

## بررسی تطبیقی - انتقادی اتحاد نفس با عقل فعال در فلسفه اسلامی

مهدی عبداللّهی\*

### چکیده

عقل فعال افزون بر اینکه علت فاعلی و مدبر جهان مادی است، به منزله مخزن صورت‌های عقلی، آنها را به نفس انسانی افزایه می‌کند. فیلسوفان مشائی و اشراقی به پیروی از ابن‌سینا با نفی اتحاد نفس با عقل فعال معتقد بودند دریافت صورت‌های عقلی، تنها با ارتباط نفس با عقل فعال حاصل می‌شود.

با این حال صدرالمتألهین در دو مسئله از اتحاد نفس با عقل فعال دفاع کرده، اشکالات ابن‌سینا را پاسخ می‌دهد. نگارنده نخست با کمک گرفتن از سخنان صدرالمتألهین اشکالات فیلسوفان پیشین بر اتحاد نفس با عقل فعال را پاسخ گفته و سپس دیدگاه وی را تبیین کرده است. نگارنده بر دیدگاه صدرالمتألهین در موضع نخست، یعنی اتحاد نفس با عقل فعال در ادراک عقلی انتقاد دارد و ادعای اتحاد نفس با عقل فعال از ابتدای پیدایش ادراک عقلی را ناتمام می‌داند. نفس تنها پس از طی مراتب اشتداد جوهری به اتحاد با عقل فعال دست می‌یابد که همان موضع دوم مدعای صدرالمتألهین است. مقصود از این اتحاد نیز، استکمال ذاتی نفس و تبدیل آن به عقل است. به اعتقاد نگارنده در اینجا نیز پرسشی مهم پیش‌روی صدرالمتألهین است که اگر چند نفر از انسان‌ها به مرتبه اتحاد با عقل فعال دست یافتند، آیا باید معتقد به کثرت عددی عقل فعال باشیم؛ درحالی‌که صدرالمتألهین معتقد است که «هر عقلی نوع منحصر به فرد است»؟ نگارنده این قاعده را نیز دارای اشکال می‌داند.

**کلیدواژه‌ها:** نفس، عقل فعال، عقل مستفاد، تکامل نفس انسان، اتحاد نفس با عقل فعال.

### ۱. طرح مسئله

عقل فعال، دهمین مجرد تام عقلی در سلسله نزولی موجودات است که در مکاتب هستی‌شناختی اسلامی نزدیک‌ترین عقل به جهان خاکی بوده، عالم ماده، از جمله نفوس انسانی را تدبیر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۲۲؛ میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۸۵-۳۸۷؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۹؛ صدرالمتهلین، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۶۴ و ۳۹۸).

از جمله تدابیر عقل فعال نسبت به نفوس انسانی، افاضه صورت‌های علمی بر نفس ناطقه است. عقول بشری، به واسطه تأملات ذهنی و ریاضت‌های فکری، قابلیت اتصال به عقل فعال را یافته، با اتصال به او، معقولات را از وی اقتباس می‌کنند، و بدین ترتیب واجد صورت‌های علمی می‌شوند و به تکامل دست می‌یابند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۱۸ و ۴۳۹؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۲۶۳، ۲۷۳ و ۲۷۸؛ بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۱۶۰-۱۶۱).

یکی از ادله اثبات وجود عقل فعال، از همین طریق است؛ به این بیان که، نفس انسانی در آغاز حدوثش، عقل بالقوه است و به تدریج از قوه به فعلیت می‌رسد. از این رو باید امر دیگری باشد که آن را از قوه عقل به فعلیت درآورد. بنابراین عقل فعال، علت فاعلی خروج نفس انسانی از قوه عقل به فعلیت آن است؛ یعنی علت فاعلی تکامل انسان در مراتب عقل نظری است. روشن است که چنین موجودی که علت فاعلی کمال عقلی در انسان می‌شود، باید واجد صورت‌های عقلی بوده، خود به گونه بالفعل عقل باشد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۶-۳۶۸؛ بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۸۱۰-۸۱۱ و ۸۱۴-۸۱۵؛ شهرزوری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۳۸-۴۴۰ و ۴۷۲-۴۷۳).

آنچه در این میان پرسش‌انگیز است، نحوه ارتباط میان نفس انسانی و عقل فعال در افاضه صورت‌های علمی است. وقتی نفس ناطقه، صورت‌های علمی را از عقل فعال دریافت می‌دارد، چه نوع ارتباطی بین آن دو برقرار می‌شود؟ به بیان دیگر، از آنجاکه هر تأثیر فاعل در قابل و نیز قبول تأثر از سوی قابل، متوقف بر نوعی رابطه میان فاعل و قابل است، بی‌شک فرایند افاضه و استفاضه صورت‌های علمی میان نفس ناطقه و عقل فعال نیز نیازمند برقراری نوعی ارتباط میان

این دو است؛ حال پرسش کانونی این بحث آن است که فرایند نام‌برده، بر اثر چه نوع پیوندی میان عقل فعال و نفس انسانی تحقق می‌یابد. آیا استفاضه صورت‌های عقلی از سوی نفس انسانی، صرفاً بر اثر اتصال با عقل فعال است یا واقعیت فراتر از این است و عقل فعال به نحوی با نفس ناطقه اتحاد می‌یابد؟

## ۲. دیدگاه فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین

براساس نقل ابن‌سینا، گروهی از قدمای فلاسفه که معتقد به نظریه اتحاد عاقل و معقول بوده‌اند، بر این اساس معتقد شده‌اند که حصول صورت‌های عقلی برای نفس ناطقه، نه فقط نتیجه نوعی اتصال با عقل فعال، بلکه دستاورد اتحاد با آن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۴).

ابن‌سینا این دیدگاه را باطل شمرده، معتقد است که نفس ناطقه انسانی، نه از رهگذر اتحاد با عقل فعال، بلکه با صرف اتصال به آن، صورت‌های علمی را از او می‌گیرد؛ یعنی هنگامی که نفس ناطقه نوعی اتصال با عقل فعال می‌یابد، عقل فعال که مخزن صورت‌های علمی است، این صورت‌ها را به نفس اعطا می‌کند (همان، ج ۲، ص ۲۹۴ و ۳۶۴). وی دو دلیل در ابطال اتحاد نفس با عقل فعال به طور خاص می‌آورد، و دلیل دیگری بر استحاله مطلق اتحاد دو شیء با یکدیگر اقامه می‌نماید (همان، ج ۳، ص ۲۹۴-۲۹۸؛ و نیز ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۴۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱، ص ۶۰۶-۶۰۷).

پس از ابن‌سینا نه تنها پیروانش (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۱۶۰-۱۶۱) بلکه مخالفانی همچون فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۴۶-۴۴۷) نیز در نفی این دیدگاه با وی هم‌صدا شدند. شیخ اشراق و رهروانش نیز دیدگاه او را پذیرفتند، و اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال را انکار کردند. مستند ایشان در این رأی نیز همان استدلال عام ابن‌سینا در استحاله اتحاد دو شیء با یکدیگر بود (سهروردی، ۱۳۸۰ الف، ص ۲۲۸؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۸-۶۹؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۴۷۵؛ شهرزوری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۴۷۲-۴۷۳؛ شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۵۸).

