يتصور به الحاس من صورة المحسوس. فيكون الحاس من وجه ما، يحس ذاته لا الجسم المحسوس، لأنه المتصور بالصورة التي هي المحسوسة القریبة منها.» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۱) وی انفعال حاس از محسوس را از راه حرکت و کون و فساد نمی‌داند، بلکه می‌گوید بر سبیل استکمال است و این گفتار که انفعال حاس از محسوس استکمال است نوعی اعتراف به قبول اتحاد عاقل و معقول است. (رک: ذیحی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۸) ۶- برخی از تعاریف ابن سینا از ادراک دلالت بر اتحاد دارند؛ مثلاً وی در *التعلیقات* (ص ۸۲، ۶۹) علم را حصول صورت مدرک در ذات مدرک دانسته است: «العلم هو حصول صور المدرک فی ذات المدرک.» و از آنجا که مدرک مجرد است و مجرد اجزا و مکان ندارد پس در ذات مدرک بودن چیزی جز این نخواهد بود که مدرک عین ذات مدرک گردد: «و لیس الادراک الا تحقق حقیقة الشیء من حیث یدرک.» (ابن سینا، ۱۴۰۴، المباحثات، ص ۱۶۱) پس مدرک چیزی جز خود مدرک نیست.

توجیه دو موضع اثباتی و سلبی شیخ در مسأله

اکنون مقام دآوری است که آیا واقعاً شیخ قائل به اتحاد عاقل و معقول است یا منکر آن؟ در این باب آرای گوناگونی از صاحبان حکمت ارائه شده است؛ خواجه طوسی موضع اثباتی شیخ در کتاب *مبدأ و معاد* را سخن شیخ بر ممشای قوم دانسته است^۸ (طوسی، همان، ج ۳، ص ۲۹۳) ملاصدرا (۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۵) و شیخ اشراق (۱۳۸۲، ج ۱، ص ۹۶) از کسانی هستند که مدعی هستند شیخ قائل به اتحاد است. استاد علامه حسن‌زاده آملی بر این است که بوعلی سرانجام مستبصر گشته، از نظر خود عدول کرده و نظریه اتحاد را پذیرفته است و به شواهدی از کتاب *شفاء، اشارات و نجات* و نیز به این نکته که ابن سینا در *مبدأ و معاد* گفته براهینی بر این مطلب وجود دارد، اشاره می‌کنند. (۱۴۰۴، ص ۱۹)

بیان دیگری که در توجیه دو موضع شیخ ارائه شده این است که بر اساس اصالت ماهیت یا اصالت وجود و تباین وجودات و یا وحدت سنخی وجود بدون جواز اشتداد آن، اتحاد- به معنایی که شیخ ابوالش می‌کند- معنا ندارد، چون معنای اتحاد همان طور که شیخ می‌گوید این است که عاقل به معقول تبدیل شده و از عاقل چیزی نمی‌ماند و همه‌اش به صورت معقول درمی‌آید؛ وجوهی که شیخ بیان کرده نظر به ابطل این معناست و اتحادی که ملاصدرا و اتباع وی قائل‌اند مبتنی بر اصالت وجود و وحدت سنخ آن و اشتداد وجود و اینکه سنخ عالم و معلوم یکی است می‌باشد و چون سنخ یکی است افزوده شدن حقیقت معلوم به عالم نظیر افزودن آبی به آبی است که در خارج آب واحد کثیر می‌شود و امتیازی در بین نیست. (صابری، ۱۳۸۰، ص ۲۲۵)^۹