### ۳. پاسخ صدرالمتألهین به اشکالات اتحاد نفس با عقل فعال

پیش از تبیین دیدگاه صدرالمتألهین بهتر است پاسخ‌های وی به اشکالات ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان را روشن سازیم؛ چراکه مفاد این استدلال‌ها امتناع اتحاد نفس با عقل فعال است؛ از این رو باید نخست با دفع این اشکالات، امتناع این مسئله را نفی کرده، سپس به تبیین حقیقت آن بپردازیم.

#### ۳-۱. استحالة اتحاد دو موجود

ابن‌سینا در نخستین استدلال خویش به صورت مطلق اتحاد هر دو شیء را محال می‌داند. خلاصه استدلال وی بدین شرح است که در باب اتحاد میان دو شیء، سه فرض قابل تصور است:

فرض اول: آن دو شیء، پس از اتحاد با یکدیگر نیز همچنان دو شیء باقی بمانند؛

فرض دوم: تنها یکی از این دو شیء باقی بماند؛

فرض سوم: هیچ‌یک از این دو شیء باقی نماند.

در فرض اول، از آنجاکه دوگانگی و غیریت همچنان پابرجاست، به هیچ‌روی نمی‌توان ادعای اتحاد کرد. در دو فرض دیگر نیز از آنجاکه اتحاد، امری طرفینی است، با فقدان یک طرف یا هر دو طرف، اتحاد منتفی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف، ج ۳، ص ۲۹۵-۲۹۷؛ همو، ۱۳۷۵ ب، ص ۳۲۸).

صدرالمتألهین این استدلال را ناتمام می‌داند؛ زیرا به اعتقاد وی فرض اول از فرض‌های سه‌گانه صحیح است؛ یعنی هر دو طرف اتحاد، پس از اتحاد نیز همچنان موجودند، ولی اشکال ابن‌سینا بر این فرض وارد نیست. وی معتقد بود که موجود بودن دو طرف اتحاد پس از اتحاد با یکدیگر، به معنای نفی اتحاد است، و معنا ندارد که دو امر با یکدیگر اتحاد یابند، و در عین حال، همچنان هر دو موجود باشند؛ بلکه اتحاد دو امر مستلزم عدم وجود دو امر سابق و تبدیل وجود آنهاست. در واقع به اعتقاد ابن‌سینا، اتحاد میان دو امر مقتضی وحدت بوده، با بقای کثرت آنها قابل جمع نیست؛ اما صدرالمتألهین معتقد است که اشکال تنها در صورتی وارد است که وحدت و کثرت از یک سنخ باشند. به بیان منطقی، تناقض میان وحدت و کثرت، تنها در صورت یک نوع

بودن وحدت آنهاست. برای نمونه، وحدت فردی با کثرت فردی قابل جمع نیست، همان‌گونه که وحدت نوعی با کثرت نوعی قابل جمع نیست، حال آنکه وحدت نوعی با کثرت فردی جمع می‌شود. در اینجا نیز اگر وجود نفس و عقل فعال، پس از آنکه به دو وجود متغایر موجود بودند، تبدیل به وجودی واحد می‌شدند، اشکال ابن‌سینا وارد می‌بود؛ اما این‌گونه نیست، زیرا آن دو به وجودی واحد موجودند؛ چراکه مقصود صدرالمتألهین از اتحاد نفس با عقل فعال این است که وجود انسانی، در ابتدا تنها مصداق ماهیت نفس ناطقه است، اما بر اثر حرکت جوهری، اشتداد وجودی یافته، عقل فعال می‌گردد. در این صورت، وجود انسانی به مقتضای اتحاد حقیقت و رقیقت، و وجود مراتب کثیر به وجود واحد، واجد مرتبه سابق نیز هست؛ یعنی نفس نیز در ضمن همان وجود عقل فعال موجود است. پس موجود مزبور، هم مصداق عقل فعال است و هم مصداق نفس. لذا کثرت حاصل از تحقق عقل فعال، کثرت عددی نیست، بلکه از باب کثرت معانی متعدد به وجود واحد است. هر دو طرف اتحاد موجودند، اما نه به دو وجود، بلکه به وجود واحد (صدرالمتألهین، بی تا الف، ص ۵۰۷؛ همو، بی تا ج، ص ۱۲-۱۳؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۲۶).

### ۳-۲. وحدت علت فاعلی نفس انسانی با غایت آن

در نظام طولی صدور کثرت از خداوند سبحان، عقل فعال علت عالم طبیعت و مدبر آن است که نفس انسانی نیز یکی از موجودات این عالم است. پس عقل فعال، فاعل وجود نفس انسانی و متقدم بر آن است. براین اساس قول به اتحاد نفس با عقل فعال، مستلزم تقدم عقل فعال بر نفس انسان و در عین حال تأخر آن از نفس است که محال است.

توضیح آنکه بنا بر مدعای اتحاد نفس با عقل فعال، نفس انسانی، پس از پشت‌سر نهادن مراتب استکمال و ترقی در درجات وجود، با عقل فعال متحد می‌شود، و عقل فعال، غایت نفس انسانی و متأخر از وجود آن است. حال این اشکال رخ می‌نماید که چگونه ممکن است امری واحد، یعنی عقل فعال، هم علت فاعلی نفس و متقدم بر آن باشد و هم غایت و کمال نهایی نفس و متأخر از آن. قول به اتحاد نفس انسانی با عقل فعال، مستلزم تناقض است؛ چراکه یک شیء

باید متقدم بر شیء دیگر و در عین حال، متأخر از آن باشد؛ یعنی شیئی واحد هم باید مقدم بر امر دیگر باشد و هم مقدم بر آن نباشد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۶۲).

به اعتقاد صدرالمتألهین عقل فعال دو وجود دارد: «وجود فی نفسه لنفسه»، و «وجود فی أنفسنا لأنفسنا». وی علاوه بر تبیین دیدگاه خود در اتحاد نفس با عقل فعال، اشکالات ابن‌سینا در مسئله اتحاد را نیز با این دو وجود حل کرده است.

آنچه علت فاعلی نفس و مقدم بر آن است، وجود فی نفسه لنفسه عقل فعال است؛ اما آنچه غایت نفس و متأخر از آن است، وجود فی أنفسنا لأنفسنا آن است. وجود فی نفسه عقل فعال علت نفس و مقدم بر آن است، اما غایت نفس، وجود رابطی عقل فعال است؛ یعنی غایت نفس، تحول و انقلاب به عقل فعال است. پس فاعل متقدم و غایت متأخر، عین یکدیگر نیستند و اتحاد نفس با عقل فعال، مستلزم وحدت متقدم و متأخر نیست. در واقع، اشکال ابن‌سینا و موافقانش، ناظر به اتحاد نفس با وجود فی نفسه عقل فعال است، حال آنکه مقصود صدرالمتألهین از اتحاد نفس با عقل فعال، اتحاد با وجود عقل فعال فی أنفسنا لأنفسناست (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۴۰؛ همو، بی‌تا، ص ۲۴۵؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۶۵؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۴۶۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۷۱؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸).