نگارندگان بر این است که اولاً: شیخ قائل به اتحاد عاقل با معقول است، همان‌گونه که در کتب خود از آن یاد کرده است و بر آن برهان اقامه کرده است؛ اگر گفته شود که وی در کتاب مبدأ و معاد که به صراحت تمام به اثبات مسأله پرداخته است بر ممشای قوم سخن رانده است و یا اینکه گفته شود سخن وی نوعی تکلف است پاسخ این است که چگونه و با چه داعیه‌ای فیلسوف آزاد اندیشی چون ابن سینا در مسأله‌ای که معقول نبوده، بلکه محال است خود را به تکلف انداخته و برهان اقامه کرده باشد. حال آنکه ابن سینا بزرگ‌ترین منطق‌دان بوده و بر این واقف است که برهان جز بر مطلب صادق و حق اقامه نمی‌گردد! ثانیاً: اتحاد عاقل و معقول در علم نفس به ذات خود ثابت است؛ چرا که اینجا علم حضوری بوده و واسطه‌ای در کار نیست؛ همین دلیل بر اتحاد عالم و معلوم در علم به نفس به غیر در نظر ابن سینا وجود دارد که وی علم به غیر (آنچه که ملاک علم ماست یعنی معلوم بالذات) را نیز حضوری دانسته است و الا اگر آنچه حقیقت علم به غیر است حصولی باشد، سر از تسلسل و نهایت جهل در خواهد آورد. (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۶) لذا در نهایت علم ما به معلوم بالذات، که حقیقت علم است، حضوری بوده و این صور با نفس متحدند.

ثالثاً: آن‌گونه که قبلاً گفته شد، آنچه از ادله شیخ در رد اتحاد برمی‌آید این است که دو شیء متصل یا دو ماهیت تامه با یکدیگر متحد گشته و یکی دیگری گردد، چنین اتحادی انقلاب و محال است؛ و این چنین برداشتی از نظر قائلان به اتحاد نیز محال است، بلکه مرادشان اتحاد امر متصل با غیر متصل است. رابعاً: یکی از دلایل اثبات اتحاد عاقل با معقول دلیل تضایف^{۱۰} ملاصدراست که قوام این دلیل نیز بر این است که معقولیت معقول عین وجود معقول است و معقول وجودی جدای از معقولیت خود ندارد و معقولیت معقول نیز عین وجود عاقل بوده و وجودی جدای از وجود عاقل نیز ندارد و همین مبنا در اینکه علم عرض برای نفس باشد وجود دارد چه اینکه وجود فی نفسه عرض عین وجود فی غیره یا وجودش برای جوهر است و صورت ادراکی نمی‌تواند بدون موضوع (یا محلی) موجود گردد؛ لذا وجود معقول (معلوم = علم) چیزی جز وجود عالم نیست. افزون بر این، خود ملاصدرا وجود اعراض را از شوون وجود جوهر می‌داند و برای آن‌ها وجود علی‌حده‌ای قائل نیست. پس چه مانعی دارد که علم را هم از قبیل

عرض و از شؤن وجود عالم بدانند؟^{۱۱} (مصباح، ۱۳۶۵، ص ۲۱۸) لذا معلوم (صور ادراکی) حداقل از نظر شیخ اتحاد عاقل (نفس) با معقولات به نحو اتحادی از سنخ اتحاد جوهر با عرض داشته و این قابل انکار نیست.

خامساً؛ با توجه به آنچه ذکر گردید این نتیجه به دست می‌آید که آنچه از اتحاد عاقل و معقول شیخ در مبدأ و معاد پذیرفته است و اثبات کرده است، در اشارات مورد تردید و رد و انکار واقع نشده و آنچه در اشارات ابطال گردیده است در مبدأ و معاد مورد پذیرش و اثبات واقع نشده است؛ توضیح اینکه قسم مورد پذیرش از اتحاد آن است که صورت معقوله با عقل به نحو دو شیء متمایز و منفصل از یکدیگر نباشند، در حالی که در موضع سلبی به انکار آن نحوه از اتحاد پرداخته که معقول از عاقل منفصل بوده و به عنوان دو شیء متحصل باشند. سادساً؛ یکی از مواضعی که دلالت بر قبول اتحاد عاقل و معقول می‌کند، بیان شیخ در نمط‌های عرفانی اشارات است. وی در نمط نهم اشاره‌ای دارد که می‌توان آن را به معنای اتحاد عاقل و معقول در مرتبه رفیع عرفانی تفسیر کرد. وی می‌گوید: «مَنْ آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثنائی - و من وجد العرفان كأنه لا یجده - بل یجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول.» (طوسی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۹۰) شیخ درصدد بیان این مطلب است که عرفان غایت نیست، بلکه ابزاری است برای رسیدن به غایت برتری که همان وصول به حق است. (ملکشاهی، ج ۲، ص ۴۵۴ به نقل از رحمتی، ص ۵۹) بنابراین، اگر عرفان غایت قرار بگیرد خود عرفان حجاب خواهد بود و این موجب ثنویت می‌شود و ثنویت با وحدت که غایت عرفان است منافات دارد. این تفسیر عمدتاً تفسیر اخلاقی و سلوکی است. گویی ابن سینا می‌خواهد توصیه‌ای عملی در خصوص اخلاص در سلوک داشته باشد، ولی اگر هم چنین برداشتی از سخن او بتوان داشت، این عبارت علاوه بر این، جنبه‌ای معرفت‌شناسانه نیز دارد که بر این اساس می‌توان آن را در راستای آنچه پیش از این درباره اتحاد عاقل و معقول از منظر عرفانی بیان شد، تفسیر کرد. بدین ترتیب شیخ می‌خواهد بگوید عارف نباید آنچه را در قالب دانش عرفان تحصیل می‌کند موضوعی بیرون از خویش در نظر بگیرد. زیرا در این صورت میان او به عنوان عارف (عالم) و آن موضوع به عنوان «معروف به» (معلوم) اتحاد حقیقی برقرار نمی‌شود. در حقیقت عرفان ابزاری (واسطه‌ای) برای شناخت «معروف» (یا همان معقول و معلوم) نیست، بلکه خود «معروف» است و عارف عین «معروف» به»، به عبارت دیگر: وجود عارف عین تحقق به «معروف» است. (هانری کربن، ۱۳۸۷، مقدمه مترجم، ص ۵۹-۵۸) کربن تغایر میان موضع سلبی و اثباتی شیخ را با تفصیل بین معرفت عادی نوع بشر، که در آن میان عالم و معلوم نه تنها مغایرت مفهومی بلکه مغایرت مصداقی نیز وجود دارد و میان معرفت عارف که یک معرفت وحدانی بوده و در آن عارف ذاتاً عین معروف است قابل حل می‌داند. (همانجا)

نهایت اینکه نگارنده قائل به تعالی در فلسفه ابن سیناست و قائل بودن وی به اتحاد را از باب تعالی یافتن تفکر وی و گذار از مشا به متعالیه می‌داند. وی را باید اول فیلسوف متعالی دانست که در آثارش به مبانی یک تفکر متعالی اشاره کرده و روی آورده است همان‌گونه که ملاصدرا در اکثر مبانی فلسفی خود از ابن

سینا نقل قول‌هایی داشته و به تعبیری ابن سینا را متفطن به آن مبانی می‌داند. از این‌رو یکی از مسائلی که در گردونهٔ این تعالی و گذر از مشا به متعالیه در تفکر وی وجود دارد، اتحاد عاقل و معقول است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مواضعی که بر اثبات اتحاد عاقل و معقول از عبارات شیخ ذکر گردید و نیز با توجه به بیان مقصود شیخ از نحوهٔ اتحاد مردود، به این نتیجه رسیدیم که شیخ از قائلان به اتحاد عاقل و معقول است. این نکته‌ای است که در پرتو تعالی تفکر فلسفی شیخ به دست می‌آید. رگه‌هایی از تعالی - که چندین قرن بعد به عنوان مبانی حکمت متعالیه در فلسفهٔ ملاصدرا تبیین گردید - در آثار ابن سینا پیداست از جمله: اصالت وجود، حرکت جوهری، مجرد خیال، تثلیث ادراک و همین مسألهٔ اتحاد عاقل و معقول نیز از همان جرقه‌های تعالی تفکر وی و «گذار از مشا به متعالیه» است؛ لذا قائل بودن وی به اتحاد از سر تعالی وی در تفکرش می‌باشد و مواضع انکاری وی با توجه به مبانی مشایی وی است. ولی نکته این است که وی نتوانسته است این تعالی را به صورت مبانی یک سیستم و نظام فلسفی پخته، ارائه کند و در حل غوامض فلسفی از آن استفاده کند و بر اساس آن تحولی فزاینده‌تر بر بنیان فلسفهٔ مشا بیافریند؛ لذا در بین آرای وی گاهی ناسازگاری ظاهری دیده می‌شود که باید آن‌ها را حمل بر این «گذار از مشا به متعالیه» کرد و مسألهٔ اتحاد عاقل و معقول نیز از همین دست مسائل است که وی بر اثر تعالی مذکور معتقد به آن شده است ولی گاهی مواقع بر اساس مبانی مشایی خودش^۵ که اصالت ماهیت قوت دارد و از حرکت جوهر خبری نیست - به انکار آن پرداخته است.