### ۳-۳. عدم امکان تبدیل انواع

اشکال دیگر بر اتحاد نفس با عقل فعال، مبتنی بر عدم پذیرش حرکت جوهری و امکان اشتداد وجودی است. فلاسفه پیشین که منکر این دیدگاه بوده‌اند، با تکیه بر آن، باید منکر اتحاد باشند، اما صدرالمتألهین که این نظریه را اثبات کرده است، اشکالی از این جهت متوجهش نیست (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۴۹۳).

### ۳-۴. انقسام عقل فعال بر حسب تعدد نفوس متحد با آن، یا علم همه نفوس به علوم یکدیگر

اگر نفس انسانی با عقل فعال متحد شود، و اگر این اتحاد با جزئی از آن باشد، تجزیه و انقسام

عقل فعال لازم می‌آید؛ اما اگر اتحاد به نحو کلی باشد، لازم می‌آید هر نفسی به حکم اتحادش با عقل فعال، عالم به همه معلومات باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف، ج ۳، ص ۲۹۴؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۳۶؛ همو، بی‌تاب، ص ۲۲۸؛ همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۴۱؛ همو، ۱۳۷۵ الف، ص ۹۶؛ همو، ۱۳۷۵ ب، ص ۲۹۲)؛ اما هر دو شق تالی قیاس بالا باطل است. پس مقدم، یعنی اتحاد نفس با عقل فعال نیز باطل است. حاصل آنکه مدعای اتحاد نفس با عقل فعال پیامدی باطل دارد؛ از این رو به حکم قیاس استثنایی با رفع تالی، باید دست از ادعای اتحاد بشویم. از آنجاکه پاسخ صدرالمتألهین به این اشکال و اشکالاتی که در ادامه بیان می‌کنیم، یکی است، به ذکر پاسخ مزبور پس از بیان همه اشکالات بسنده می‌کنیم.

### ۳-۵. جهل نفوس دیگر

از آنجاکه ممکن نیست عقل فعال با نفوس متعددی متحد شود، پس اتحاد با عقل فعال، تنها برای یک نفس ممکن است، و در این صورت، دیگر نفوس از آن بی‌نصیب، و جاهل خواهند ماند.

### ۳-۶. حدوث و تعدد عقل فعال

اگر عقل فعال، صورت یک نفس گردد، در این صورت، از آنجاکه نفس حادث است، صورت حاصل برای آن نیز حادث خواهد بود. با این فرض، اگر عقل فعال مزبور، همان عقل فعالی باشد که از قبل وجود داشته است، باید همان عقل فعال نیز حادث باشد؛ اما اگر عقل متحد، عقلی دیگر باشد، افزون بر حدوث عقل، تعدد فردی عقل لازم می‌آید (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۴۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۰۶-۶۰۷).

سه اشکال اخیر همگی، همچون دو اشکال نخستین، ناشی از تصویر نادرست مسئله‌اند؛ حال آنکه مراد از اتحاد نفس با عقل فعال، اتحاد با وجود فی نفسه عقل فعال نیست، بلکه مقصود از آن، اتحاد با وجود عقل فعال فی انفسناست. تبیین دیدگاه صدرالمتألهین به روشنی نشان خواهد داد که اشکالات یادشده پیامد تلقی نادرست از این دیدگاه هستند.

#### ۴. دیدگاه صدرالمتألهین

اینک پس از پاسخ به اشکالات ابن‌سینا و نفی امتناع اتحاد نفس با عقل فعال، زمینه تبیین دیدگاه صدرالمتألهین فراهم آمده است.

##### ۴-۱. مقدمه

به اعتقاد صدرالمتألهین، مسئله اتحاد مجردات، که اتحاد نفس انسانی با عقل فعال در مرتبه عقل مستفاد، یکی از مصادیق آن است، مسئله‌ای در نهایت غموض و دقت (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۴۳۳؛ همو، بی تا الف، ص ۵۰۷) و مقصدی عالی و مطلبی گران‌بهاست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۶۱۷) که نه تنها هیچ‌یک از فلاسفه مسلمان، با عقل نظری خود، به حل آن نایل نیامده‌اند، بلکه بر حامیان این دیدگاه همچون برخی از فلاسفه نخستین و نیز بزرگان صوفیه در این باب خرده گرفته‌اند (صدرالمتألهین، بی تا الف، ص ۵۰۵)؛ اما خود وی، موفق به رازگشایی از این نظریه قویم شده است: «لنا فی تصحیح ذلک المذهب خوَضٌ عظیمٌ لایسْبِقُنَا أحدٌ من فلاسفة الإسلام...» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۱۰).

از این‌روست که وی، نظریه اتحاد نفس با عقل فعال را به‌منزله دوازدهمین نوآوری خویش ثبت کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵ب، ص ۲۸۸).

به اعتقاد صدرالمتألهین، تنها شمار اندکی از نفوس انسانی، به این مقام والا دست می‌یابند (صدرالمتألهین، بی تا ج، ص ۲۷)، ولی خود وی، علاوه بر فهم علمی این مسئله، به مرتبه تحقق عینی آن نیز دست یافته است. از این‌رو در ابتدای رساله *المسائل القدسیه* تصریح می‌کند که در سیر تکاملی خویش، به اتحاد با عقل فعال دست یافته است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۲، ص ۴).

صدرالمتألهین اتحاد نفس با عقل فعال را درباره دو مسئله مطرح ساخته است: یکی در باب ادراکات عقلی نفس، و دیگری در باب مراتب استکمالی نفس و هنگام دستیابی به مرتبه عقل مستفاد. از این‌رو بایسته است که هریک از این دو جداگانه بررسی شود.



#### ۴-۲. تصویر نخست: اتحاد نفس با عقل فعال در ادراک عقلی

همان‌گونه که گذشت، پرسش اساسی در باب تحقق صورت‌های علمی برای نفس، آن است که وقتی نفس ناطقه، صورت‌های علمی را از عقل فعال دریافت می‌کند چگونه ارتباطی میان آن دو برقرار می‌شود؟ صدرالمتألهین در این مسئله حق را به جانب قدمای فلاسفه داده و ادراک عقلی را به اتحاد نفس با «عقل فعال» تفسیر کرده است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۳۵ و ۵۱۰؛ همو، بی تا الف، ص ۳۰۰؛ همو، ۱۳۷۵ الف، ص ۹۵؛ همو، ۱۳۷۵ ب، ص ۲۹۲). او فروریوس را به سبب اعتقاد به اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال، سرآمد شاگردان ارسطو می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۴۲؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۰۴؛ ج ۷، ص ۲۲۴؛ همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۵۰۱)؛ با این حال، معتقد است که فهم این مسئله غامض، علاوه بر تلاش علمی فزاینده، نیازمند تصفیه ذهن و تهذیب خاطر و تضرع به درگاه احدیت است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۳۶؛ همو، ۱۳۷۵ الف، ص ۹۶؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۴۸).