البته تفوق و برتری اندیشهٔ صدرایی امری آشکار و مسلم است و فاصله بسیار است میان «تعالی سینوی» و «تعالی صدرایی». در موضوع مورد بحث نیز تفکر صدرایی در اوج تعالی است و از این‌روست که وی نه تنها اتحاد عاقل و معقول، بلکه به اثبات مطلق مدرک با مدرک پرداخته است. در حالی که آنچه بتوانیم از عبارات ابن سینا دال بر اتحاد به دست بیاوریم چیزی بیشتر از اتحاد عاقل با معقول نیست.

منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، قم، مکتبهٔ الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۲)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمد تقی دانش-پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، دانشگاه مگ گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم، بیدار.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، کتاب النفس، تحقیق استاد حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶)، الهیات شفا، تحقیق استاد حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، مجموعه رسائل، قم، بیدار.

اسفراینی نیشابوری، فخرالدین، (۱۳۸۳)، شرح کتاب النجاة، تهران، انجمن آثار مفاخر فرهنگی.

آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۸)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

حائری یزدی، مهدی، (۱۳۶۱)، کاوش‌های عقل نظری، تهران، امیرکبیر.

حائری یزدی، مهدی، (۱۳۸۴)، جستارهای فلسفی، به اهتمام عبدالله نصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۸۶)، دروس شرح اشارات و تنبیهات، نمط سوم، قم، آیت اشراق.

حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۴۰۴ق)، دروس اتحاد عاقل و معقول، تهران، حکمت.

حکمت، نصرالله، (۱۳۸۹)، متافیزیک ابن سینا، تهران، الهام.

دبیا، حسین، (۱۳۸۲)، نگرشی نوین به مسأله اتحاد عاقل و معقول، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره). سعیدی مهر، محمد، (۱۳۸۵)، ابن سینا و مسأله اتحاد عاقل و معقول، یک معمای تاریخی، نشریه انجمن معارف اسلامی.

سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۲)، مجموعه مصنفات، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی مطالعات فرهنگی.

طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۹ق)، شرح اشارات، تهران، مطبوعه حیدری.

علیزاده، بیوک، (۱۳۸۱)، «مبانی نظریه اتحاد عاقل و معقول»، پژوهشنامه متین، شماره ۱۷.

فیاض صابری، عزیزالله، (۱۳۸۰)، علم و عالم و معلوم، مشهد، مؤلف.

کربن، هانری، (۱۳۸۷)، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی.

مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۶۵)، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مصطفوی، زهرا، (۱۳۸۳)، «مقایسه نگرش صدرالمتهلین و ابن سینا در مسأله اتحاد عاقل به معقول»، خردنامه صدرا شماره ۲۷.

مطهری، مرتضی، (۱۳۸۳)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

ملاصدرا، (۱۳۶۱)، المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری.

ملاصدرا، (۱۳۶۲)، مفاتیح الغیب، تحقیق محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.

ملاصدرا، (۱۹۸۱)، اسفار اربعه، بیروت، مرکز احیاء التراث العربی.

ملاصدرا، (۱۳۸۷)، *رساله اتحاد عاقل و معقول*، تصحیح بیوک عزیزاده، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

نائیجی، محمدحسین، (۱۳۸۷)، *ترجمه و شرح کتاب النفس ابن سینا*، قم، مؤسسه پژوهشی امام خمینی (ره).

یادداشت‌ها

۱. ملاصدرا هر چند قول به اتحاد عاقل و معقول را به فرفوربوس و فیلسوفان اولیه یونان اسناد می‌دهد. (رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۲) لکن خود را نخستین کسی می‌داند که بر اساس اصول و مبانی موجود در نظام فلسفی خود این قاعده را اثبات کرده است. او در اسفار می‌گوید این مسأله از دشوارترین و پیچیده‌ترین مباحث فلسفی است که برای هیچ یک از فلاسفه اسلامی از ابن سینا تا سهروردی و خواجه طوسی تاکنون روشن و مشخص نشده است. او درک حقیقت این معنا را در اسفار به استغاثه و استمداد به درگاه الهی دانسته و در *المشاعر* اشاره می‌کند که اگر عنایت الهی نبود نمی‌توانست به اثبات این مسأله بپردازد. (رک: همان، ص ۳۱۲؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۵۱) در جایی دیگر بیان می‌کند که آنچه به علمای متقدم منسوب است به ناچار باید یک وجه صحیح پیچیده‌ای داشته باشد که تحقیق آن محتاج بررسی دقیق همراه پالایش ذهن، تهذیب باطن و تضرع به درگاه الهی است. (رک: همو، ۱۳۸۷، ص ۷۴)

۲. برای نمونه: همین مسأله اتحاد عاقل و معقول، تثلیث ادراک، اصالت وجود، حرکت جوهری.

۳. در پی تعالی مذکور جرقه‌هایی از نظریه انشای صور که نظریه حکمت متعالیه است - حد اقل در باب صور معقوله - در تفکر ابن سینا وجود دارد. (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۲۲؛ طوسی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۶۷)

۴. شهید مطهری مقصود از اتحاد را این دانسته است که وجود نفس و وجود معقولی که از یک شیء داریم ° که نام علم هم بر آن می‌نهیم - با یکدیگر متحد می‌شوند. (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۳۳۰) وی این نسبت اتحاد را به دو صورت بیان می‌کند: یکی اینکه نسبت علم به نفس را نسبت حلولی یا از قبیل نسبت عرض با موضوع بدانیم و دیگر اینکه عالم شدن نفس «او شدن نفس» است؛ نفس وقتی عالم می‌شود یک حالت «شدن» و یک حالت «صیوروت» دارد و در مقام خود ثابت نیست، بلکه در هر علمی که برایش حاصل می‌شود نفس «آن علم» می‌شود و نسبت آن صورت علمی به نفس نظیر نسبت صورت است به ماده نه نسبت عرض با موضوع. (همان، ص ۳۳۱) البته قابل ذکر است که برداشت‌ها و تقریرهای گوناگونی از نظریه اتحاد عاقل و معقول در بین شارحان و پیروان حکمت متعالیه وجود دارد که با یکدیگر متفاوت است و هر برداشت نتیجه خاص خود را خواهد داشت.

۵. «و کلّ صورة مجردة عن المادّة و العوارض إذا اتّحدت بالعقل بالقوّة صیرته عقلا بالفعل، لا بأنّ العقل بالقوّة یکون

منفصلاً عنها انفصال مادّة الأجسام عن صورتها، فأنه إن كان منفصلاً بالذات عنها و یعقلها کان ینال منها صورة اخرى

معقولة. و السؤال فی تلك الصورة کالسؤال فیها، و ذهب الأمر إلى غیر نهاییه»

۶. نکته دیگری که قابل استنباط است این است که نفس با هر صورتی و معلومی که برایش حاصل می‌شود از حالت قوه به فعل در می‌آید و به تعبیری خروج تدریجی دارد و از آنجا که نفس موجود بسیطی است این حرکت در نفس ذات خواهد بود و حداقل به حرکت جوهر نزدیک است.

۷. در رسائل «أو قریب من الواحد» را ندارد. مراد از «واحد» در باب باری تعالی است که در او عقل و عاقل و معقول یکی

است و مراد از «أو قریب من الواحد» اتحاد است که در باب نفس ناطقه به کار می‌رود.

۸. شاید مراد خواجه از اقوام مشائیان فرفوربوس باشد. دلایلی بر این مطلب که توجیه خواجه طوسی در این باب صواب به نظر نمی‌رسد و شیخ در مبدأ و معاد با اتحاد عاقل و معقول موافق است، علاوه بر دلیلی که در متن آمده است، وجود دارد؛ از جمله اینکه: اولاً، شیخ در آثارش در لابلای بیان آرا دیگران نظر خویش را هم بیان می‌کند؛ ثانیاً، بسیاری از مباحث که در مبدأ و معاد از جمله مباحث وجود، امکان و وجود از اختصاصات تفکر فارابی و ابن سیناست؛ ثالثاً، بسیاری از مباحث مبدأ و معاد با مباحث شفا و نجات تناظر دارد و در این دو کتاب تفصیل داده شده است؛ رابعاً، بزرگان فلسفه به کتاب مبدأ و معاد شیخ بعنوان یکی از آثار شیخ که حاوی آرای اوست استناد کرده‌اند در حالی که اگر چنان بود که خواجه فرموده، نباید چنین می‌کردند. (نیز رک: حکمت، ص ۵۳۲-۵۳۰)