#### ۴-۲-۱. استدلال بر اتحاد نفس با عقل فعال در تعقل

استدلال صدرالمتألهین برای اثبات اتحاد نفس با عقل فعال را می‌توان به صورت منطقی، این‌گونه تقریر کرد:

۱. نفس انسان با صورت‌های عقلی خود متحد است (به دلیل اتحاد عاقل به معقول)؛
۲. صورت‌های عقلی حاصل برای نفس انسان، عین صورت‌های موجود در عقل فعال‌اند. دلیل این مقدمه، قاعده مشهور «صرف الشیء لایثنی ولا یتکرر» است؛ زیرا هر معنای عقلی‌ای، وحدت نوعی دارد، و تعدد و کثرت آن به لحاظ حد و نوع ممکن نیست، بلکه تکثر آن بر اثر امری زاید بر معنایش است. براین اساس اگر یک معنای عقلی مانند اسب عقلی در نفس انسان نقش بندد، باید اسب عقلی موجود در نفس ما، همان اسب عقلی‌ای باشد که در عقل فعال هست. پس صورت عقلی هر واقعیتی، در هر عقلی، واحد است؛
۳. صورت‌های معقول عقل فعال، با ذات عقل فعال متحدند (به دلیل اتحاد عاقل و معقول)؛

۴. اگر شیئی با شیء دیگری متحد باشد که آن شیء دوم، با شیء سومی متحد است، شیء اول با آن شیء سوم نیز اتحاد خواهد داشت؛ نتیجه: نفس انسانی، با عقل فعال متحد است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۳۸-۳۳۹؛ همو، ۱۳۷۵الف، ج ۴، ص ۹۸-۹۹؛ ر.ک: سبزواری، بی‌تا، ص ۷۱۱). حاصل آنکه وقتی نفس انسانی، صورتی عقلی را ادراک می‌کند، از جهت این صورت، با عقل فعال که مستجمع جمیع امور عقلیه است، متحد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۳۹؛ همو، ۱۳۷۵الف، ص ۹۹).

#### اشکال بر استدلال صدرالمتألهین

همان‌گونه که از مقدمه اخیر این استدلال روشن است، تمامیت این استدلال منوط به وحدت واسطه اتحاد میان نفس و عقل فعال است؛ یعنی صدرالمتألهین به دنبال آن است که با استفاده از دو اتحاد عاقل و معقول، یعنی اتحاد نفس با صورت معقول و اتحاد عقل فعال با صورت معقول، اتحاد نفس با عقل فعال را نتیجه بگیرد. روشن است که آن صورت معقول که طرف دو اتحاد مزبور است، باید امری واحد باشد، تا مقدمه سوم، بتواند اتحاد نفس با عقل فعال را از جهت اتحاد آن دو با صورت ادراکی اثبات کند؛ ولی به نظر می‌رسد که این امر تمام نیست و نمی‌توان صورت معقولی را که نفس با آن اتحاد می‌یابد، و صورتی را که عقل فعال با آن متحد است، صورتی واحد دانست.

توضیح آنکه وحدت معنای معقول، به تصریح خود صدرالمتألهین وحدت نوعی و مفهومی است؛ یعنی هر صورت عقلی، معنا و مفهومی واحد دارد و تکثر آن، تنها به سبب عوارضی از قبیل وضع و مقدار رخ می‌دهد. برای مثال، معنای اسب در هر موطنی از قبیل نفس انسانی، عقل فعال و هر عقل دیگری که موجود شود، به لحاظ مفهومی، واحد است؛ یعنی اسب معنایی واحد دارد؛ چه اسبی که در ذهن من است، چه اسبی که در ذهن فرد دیگری است و چه اسبی که در عقل فعال هست. این تکثری که در معنای اسب راه یافته است، مربوط به معنای اسب بما هو معنای اسب

نیست؛ چراکه صرف الشیء لا یتثنی ولا یتکرر؛ بلکه کثرت، ناشی از اموری خارجی و غیر از مفهوم اسب است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۳۸-۳۳۹؛ همو، ۱۳۷۵الف، ص ۹۸-۹۹).

حال اگر وحدت معنای عقلی، تنها وحدت مفهومی باشد، نهایت چیزی که می توان اثبات کرد این است که وقتی انسان، معنایی عقلی را ادراک می کند، صورتی را ادراک کرده است که در عقل فعال نیز وجود دارد؛ اما تصویر اتحاد و اتصال وجودی میان نفس و عقل فعال، منوط به وحدت شخصی صورت معقول برای نفس و عقل فعال است. اگر صورت عقلی واحدی وجود داشته باشد که عقل فعال و نفس، هر دو به حکم اتحاد عاقل و معقول با آن متحد باشند، می توان ادعا کرد که نفس انسانی با عقل فعال نیز متحد است. پس نفس به میزان ادراکش و از جهت همان صورت معقولی که ادراک کرده، با عقل فعال اتحاد یافته است؛ درحالی که وحدت معنای عقلی، نه وحدت شخصی، بلکه وحدت ماهوی و مفهومی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۰۸).

بنابراین استدلال مزبور نمی تواند اثبات کند که نفس انسانی در هر ادراک عقلی، از جهت صورتی که تعقل کرده است، با عقل فعال متحد می شود.

#### ۴-۳. تصویر دوم: اتحاد نفس با عقل فعال در مراتب استکمالی آن

صدرالمتألهین همانند فیلسوفان پیش از خود، چهار مرتبه برای عقل نظری، یعنی مرتبه هیولانی، مرتبه بالملکه، مرتبه بالفعل و مرتبه مستفاد قایل است. به اعتقاد فلاسفه پیشین، کمال نهایی نفس در وصول به مرتبه عقل مستفاد است؛ اما صدرالمتألهین، اتصال نفس در مرتبه عقل مستفاد به عقل فعال را، به اتحاد نفس با عقل فعال تفسیر می کند. به اعتقاد او، نهایت کمال نفس آدمی، رسیدن به مرتبه عقل فعال و اتحاد با آن است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۴۰ و ۲۴۴؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۴۶۸؛ همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۶۵؛ همو، بی تا ب، ص ۲۴۵؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۹۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۷۱). پس صدرالمتألهین افزون بر اینکه افاضه صورت های عقلی از عقل فعال به نفس را به اتحاد نفس با عقل فعال می داند، تکامل نفس را نیز به اتحاد با عقل فعال می داند، و معتقد است که نفس پس از پشت سر گذراندن مراتب تکاملی خود، در نهایت به مرتبه

عقل مستفاد رسیده، با عقل فعال اتحاد می‌یابد. با تأمل در کلمات صدرالمتألهین روشن می‌شود که اتحاد مزبور، در هر دو حیطة، به یک معناست، و اساساً دو مسئله مزبور، در واقع یک مسئله‌اند. توضیح آنکه صدرالمتألهین درباره رابطه صور معقول با نفس، سه نظر متفاوت ابراز می‌کند: گاه نظر به وحدت نفس و صور عقلی از باب ترکیب اتحادی می‌دهد و گاه معتقد به قیام صدور صورت‌های عقلی به نفس می‌شود. گاهی نیز از اتصال و اتحاد نفس با موجود مجرد عقلی سخن می‌گوید. او در این سه نظر، به اطوار متفاوت نفس و مراتب تکامل جوهری نفس از عقل هیولانی تا وصول به ملکه عقلی، نظر دارد. نفس در آغاز ضعیف است و از این رو، صور عقلی باید از سوی عقل فعال به وی افزوده شوند و او با آنها اتحاد یابد؛ آن‌گونه که ماده و صورت در ترکیبی اتحادی در حرکت جوهری اشتدادی، با هم متحد می‌شوند. این اتحاد و اشتداد ادامه می‌یابد، تا اینکه نفس، استعداد اتحاد و اتصال با عقل فعال پیدا کند که همان مثال انسان است. پس از حصول این اتحاد، باز نفس با حرکت جوهری اشتدادی ارتقا می‌یابد، تا آنجا که ارتباط با عقل فعال برای وی ملکه می‌شود. با حصول این ملکه، نفس قدرت می‌یابد تا خودش، صور عقلی را ازشا کند (ر.ک: عبداللهی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۸-۲۲۳).

براین اساس اتحاد نفس با عقل فعال در ادراک صورت‌های عقلی و اتحاد نفس و عقل فعال در مراتب استکمالی نفس، در واقع یک مسئله هستند؛ زیرا چنین نیست که نفس از آغاز در همه ادراکات عقلی خود، به اتحاد با عقل فعال دست یابد؛ بلکه این حقیقت، پس از طی مراتب تکامل و در واپسین مرتبه آن برای نفس به دست می‌آید. پس نفس به مجرد خروج از عقل هیولانی و تبدیل به عقل بالفعل، با عقل فعال متحد نمی‌شود، بلکه این اتحاد، پس از طی مراحل استکمالی نفس برای آن رخ می‌دهد. بنابراین ما در باب اتحاد نفس با عقل فعال، تنها با یک مسئله روبه‌رویم و تنها باید این امر را روشن سازیم که مقصود صدرالمتألهین از اتحاد نفس با عقل فعال پس از پشت سر نهادن مراتب استکمالی آن چیست.

درست به همین جهت است که خود صدرالمتألهین، در جایی قول فرفورریوس در اتحاد نفس با عقل فعال را در مطلق ادراک عقلی نمی‌داند، بلکه معتقد است که اتحاد مزبور، تنها پس از

طی مراتب استکمالی و خروج از نشئه نفسانیت و ورود به نشئه عقل روی می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۲۲۴-۲۲۵).

#### ۴-۴. جمع‌بندی دیدگاه صدرالمتألهین

مراد از اتحاد نفس با عقل فعال این است که نفس ناطقه انسان، در اوایل تکون خود، عقل هیولانی است و تنها استعداد تعقل را واجد است. زین پس عقل فعال به سان یک معلم، صور عقلی را به وی افاضه می‌کند، و نفس از قوه تعقل به در آمده، بالفعل واجد مرتبه تعقل می‌شود. نفس در اوایل، با تجشم و تفکر و استدلال به کسب معقولات قیام می‌کند؛ یعنی کسب استعداد استفاضه از عقل فعال، با تجشم و سختی برای نفس همراه است؛ ولی کم‌کم این امر برای نفس آسان‌تر شده، وی ملکه (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۱۰؛ ج ۶، ص ۳۴۷؛ ج ۷، ص ۲۸۰؛ ج ۸، ص ۲۱۳؛ ج ۹، ص ۱۴۱) ارتباط با عقل فعال را می‌یابد، و به آسانی از عقل فعال استفاضه می‌کند. در همه این مراحل، نفس قابل صور عقلی است و آنها را از عقل فعال دریافت می‌کند؛ اما اگر نفس به استکمال جوهری و اشتداد وجودی خود ادامه دهد، و به مرتبه عقل مستفاد برسد، در این صورت، با عقل فعال متحد می‌شود؛ یعنی خودش مبدل به عقل فعال شده، قدرت بر انشای صور عقلی پیدا می‌کند. بدین ترتیب ماده از نفس زایل شده، قوه و امکان استعدادی به کلی از وی سلب می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۹۵-۳۹۶؛ ج ۳، ص ۲۴۲ و ۴۶۱). با این حساب، نفس که در آغاز فاقد قدرت ابداع صور بود، با ارتحال از خانه خود و بازگشت به قرار خود و وصول به مقام عقل، واجد توان انشای صور می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۲۸).

در واقع، اتحاد نفس با عقل فعال، دقیقاً همانند اتحاد مراتب عقل نظری با یکدیگر است؛ یعنی همان‌گونه که عقل هیولانی تبدیل به عقل بالملکه و با آن متحد می‌شود، سپس عقل بالملکه با عقل بالفعل و آن نیز به نوبه خود با عقل مستفاد اتحاد می‌یابد، و نسبت هر مرتبه مادون به مافوق خود، نسبت ماده به صورت است، به همین نحو، عقل مستفاد نیز با عقل فعال متحد

می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۸۷؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۶۷۱-۶۷۲؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۳۹). از این روست که حکیم سبزواری نیز آنجا که صدرالمتألهین سخن از اتصال نفس در مرتبه عقل مستفاد با عقل فعال گفته است (صدرالمتألهین، بی تا ب، ص ۲۰۷) مراد وی را از اتصال، اتحاد و تحول نفس به عقل فعال دانسته است (سبزواری، بی تا، ص ۶۷۱).

حاصل آنکه مراد صدرالمتألهین از وصول نفس در مراتب استکمالی‌اش به مرتبه عقل مستفاد و اتحاد با عقل فعال، این است که نفس، تبدیل به عقل فعال می‌شود، و پس از آنکه قابل صور عقلی بود، خود فاعل این صور می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۶۵؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۹۵).

بدین ترتیب با تحول ذاتی نفس ناطقه نسبت به عقل کلی و اتحاد با آن، صورت کل نظام هستی، در نفس نقش می‌بندد و نفس به جوهر خود، عالمی عقلی می‌گردد که ماهیت همه موجودات در آن تحقق دارد (صدرالمتألهین، بی تا ب، ص ۲۵۰-۲۵۱). البته روشن است که تحقق ماهیات در نفس مبدل به عقل، به نحو حقیقت و رقیقت و از قبیل وجود کمالات مراتب پایین‌تر در مراتب عالی است.

پاسخ‌های صدرالمتألهین به اشکالات ابن‌سینا و موافقانش به مسئله اتحاد نفس با عقل فعال نیز، مؤید تفسیری است که ما از اتحاد مزبور ارائه دادیم. نکته اخیر در باب تفسیر اتحاد نفس با عقل فعال، آن است که صدرالمتألهین در مواضع متعددی از آثار خود گفته است که عقل فعال دو وجود دارد: یکی «وجود فی نفسه لنفسه»، و دیگری «وجود فی انفسنا لأنفسنا» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۴۰؛ همو، بی تا ب، ص ۲۴۵؛ همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۶۵؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۲۲۲ و ۴۶۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۷۱). وی با این بیان، علاوه بر تبیین دیدگاه خود درباره اتحاد نفس با عقل فعال، در صدد رفع اشکالات ابن‌سینا بر اتحاد دو شیء برآمده است. مقصود از «وجود عقل فعال فی انفسنا لأنفسنا» که حکیم سبزواری (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۴۰، تعلیقه سبزواری؛ سبزواری، بی تا، ص ۶۹۳؛ همو، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۴۱، تعلیقه شماره ۹؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۳۹۸) از آن به «وجود رابطی عقل فعال» تعبیر می‌کند و میرزامهدی آشتیانی

(آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۲۹۹) با «اضافه اشراقی وجودی» از آن یاد می‌کند، همان نفسی است که تبدیل به عقل فعال شده است. چنان‌که خود صدرالمتألهین نیز اتصال نفس به عقل، انقلاب جوهری نفس به عقل و وجود رابطی عقل در نفس را با اتحاد نفس با عقل یکی گرفته است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۹۵). پس معلوم می‌شود که مراد وی از همه این تعبیرات، حقیقتی واحد است که همان تحول نفس بر اثر استكمال جوهری به عقل محض است. حاصل آنکه وقتی نفس در استکمالات ذاتی خود به مقام عقل برسد و تبدیل به عقل محض شود، با عقل فعال اتحاد می‌یابد و خود عقل فعال می‌شود (همان، ج ۸، ص ۱۳-۱۴ و ۳۹۵؛ ج ۳، ص ۴۶۱).

#### ۴-۵. وحدت فردی عقول و تأثیر آن در اتحاد نفس با عقل فعال

پس از آنکه روشن شد به اعتقاد صدرالمتألهین نفس انسان بر اثر حرکت جوهری اشتدادی به مرتبه تجرد تام رسیده، در زمره عقول مجرد درمی‌آید، این پرسش مطرح می‌شود که آیا لازمه این تحول از تجرد ناقص به تجرد تام، افزایش تعداد عقول یا تعدد افراد برای عقل فعال است یا نه. صدرالمتألهین همچون مشهور فلاسفه، براساس قاعده «کُلُّ نَوْعٍ مَجْرَدٍ مَنْحَصِرٌ فِي فِرْدٍ» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۰۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۴۴؛ بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۵۰۵؛ شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۲) معتقد است هر یک از انواع عقل، از جمله عقل فعال، تنها دارای یک فرد است. براین اساس تحقق دو فرد از عقل فعال ناممکن است. لازمه پذیرش این اصل از سوی صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۰۵ و ۲۳۰؛ ج ۳، ص ۳۳۶؛ ج ۶، ص ۳۶؛ ج ۷، ص ۹۱؛ ۱۱۵؛ ج ۸، ص ۲۷۲؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۲۸۱-۲۸۲؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۵۳-۸۵۴) آن است که با تحول جوهری نفس انسانی به عقل فعال، نمی‌توان معتقد به وجود دو فرد از عقل فعال شد. از این رو صدرالمتألهین در برخی از عبارات خود، پس از بیان انقلاب جوهری نفس به عقل فعال، یادآور این امر شده است که کثرت عددی در عالم عقول راه ندارد و اساساً عالم عقول زیادت‌پذیر نیست (صدرالمتألهین، بی تا الف، ص ۵۲۳؛ همو، بی تا ج، ص ۱۳-۱۲؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۳۶؛ همو، ۱۳۷۵ الف، ص ۹۶).

إِذَا بَلَغَ الوجودُ النَّفْسِ إِلَى مَقَامِ الْعَقْلِ الْفَعَالِ صَارَ هُوَ هُوَ بِعَيْنِهِ، إِذْ لَا تَتَعَدَّدُ فِي الْعُقُولِ، إِلَّا بِحَسَبِ الْأَكْمَلِ وَالْأَنْقَصِ فَلَا يُمْكِنُ عَقْلَانِ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ مِنَ الْكَوْنِ، فَإِذَا فُرِضَتْ نَفُوسٌ كَثِيرَةٌ بَلَغَتْ إِلَى دَرَجَةِ عَقْلِ وَاحِدٍ مِنَ الْعُقُولِ الْفَعَالَةِ، صَارَتْ كُلُّهَا عَقْلاً وَاحِداً مِنْ غَيْرِ تَفَاسِدٍ وَلَا بَطْلَانٍ وَلَا تَجَدُّدٍ حَالٍ فِي الْعَقْلِ الْفَعَالِ، بَلْ كَمَا قِيلَ فِي الْفُرْسِ:

تعیین بود کمز هستی جدا شد      نه حق بنده، نه بنده با خدا شد

(صدرالمتألهین، بی تا الف، ص ۵۰۷).

به اعتقاد صدرالمتألهین، از آنجاکه هیچ حدوث و تغییر حالتی در عالم مجرد محض راه ندارد، از این رو با ورود نفس به آن عالم، تغییری در آن رخ نمی‌دهد و چیزی بر آن افزوده نمی‌شود؛ همان‌گونه که پیش از این، صدور نفس از آن عالم، موجب تغییر و نقصان در آن نشده بود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۹۶؛ همو، ۱۳۷۵ ب، ص ۲۸۸).

براین اساس معنای اتحاد نفس با عقل فعال، آن است که نفس بر اثر حرکت اشتدادی جوهری مبدل به عقل فعال می‌شود، ولی این امر، به معنای تحقق فرد دومی برای عقل فعال در عرض فرد نخستین آن نیست. با این بیان، این پرسش مطرح می‌شود که اگر تبدل ذاتی جوهر نفس به عقل فعال، مستلزم تحقق دو عقل فعال نیست، پس میان عقل فعال که در مقام علت نفس از قبل موجود بوده، با نفسی که مبدل به عقل فعال شده است، چه رابطه‌ای برقرار می‌شود؟ یا باید به تحقق دو فرد از عقل فعال در عرض یکدیگر معتقد شویم، یا اینکه در صورت نفی تکثر فردی از نوع عقل فعال، تبیینی از چگونگی ارتباط عقل فعال با نفس تکامل یافته ارائه دهیم.

صدرالمتألهین با نفی کثرت عددی در عقول، در تبیین چگونگی ارتباط دو عقل فعال، همان‌گونه که در عبارت وی گذشت، تنها به این مختصر بسنده می‌کند که حتی اگر نفوس متعددی از عالم انسانی، به مرتبه عقل فعال بار یابند، ازدیادی در عالم عقول رخ نمی‌دهد و از سوی دیگر، نفوس مبدل شده به عقل فعال نیز گرفتار بطلان نمی‌شوند. او تنها به همان بیت معروف شبستری در گلشن راز بسنده کرده و و تبیین بیشتری از این حقیقت ارائه نکرده است!



## ۵. اشکال بر مبنای دیدگاه صدرالمتألهین

هرچند نگارنده به تبیین روشنی برای رأی پیش‌گفته صدرالمتألهین دست نیافته است، و مقصود صدرالمتألهین برای وی روشن نیست، با این حال، از جنبه‌ای دیگر می‌توان در باب این رأی صدرالمتألهین سخن گفت و آن اینکه مبنای این دیدگاه ناتمام است. به بیان دیگر، هرچند دیدگاه صدرالمتألهین (دست‌کم برای نگارنده) در هاله‌ای از ابهام قرار دارد، به اعتقاد نگارنده مبنای این دیدگاه خدشه‌پذیر است. توضیح آنکه استدلالی که حکمای اسلامی برای انحصار نوع مجرد در یک فرد اقامه کرده‌اند، مخدوش است. مفاد استدلال مزبور این است:

مقدمه اول: عامل کثرت افراد یک نوع، یا ذاتی و داخلی است، یا عرضی و خارجی، و در صورتی که داخلی باشد، یا تمام ذات است، یا جزء ذات، و در صورتی که خارجی باشد، یا عرضی لازم است یا عرضی مفارق؛

مقدمه دوم: هر چهار قسم تالی در نوع مجرد محال است؛

مقدمه سوم: مقدم یعنی عامل کثرت افراد در نوع مجرد، محال است؛

نتیجه: نوع مجرد، منحصر به فرد است.

و اما استحاله چهار قسم مزبور در نوع مجرد:

استحاله قسم اول بدان جهت است که اگر عامل کثرت افراد یک نوع، به کل ذات آن باشد، در این صورت، هیچ فردی برای آن نوع محقق نخواهد شد؛ زیرا از سویی، تحقق هر فردی از نوع، متوقف بر تحقق ذات آن نوع در فرد مزبور است؛ زیرا فرد یک نوع، همان ذات نوع بشرط شیء است. از سوی دیگر، بنا بر فرض، خود ذات، سبب کثرت است. پس با تحقق ذات در ضمن فرد، کثرت نیز محقق خواهد شد. بنابراین هر فرد مفروض، به حکم تحقق کثرت مسبب از ذات نوع، کثیر خواهد بود. بنابراین اگر خود ذات، سبب کثرت باشد، هیچ‌گاه فردی برای آن نوع محقق نخواهد شد.

استحاله قسم دوم نیز همانند قسم اول است؛ زیرا جزء ذات، ملازم کل ذات است؛ از این رو

حکم سببیت جزء ذات برای کثرت، به سان علیت کل ذات برای کثرت است.

استحالهٔ قسم سوم، یعنی سببیت عرضی لازم ذات برای کثرت افراد نیز همانند دو قسم پیشین است؛ زیرا هر جا که ذات نوع محقق باشد، لازمهٔ آن نیز محقق است. پس اگر سبب کثرت، از ذات نوع انفکاک‌ناپذیر باشد، باز تحقق ذات، مستلزم تحقق کثرت خواهد بود، و دانستیم که در این صورت، تحقق حتی یک فرد برای نوع مزبور محال است.

حاصل سخن تا بدینجا آن است که هیچ‌یک از سه قسم مزبور نمی‌توانند عامل کثرت افراد یک نوع باشند؛ اما قسم چهارم، یعنی علیت عرضی مفارق برای کثرت افراد یک نوع نیز در باب نوع مجرد محال است؛ زیرا عروض عرضی مفارق متوقف بر وجود استعداد آن عروض در معروض است؛ ولی می‌دانیم که استعداد تنها در ماده یافت می‌شود. پس عرضی مفارق تنها در صورتی می‌تواند عامل کثرت افراد یک نوع گردد که آن نوع مادی باشد.

حاصل سخن آنکه هر نوعی که افراد متکثر داشته باشد، مادی است. عکس نقیض این قضیه آن است که «نوع غیرمادی (مجرد) افراد متکثر ندارد». پس لازمهٔ انواع عقول مجرد، وحدت فردی آنهاست؛ یعنی هرچند انواع متعددی از عقول تحقق دارند، هر نوعی از عقل، تنها یک فرد دارد (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۰۸؛ ج ۸، ص ۲۷۱-۲۷۳؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۲۸۱-۲۸۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۶).

با وجود آنکه بسیاری از حکیمان اسلامی با استناد به استدلال پیش‌گفته، انحصار هر نوع مجرد در یک فرد را پذیرفته‌اند، این استدلال به‌نظر مخدوش می‌رسد؛ زیرا (همان‌گونه که برخی اندیشمندان معاصر معتقدند) هرچند استحالهٔ استناد تکثر به سه قسم نخستین یعنی ذات، جزء ذات و عرضی لازم درست است، اما استناد تکثر به عرضی مفارق، گرچه مطلبی تمام است، اما اینکه عروض عرضی مفارق بر موضوعی، مستلزم مادی بودن آن موضوع باشد، مخدوش است. توضیح آنکه بر اساس حکمت متعالیه، تشخیص موجودات به وجود است، بر خلاف حکمت سینوی که تشخیص را به عوارض می‌داند. براین اساس عامل تکثر افراد یک نوع، وجود است؛ یعنی نوع واحد به سبب تکثر وجودات متعدد، کثرت افرادی پیدا می‌کند. از سوی دیگر، عرضی بر دو قسم است: عارض وجود و عارض ماهیت. در عارض وجود،

معروض باید پیش از وجود عارض موجود باشد. ازاین‌رو وقتی عارضی می‌خواهد بر امری موجود عروض کند، آن معروض باید استعداد پذیرش آن عارض را داشته باشد. پس عارض وجود، مستلزم وجود استعداد و در نتیجه ماده در معروض خود است. اما در عارض ماهیت، معروض پیش از عروض عارض وجود ندارد. ازاین‌رو سبق استعداد معروض بر عارض بی‌معناست. پس عارض ماهیت مستلزم سبق استعداد و ماده در معروض آن نیست.

حال روشن است که وجود که عامل تکثر افراد یک ماهیت است، عارض ماهیت است نه عارض وجود. بنابراین عروض آن بر ماهیت که موجب تکثر در افراد ماهیت است، مستلزم مادی بودن آن نوع نیست. پس کثرت افرادی در هر نوع از انواع عقول مجرد نیز ممکن است. وقتی عقل مجردی، وجود پیدا می‌کند، فرد اول آن، و با وجود دومش، فرد دوم آن عقل؛ و هکذا با هر وجودی، فردی برای آن نوع مجرد محقق می‌شود.

فیه: أنا نختار أن الكثرة بعرضي مفارق، هو الوجود الخارجي فإن الوجود الخارجي عرضي للماهية، غير لازم لها، لإمكان كونها معدومة في الخارج - و تتكثر أفراد الماهية بكثرة الوجودات العارضة لها. ولا حاجة في التكاثر إلى أكثر من الوجود بعد ما كان كل وجود متشخصاً بنفس ذاته (فياضی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱۸، تعلیقه ۲۰).

حاصل آنکه استدلال گذشته توان اثبات انحصار انواع عقول در یک فرد را ندارد، و با استناد به این استدلال نمی‌توان تکثر افراد را در باب عقول نفی کرد؛ بلکه نوع مجرد نیز می‌تواند افراد کثیر داشته باشد. نتیجه این سخن در بحث ما، آن است که انقلاب ذاتی یک انسان از نفس به عقل فعال، مستلزم تکثیر افراد عقل فعال است و با انتقال هر فرد انسانی از نشئه ماده به نشئه تجرد، فردی بر افراد عالم عقول افزوده می‌شود. با پذیرش این مسئله، دیگر ابهامی در وادی انقلاب نفس به عقل باقی نمی‌ماند.

نکته نهایی آنکه هرچند در کلام صدرالمتألهین گذشت که کمال نهایی نفس انسانی را به اتحاد آن با عقل فعال و به تعبیر روشن‌تر تبدل آن به عقل فعال دانست؛ ولی این مرتبه از کمال، واپسین پله صعود نفس آدمی نیست؛ زیرا به اعتقاد وی، کمال نهایی انسان در وصول به مرتبه فنا فی الله است که در دیگر کلماتش از آن بحث کرده است.

### نتیجه‌گیری

هرچند ابن‌سینا و قاطبه فلاسفه اسلامی تا صدرالمتألهین، دیدگاه اتحاد نفس با عقل فعال فروریوس را نادرست می‌دانستند، صدرالمتألهین به مدد مبانی مستحکم حکمت متعالیه، پس از پاسخ به اشکالات ایشان، توانست تبیینی روشن از این مسئله به دست دهد. وی در موضع نخست، ادراک عقلی را به اتحاد نفس آدمی با عقل فعال دانسته است، اما به اعتقاد نگارنده استدلال صدرالمتألهین در اینجا ناتمام است. با این حال موضع دیگر اتحاد نفس با عقل فعال در دیدگاه صدرالمتألهین این بود که نفس بر اثر حرکت جوهری اشتدادی و پس از پشت‌سر نهادن مراتب تکامل خود، تبدیل به عقل می‌گردد. این تفسیر از اتحاد نفس با عقل فاعل پذیرفتنی است. با این حال، مسئله عدم کثرت عددی عقول در یک مرتبه وجودی در کلام صدرالمتألهین از سویی گرفتار ابهام است، و از سوی دیگر، مبنای آن، وحدت فردی انواع مجرد است که به اعتقاد نگارنده خدشه‌پذیر می‌باشد.

## منابع .....

- آشتیانی، میرزاهمدی، ۱۳۷۲، *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۶۴، *النجاه فی الحکمة المنطقية و الطبيعة و الالهية*، چ دوم، تهران، المكتبة الرضوية.
- ، ۱۳۷۵، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.
- ، ۱۳۷۵، *الإشارات و التنبيهات*، قم، البلاغ.
- ، ۱۳۷۶، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.
- بهمیناربن مرزبان، ۱۳۴۹، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- سبزواری، ملّاهادی، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم فی المفتتح و المختتم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- ، بی‌تا، *تعلیقات علی الشواهد الربوبية*، تعلیق، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی.
- ، ۱۴۲۲ق، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، (التلویحات اللوحية و العرشية)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، ج ۱ (المشارع و المطارحات)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، ج ۲ (حکمة الاشراق)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، ج ۲ (قصة الغربية الغربية)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۴، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۰، *شرح حکمة الاشراق سهروردی*، تحقیق عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مگگیل.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۲، *المسائل القدسية* (در ضمن رسائل فلسفی)، تعلیق، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین

آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد.

- \_\_\_\_. ۱۳۶۳، **کتاب المشاعر**، ترجمة بديع الملك ميرزا عمادالدوله و ترجمه و مقدمه و تعليقات فرانسوى از هانرى كرين، ج دوم، تهران، كتابخانه طهورى.
- \_\_\_\_. ۱۴۱۰ق، **الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة**، ج چهارم، بيروت، دار احياء التراث العربى.
- \_\_\_\_. ۱۳۷۵، **اتحاد العاقل و المعقول** (در ضمن مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين)، تحقيق و تصحيح حامد ناجى، تهران، حكمت.
- \_\_\_\_. ۱۳۷۵، **الشواهد الربوبية** (در ضمن مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين)، تحقيق و تصحيح حامد ناجى، تهران، حكمت.
- \_\_\_\_. ۱۴۱۹ق، **مفاتيح الغيب**، مقدمة محمد خواجهوى، بيروت، مؤسسة التاريخ العربى.
- \_\_\_\_. ۱۳۷۹، **تفسير القرآن الكريم**، تصحيح محمد خواجهوى، ج سوم، قم، بيدار.
- \_\_\_\_. ۱۳۸۰، **المبدأ و المعاد**، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ج سوم، قم، دفتر تبليغات اسلامى.
- \_\_\_\_. ۱۳۸۱، **رسالة سه اصل**، تصحيح سيد حسين نصر، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر.
- \_\_\_\_. ۱۳۸۲، **شرح و تعليقه صدر المتألهين بر الهيات شفا**، تصحيح، تعليق و مقدمه نجفقللى حبيبي، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر.
- \_\_\_\_. ۱۳۸۳، **شرح اصول الكافى**، تصحيح محمد خواجهوى، ج دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى.
- \_\_\_\_. بي تا الف، **شرح حكمة الاشراق** (به همراه تعليقات صدر المتألهين)، بي جا، بي نا.
- \_\_\_\_. بي تا ب، **الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية**، تعليق، تصحيح و تقديم سيد جلال الدين آشتياني، بيروت، مؤسسة التاريخ العربى.
- \_\_\_\_. بي تا ج، **كتاب العرشية**، ترجمة غلامحسين آهني، اصفهان، مهديوى.
- طباطبائى، سيد محمد حسين، ۱۴۱۶ق، **نهاية الحكمة**، ج دوازدهم، قم، جامعه مدرسین.
- عبداللهى، مهدى، ۱۳۹۰، **كمال نهايى انسان و راه تحصيل آن از دیدگاه فيلسوفان اسلامى**، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى رحمته.
- فخررازى، محمد بن عمر، ۱۴۱۰ق، **المباحث المشرقية فى علم الإلهيات و الطبيعيات**، تحقيق محمد المعتمص بالله البغدادى، بيروت، دارالكتاب العربى.
- فياضى، غلامرضا، ۱۳۷۸، **تعليقات بر نهاية الحكمة**، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى رحمته.
- ميرداماد، ۱۳۷۴، **القيسات**، به اهتمام مهدى محقق، تهران، دانشگاه تهران.