۹. به تعبیری دیگر: می‌توان گفت که اتحادی که شیخ به ابطال آن پرداخته نه آن اتحادی است که در حکمت متعالیه مطرح است. آنچه وی ابطال می‌کند منظور ملاصدرا نبوده و آنچه ملاصدرا اثبات می‌کند مردود ابن سینا نبوده است. (برای تفصیل بیشتر رک: مصطفوی، زهرا، ۱۳۸۳، ص ۲۷-۳۷) از این حیث که معنای صدراپی از اتحاد، در نظر ابن سینا سالبه به انتفای موضوع است. آری، اتحاد عاقل به معقول در حکمت متعالیه مبتنی بر مبانی این است که آن مبانی در حکمت مشا وجود نداشته و یا اینکه حداقل به‌عنوان مبانی یک نظام فلسفی قرار نگرفته است. مهم‌ترین ای مبانی عبارتند از: اصالت وجود، تشکیک وجود، اشتداد وجود، وجودی بودن علم، و مهم‌تر از همه: جسمانیة الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری (تفصیل رک: علیزاده، بیوک، ۱۳۸۱، ص ۱۲۴-۱۴۰)؛ بدون دو مبنای اخیر تصویر صحیحی از اتحاد عاقل و معقولی که در حکمت متعالیه مطرح است بدست نمی‌آید. راه‌حل‌ها و نظرات دیگری نیز ارائه شده است. (برای تفصیل بیشتر رک: سعیدی مهر، ۱۳۸۵، ص ۱۹۰-۲۱۵)

۱۰. البته دلیل تضایف مورد نقد برخی از پیروان حکمت متعالیه قرار گرفته است. (سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ج ۶، ص ۱۶۹) مرحوم دکتر حائری در بیانی نقدگونه بر این است که قاعده تضایف به ما می‌آموزد که وجودات الاعراض (= وجودات رابطی) فی نفسها عین وجودات غیرها. ملاصدرا این قاعده را بر صورت‌های معقول تطبیق کرده و چنین گفته است: هستی صورت‌های معقول بالفعل عین هستی تعلقی آن‌ها به عاقل بالفعل است که عامل درک کننده آن‌هاست آنچه از مطلب فوق به دست می‌آید این است که ملاصدرا به وضوح در این مقام بر وفق بیشتر حکمای اسلامی سخن گفته و فرض کرده است که صورت‌های معقول از مقوله کیف و بالاخره از جمله اعراض و وجودات رابطی شمرده می‌شوند و چون مرتبه وجودی رابطی دارند پس وجود این صورت‌ها می‌تواند مشمول این اصل قرار گیرد که وجود فی نفس آن‌ها عیناً همان وجودشان برای موضوعشان است. مرحوم حائری یزدی سه تقریر از برهان تضایف و یا «وجود رابطی» ارائه کرده و آنچه در بالا آمد تقریر اول و مرضی ایشان است. (تفصیل رک: جستارهای فلسفی، ص ۱۳۲-۱۵۸) و بر این است که چنین نوعی از اتحاد که بر اساس این برهان است مورد اعتراف ابن سینا هم هست. (رک: کاوش‌های عقل نظری، ص ۱۶۳-۱۶۲)

۱۱. آری این اختلاف بین ملاصدرا و ابن سینا وجود دارد که از نظر ملاصدرا 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 این موید جسمانیة الحدوث بودن نفس است به این معنا 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. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۸؛ همان، ج ۳، ص ۴۶۰ و ۳۳۰) ولی صور علمیه از نظر شیخ سینا از مقوله عرض و لذا عرض بر جوهر نفس است و از این رو عدم تطفن شیخ به جسمانیة الحدوث بودن نفس و اینکه نفس را موجود متحصل مجرد بالفعل و نوعیت آن را به حسب ذات دانسته است از عمده اشکالات اساسی وی است که بر اساس آن هر صورتی که به آن وارد شود عرض زاید بر وجود نفس خواهد شد چون داخل در قوام نفس نمی‌باشد، متحد با آن نخواهد شد. (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۱)



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی