

جستارهایی در فلسفه و کلام، سال چهل و نهم، شماره پیاپی ۹۸  
بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۷۲-۵۳

## اتحاد عاقل و معقول از دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا\*

محمد سالاری<sup>۱</sup>

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (پدیس بین الملل)

Email: mo\_salari2007@yahoo.com

دکتر جهانگیر مسعودی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: Masoudi-g@um.ac.ir

سید ابوالفضل حسینی

عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور

Email: a.hoseini91@gmail.com

### چکیده

اتحاد عاقل و معقول تلاشی است در راستای تبیین نحوه رابطه علم با عالم و کیفیت ادراک که به واسطه آن اشکالات معروف وجود ذهنی دفع می‌شوند. با قبول این نظریه اشکال جوهر و عرض بودن شیء واحد و صدق دو مقوله بر یک شیء که به قول حکیم سبزواری عقل‌ها را سرگردان کرده، مطرح نخواهد شد؛ مدعای ملاصدرا در نظریه اتحاد این است که هر وجود معقولی، عاقل نیز هست، بلکه هر صورتی که در نفس ناطقه آدمی حاصل گردد، خواه معقول و خواه محسوس، با مدرک خود یکی است. اتحادی که ابن سینا بر ابطال آن برهان اقامه نموده است مربوط به دو موجودی است که قبل از اتحاد در عرض هم بالفعل موجود و متصل باشند (و تغایر آن دو، حقیقی باشد نه تحلیلی عقلی). صدرا نیز چنین اتحادی را به همان دلیلی که ابن سینا بیان نموده است پذیرفتنی نمی‌داند. در اتحاد عاقل و معقول، در بحث از علم نفس به غیر، فلاسفه اختلاف دارند، در عین حال که همگی اتفاق دارند که هر موجود مجرد قائم بذات، نسبت به خود، عقل و عاقل و معقول است. هیچ یک از حکمای اسلامی در علم مجرد به ذات خود، منکر اتحاد نیست، زیرا در این مورد، صورت ذهنی وجود ندارد تا صورت ذهنی، عارض بر نفس و نه عین آن باشد. آنچه مورد تردید بحث است مربوط به ادراک به غیر است. در حقیقت اینجا یک جوهر است که به اعتباری عاقل، به اعتباری عقل و به اعتباری دیگر معقول است. در واقع، اینجا وحدت است نه اتحاد.

**کلیدواژه‌ها:** اتحاد، عاقل، معقول، عالم و معلوم، نفس، ادراک.

\* تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۸/۰۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۲/۰۶.

۱. نویسنده مسئول

## مقدمه

پیشینیان علم را یا صور ذهنی (کیفیت نفسانی) می‌دانستند یا اضافه مقولی بین عالم و معلوم خارجی. فرآیند ادراک حاصل تعامل مدرک، مدرک و ادراک است. نظریه «اتحاد عاقل و معقول»، ناظر به رابطه ادراک با عالم است. فیلسوفان عمدتاً از منظر هستی‌شناسی به این مسأله نگاه کرده‌اند و پس از تبیین جایگاه وجودشناختی علم، عالم و معلوم، به بررسی دو نسبتی که میان این عوامل وجود دارد، پرداخته‌اند. در واقع «اتحاد عالم و معلوم» بیانگر نسبت میان عالم با علم است.

هدف از طرح مبحث اتحاد عاقل و معقول این است که اتحاد عاقل و معقول تلاشی است در راستای تبیین نحوه رابطه علم و عالم و کیفیت ادراک که به واسطه آن اشکالات معروف وجود ذهنی دفع می‌شوند (اسفار، ۳/۳۱۷). با قبول این نظریه اشکال جوهر و عرض بودن شیء واحد و صدق دو مقوله بر یک شیء که عقل‌ها را سرگردان کرده (شرح منظومه حکمت، ۶۰) مطرح نخواهد شد؛ زیرا بنابر این نظریه، صور ذهنی عارض بر نفس نیستند تا کیف نفسانی باشند بلکه آن‌ها با جوهر نفس متحد هستند؛ ماهیت صورتی که به ذهن می‌آید به حمل اولی ذاتی در تحت یکی از مقولات است اما به حمل شایع صنایع موجود به وجود نفس است. نسبت نفس با معقولات و صور علمی چه نسبتی است؟ آیا این نسبت همانند نسبت جوهر به اعراض است؛ یعنی نفس ذاتاً جوهر و دارای قوایی است که آلات نفس به شمار می‌روند و سپس نفس بوسیله این قوا صور علمی و ادراکی را برای خود کسب می‌کند؟ آیا در این صورت صور علمی، اعراض نفسانی محسوب می‌شوند؟ یا اینکه نفس با معقولات و صور ادراکی خود متحد است؟ بصورت اجمال در پاسخ به سؤالات فوق می‌توان گفت: نفس حقیقتی ذومراتب است که جوهر ذات آن با قوای نفسانی تباینی ندارد و با مجموع قوای نفسانی یکی است و در نتیجه نسبت هر قوه به صورت ادراکی مانند نسبت ماده به صورت است؛ نفس یک امر متحصل و تام‌التحصل نیست که عرضی را بپذیرد بلکه با پذیرفتن هر صورت مدرک در هر مرتبه از مراتب ادراکی، در مسیر تکاملی خویش عین آن صورت می‌شود، مثل نطفه که مرحله به مرحله کامل‌تر می‌شود. نفس هنگام تعقل این‌گونه نیست که بگوییم «دارای این معلوم» می‌شود بلکه «او» می‌شود.

## مفهوم شناسی اتحاد

معنای لغوی «اتحاد» یکی شدن و یگانه گشتن دو شیء مختلف است. به تعبیر صدرای اتحاد بین اشیاء عبارت از آن است که اشیایی که از یک جهت متکثرند از جهت دیگر واحد باشند. در اصطلاح فلسفی، اتحاد انحای مختلف دارد و بر معانی (مصادیق) متعددی اطلاق می‌شود (صلیبیا، فرهنگ فلسفی، ۱۱۳):

۱- اتحاد ماهیت عاقل با ماهیت معقول بالذات. ۲- اتحاد ماهیت عاقل با وجود معقول بالذات. ۳- اتحاد وجود عاقل با ماهیت معقول بالذات. ۴- اتحاد وجود عاقل با وجود معقول بالذات. تنها فرض معقول، فرض چهارم است و مراد قائلان به اتحاد عاقل و معقول همین فرض است.

### انواع اتحاد در وجود

اتحاد چیزی با چیز دیگر به چند صورت قابل تصور است: (صدرا، اسفار، ۳۲۵-۳۲۴)

- ۱- اتحاد مفاهیم متعدد در وجودی واحد.
- ۲- اتحاد دو شیء متحقق بالفعل که در عرض یکدیگر واقع اند، این نوع از اتحاد، امکان پذیر نیست.
- ۳- اتحاد جوهر و عرض، بر اساس تفسیر خاص صدرا از رابطه جوهر و عرض، اتحاد آن دو ممکن است، زیرا وی عرض را از مراتب و شئون جوهر می داند؛ اما حکمای مشائی وجود عرض را بیرون از حیطه وجود جوهر و ترکیب آن دو را انضمامی می دانند.
- ۴- اتحاد دو امر که یکی بالقوه و ناقص باشد و به واسطه دیگری به فعلیت و کمال برسد؛ چنانکه در اثر حرکت جوهری قوه به فعلیت می رسد؛ مانند اتحاد ماده و صورت که ماده بالقوه است و فعلیتی ندارد مگر به صورت؛ توضیح اینکه گونه ترکیب ماده و صورت، مورد اختلاف است و به اعتقاد صدرا، تغایر ماده و صورت، تحلیلی عقلی است و منشأ انتزاع آن ها مراتب ناقص و کامل شیء واحد متصل است.
- ۵- اتحاد چند ماده در سایه صورت واحد. برای این نوع اتحاد غالبه اتحاد عناصر تشکیل دهنده گیاه و حیوان در سایه صورت نباتی و حیوانی را مثال می زند (صدرا، اسفار، چاپ سنگی، ۲۱۱).
- ۶- اتحاد دو معلول در یک علت؛ اتحاد دو معلولی که از علت مفیض واحدی صادر می شوند.
- ۷- اتحاد علت هستی بخش با معلول خود (اتحاد حقیقت و رقیقت) در این نوع اتحاد، معلول عین ربط به علت است.

### مشابهت اتحاد عالم و معلوم به اتحاد ماده و صورت

منظور صدرا از اتحاد عالم با معلوم، همین نوع از اتحاد است؛ چنانکه از برخی از اقوال وی به دست می آید، وی می گوید: نفس که در ابتدا ناقص بود، در اثر حضور صورت های علمی به فعلیت و کمال می رسد و هر صورتی که با آن متحد می گردد، در واقع «آن» می شود نه اینکه نفس دارای آن صورت یا معلوم گردد. مانند نطفه که انسان می شود نه اینکه نطفه دارای انسان باشد. منظور این است که نطفه در اثر حرکت جوهری و به واسطه صورت انسانی کمال می یابد و به انسانیت متحول می شود.

پس این‌گونه نیست که نسبت صورت‌های ادراکی به نفس مانند نسبت عرض به موضوع باشد که هر دو وجودی فی نفسه داشته باشند (نظر فیلسوفان مکتب مشاء همین است)؛ بلکه نسبت صورت به ماده و خروج نفس از قوه به فعلیت، همان حصول صورت‌های ادراکی برای آن است و معنای اینکه عاقل، یا مدرک با معقول یا مدرک متحد می‌شود این است که وجود ناقص به کامل تحول یافته است. (صدر، الشواهد الربوبیه، ۲۴۳؛ همو، اسفار، ۲/۳۱۹-۳۲۱)

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

بدین ترتیب معلوم یا علم برای نفس کمال اول به حساب می‌آید و نه به اعتقاد فیلسوفان مکتب مشاء، کمال ثانی. به همین دلیل است که می‌گوید نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است (همان، ۸/۳۴۷؛ صدر، عرشیه، ۲۳۵).

### اتحاد موردنظر در نظریه اتحاد عاقل و معقول

اتحاد مورد نظر صدر در نظریه اتحاد عاقل و معقول، در آغاز فرآیند شناخت که جنبه انفعالی نفس صبغه غالب آن است، از نوع اتحاد ماده و صورت است (گونه چهارم که تغایر آن دو، تحلیلی عقلی باشد) و در مرحله فاعلیت نفس، این اتحاد از نوع اتحاد حقیقت و رقیقت (گونه هفتم) است (صدر، اسفار، ۳/۳۲۴-۳۲۵؛ همان، چاپ سنگی، ۲۱۱-۲۱۲).

اتحادی که ابن سینا بر ابطال آن برهان اقامه نموده است مربوط به دو موجودی است که قبل از اتحاد در عرض هم بالفعل موجود و متحصل باشند (و تغایر آن دو، حقیقی باشد نه تحلیلی عقلی). صدر نیز چنین اتحادی را به همان دلیلی که ابن سینا بیان نموده است پذیرفتنی نمی‌داند. (صدر، اسفار، ۳/۳۲۴-۳۲۵)

اتحاد قابل قبول مربوط به دو امری است که یکی متحصل و دیگری لامتحصل باشد؛ مانند اتحاد وجود و ماهیت. یا اتحاد دو امری که هر دو لامتحصل باشند و تحقق اتحاد در این مورد، به واسطه یک امر متحصل صورت گیرد؛ مانند دو عنوان انتزاعی از امر واحد که هر دو موجود به وجود منشأ انتزاع خود هستند. مانند همه مفاهیمی که از نبات و جماد و حیوان انتزاع می‌شود، این مفهوم از انسان نیز انتزاع می‌شود و همه آن‌ها موجود به وجود انسان است.

اتحاد امور متحصل، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که میان آن‌ها رابطه طولی برقرار باشد و همه

آن‌ها مراتب اتصالی شیء واحد به شمار آیند؛ مانند صور متراکبه (صدرا، اسفار، ۳۲۷/۵-۳۲۸). به دلیل این که مخالفان نظریه اتحاد عاقل و معقول تصویری از نفس و قوای آن ارائه می‌دهند و قائل‌اند به این که نفس آدمی از آغاز، جوهر کاملی است که به واسطه ادراکات، ذات آن تغییر نمی‌کند و این نظر با آنچه صدرا بیان کرده متفاوت است. بنابر این لازم است به نظر ملاصدرا و ابن سینا در باب نفس و بدن و حدوث نفس پردازیم تا پاسخ مخالفان با طرح این نظر روشن شود.

### نظریه ملاصدرا درباره نفس و بدن

نظریه صدرا درباره پیدایش نفس و رابطه آن با بدن و با قوای نفسانی این است که نفس محصول حرکت جوهری بدن است و در حدوث و پیدایش خود مادی و جسمانی و در بقا و استمرار وجود، روحانی است. صدرا معتقد است که بدن در اثر حرکت جوهری استکمالی و (یا به عبارت دیگر، همان حدوث و زوال مستمر)، هر لحظه صورتی کامل‌تر به خود می‌گیرد و کمال بر کمال می‌افزاید تا به مرحله‌ای می‌رسد که کمال بعدی آن دیگر جسمانی و مادی نیست، بلکه روحانی و معنوی است. بدن در سیر تکاملی خود تبدیل به روح می‌شود؛ یک چیز در حرکات خودش از دنیای سه بعدی و چهار بعدی حرکت می‌کند و به دنیای بی‌بعدی می‌رسد (مطهری، مقالات فلسفی، ۱۱۷/۳-۱۱۸).

از این رو رابطه روح و بدن، رابطه قوه و فعل است. بدن قوه روح و روح فعلیت بدن است؛ روح و بدن دو مرتبه از یک وجودند؛ وجود انسان، وجود واحد ذومراتب است؛ پایین‌ترین مرتبه آن جسم و بالاترین مرتبه آن روح مجرد است.

اگر نفس از آغاز حدوث، جوهری تام باشد، ماده دانستن آن برای صور معقوله و استکمال آن در اثر اتحاد با آن صورت‌ها (چنان‌که مدعای نظریه اتحاد عاقل و معقول است) نامعقول خواهد بود. بدین سبب حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن از مبادی نظریه اتحاد عاقل و معقول است.

از نظر صدرا نه تنها قوای نفس از نفس جدا نیستند، بلکه از مراتب و شئون آن هستند. نفس ذات واحدی است که جنبه‌های متعدد دارد. (النفس فی وحدتها کل القوی) یعنی نفس به منزله تنه درخت و قوا، به منزله شاخه‌های آن نیست، به طوری که اگر همه شاخه‌ها قطع شود، باز هم تنه درخت باشد؛ بلکه ارتباط آن‌ها به گونه‌ای است که اگر قوای نفس را از او بگیریم، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند (مطهری، شرح منظومه، ۸۶/۱).

مطابق این نظریه، نفس از ابتدای امر جوهری کامل نیست، بلکه همواره سیر استکمالی دارد. کمالات نفس، موهون اتحادش با صور ادراکی است. به این معنا که نفس در مرتبه حس به منزله ماده نسبت به صور

حسی؛ در مرتبه خیال به منزله ماده نسبت به صور خیالی، و در مرتبه عقل به منزله ماده نسبت به صور عقلانی است.

تصویری که مخالفان نظریه اتحاد عاقل و معقول از نفس و قوای آن ارائه می‌دهند با آنچه بیان شد متفاوت است (ابن سینا، اشارات، نمط ۳، فصل ۶). از نظر آنان، نفس آدمی از آغاز، جوهر کاملی است که به واسطه ادراکات، ذات آن تغییر نمی‌کند. آنچه در اثر علم و ادراک بر آن افزوده می‌شود، اعراضی است که برای نفس کمال ثانوی به شمار می‌آید. قوای ادراکی نیز به منزله ابزار است که نفس برای انجام عمل ادراک آن‌ها را استخدام می‌نماید و وجود آن‌ها از وجود نفس جداست.

### نظریه ابن سینا در باره حدوث نفس و نقد صدرا بر آن

ابن سینا نفس آدمی را روحانیة الحدوث می‌داند؛ نفس انسانی که از ماه چهارم به جنین تعلق می‌گیرد موجودی مجرد و عقلانی است (ابن سینا، شفا، مقاله ۵، نص ۳). اما نقد صدرا المتألهین بر این نظریه ابن سینا این است که صدرا تعلق چنین موجود مجردی را به بدن که امری مادی است، ممکن نمی‌داند (صدرا، اسفار، ۳/۳۳۰).

این مطلب که مراد از معقول در اتحاد عاقل و معقول چیست؛ این است که واژه «معقول» به دو معنا استعمال می‌شود:

۱- صورت علمی و عقلی یا همان صورت مجردة ذهنی ۲- محکمی عنه علم بطور کلی که اعم از معقول به معنای اول و غیر آن، یعنی مدلول و صورت خارجی، است.

اگر معنای اول مراد باشد، غالباً معقول را با قید بالذات به کار می‌برند و برای اشاره به معنای دوم تعبیر معقول بالعرض را به کار می‌برند. در مبحث اتحاد عاقل و معقول، معنای اول، مورد نظر است؛ منظور از معقول و معلوم که با عالم متحد است، معلوم بالعرض یا صورت قائم به ماده خارجی نیست، بلکه معلوم بالذات یا صورت علمی است.

به نظر صدرا اصلاً امکان ندارد که علم به آن تعلق گیرد؛ چه رسد به اینکه با عالم اتحاد وجودی داشته باشد. معقول یا معلوم بالذات، صورت علمی مجرد نزد نفس است که ربطی به عالم ماده ندارد، هرچند که حاکی از آن است و به عقیده صدرا در ماهیت با شیء خارجی یکی است (صدرا، مفاتیح الغیب، ۱۰۹). چون منظور از معلوم در این بحث، معلوم بالذات است، علم و معلوم دو شیء جداگانه نیستند و همان‌گونه که در مسأله تصور و تصدیق آمده، اتحاد علم و معلوم بالذات از قبیل اتحاد وجود و ماهیت است که گرچه حقیقتاً یکی هستند ولی با تحلیل ذهنی می‌توان آن دورا از یکدیگر جدا کرد (صدرا، تصور و تصدیق، ۳).

نکته مهم اینکه باید توجه داشته باشیم که اتحاد عاقل و معقول در علم حضوری مورد اتفاق همه حکیمان است و از محل نزاع خارج است و بحث اتحاد عاقل و معقول در علم حصولی است که مورد اختلاف است. دیگر اینکه اگرچه در عنوان نظریه، واژه معقول به کار رفته است، ولی به تصریح صدرا، اتحاد مورد نظر در این نظریه شامل همه انواع مفاهیم حسی، خیالی و عقلی می‌شود.

مبحث اتحاد عاقل و معقول در آثار صدرا رساله مستقلی تحت عنوان «فی اتحاد العاقل و المعقول» دارد (مبدأ و معاد، تصحیح آشتیانی، ۸۷ - ۷۸).

آنچه به عنوان نظریه اتحاد عاقل و معقول در کتب فلسفی قبل از صدرا منعکس شده، تنها بخشی از نظریه صدرا در این رابطه است. این مسئله تا قبل از صدرا منحصر در ادراک عقلی بود اما صدرا آن را به همه ادراکات انسانی تعمیم می‌دهد؛ در فلسفه صدرا فقط عاقل با صورت معقول متحد نیست بلکه حس نیز با صورت محسوس و خیال نیز با صورت خیالی متحد هستند (عرشیه، ۲۲۷؛ شرح مشاعر، ۲۳۹).

براساس نظر صدرا اتحاد عاقل با معقول سبب استکمال و اشتداد وجودی نفس می‌شود؛ نفس با پذیرش هر صورت ادراکی در هر مرتبه از مراتب ادراک، عین آن صورت می‌شود و به آن صورت مستکمل می‌گردد. گویی صور علمی و دانش، خشت و گل عمارت جان انسانی است و کاخ رفیع انسانیت را حصول صور علمی به تدریج بنیان می‌نهد. هرچه انسان در مقام علم بالاتر رود، روح او قوی‌تر و کامل‌تر می‌گردد. به گفته صدرا، کسی قبل از او نتوانسته است به عمق این مطلب برسد و او اولین کسی است که این مطلب برایش منقح گشته است (اسفار، ۳/۳۱۲-۳۱۳).

برخی بر صدرا خرده گرفته که قول به اتحاد عاقل و معقول در میان عرفای مسلمان سابقه داشته است. حکیم سبزواری در شرح خود بر مثنوی این ابیات مولانا را بیانگر نظریه مذکور می‌داند: (شرح مثنوی، ۱/۲۴۱)

ای برادر تو همه اندیشه‌ای ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای

گر گل است اندیشه تو، گلشنی ور بود خاری تو هیمة گلخنی

سید ابوالحسن رفیعی قزوینی نیز معتقد است که این بحث در کتاب «مصباح الانس» که از کتب عرفانی است، بیان شده است (اتحاد عاقل به معقول، ۶). استاد حسن‌زاده آملی نیز مواردی را بیان می‌کند که عبارات عرفا، ناظر بر اتحاد عاقل و معقول است (دروس اتحاد عاقل به معقول، ۲۹۹-۳۱۷). اما دکتر حائری یزدی معتقد است که اتحاد مورد نظر عرفا به معنای فنا و استهلاك است و ربطی به اتحاد مورد نظر صدرا ندارد (کاوش‌های عقل نظری، ۱۵۵).

ترجمه عبارت کتاب مصباح الانس که مورد استناد رفیعی قزوینی است: بدان که حصول علم به یک

شئی - به هر صورت - و کمال شناخت آن مبتنی بر اتحاد با آن معلوم است و اتحاد با یک شئی مبتنی است بر زوال تمامی آنچه که عالم به واسطه آن‌ها از معلوم متمایز است. همانا در وجود شئی‌ای نیست مگر آنکه بین او و سایر اشیاء یک امر حقیقی الهی مشترک است و چیز دیگری نیز در هر شئی وجود دارد که متقاضی تمایز آن از دیگران است. این مطلب در مسلک تحقیق و در نزد محققان ثابت و تردیدی در آن وجود ندارد (مصباح الانس، ۸۲).

اصل این عبارت از کتاب «النفحات الالهیه» اثر صدرالدین قونوی است (النفحات الالهیه، ۳۲) که توسط حمزه بن فناری در کتاب «مصباح الانس» نقل شده است. آنچه از این عبارت می‌توان دریافت این است که برای علم به شئی باید اتحادی بین عالم و معلوم برقرار باشد. البته معلوم نیست که در نظر عرفا، این اتحاد به جمیع مدرکات تعمیم یافته و یا صرفاً در ادراک عقلی پذیرفته شده است. چون نظریه اتحاد عاقل و معقول در نزد صدرا به همه ادراکات تسری می‌یابد باید نام آن را «اتحاد مدرک و مدرک و یا اتحاد عالم و معلوم» نهاد و از جهت شرافت معقولات به این نام خوانده‌اند (دروس اتحاد عاقل و معقول، ۱۴-۱۵). علامه طباطبایی نیز عنوان آن را «اتحاد عالم و معلوم» نهاده‌اند (نهایه الحکمه، ۴/ ۹۳۵). بیش‌تر اصحاب حکمت متعالیه نظریه اتحاد عاقل و معقول را با تعمیم آن به جمیع ادراکات پذیرفته و بر آن برهان اقامه کرده‌اند.

### مبانی اتحاد عاقل و معقول

- باید توجه داشت که پذیرش نظریه اتحاد، مبتنی بر پذیرش تعدادی از مسائل فلسفه صدرایی است. ملاصدرا اصولی برای پذیرش این نظریه ارائه کرده است که عبارت‌اند از:
- ۱- اصالت وجود و اعتباریت ماهیت.
  - ۲- تشکیک در حقیقت وجود: پذیرش این اصل نقش مهمی در پذیرش نظریه اتحاد عاقل و معقول دارد، زیرا در این نظریه، نفس با پذیرش صور معقول مستکمل می‌شود و اشتداد وجودی پیدا می‌کند. این مطلب با پذیرش تشکیک در وجود قابل توجیه است.
  - ۳- وحدت نفس با قوای آن؛ نفس حقیقتی ذومراتب است. قوای ادراکی انسان که عبارت‌اند از حس، خیال و عقل مراتب نفس انسانی است. نحوه ارتباط میان این قوا و نفس به صورتی است که اگر آن‌ها را از نفس بگیریم، چیزی به نام نفس باقی نمی‌ماند «النفس فی وحدت‌ها کل القوی».
  - ۴- اشتداد و استکمال نفس.
  - ۵- تقسیم وجود به رابط و مستقل.



- ۶- اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت نه انضمامی بودن.
- ۷- حرکت جوهری.
- ۸- حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس.
- ۹- اتحادی بودن رابطه علت و معلول (حمل حقیقت و رقیقت).
- ۱۰- ملاک علم حضور است و ملاک حضور تجرد.
- ۱۱- قیام صدور صوری صور علمی به نفس (فاعلیت نفس نسبت به صور).
- ۱۲- جواز انتزاع مفاهیم متعدد از مصداق واحد.
- ۱۳- فعال بودن نفس نسبت به معلومات خود.
- ۱۴- واحد شخصی بودن هیولی.
- ۱۵- حرکت در جوهر را واسطه ربط حادث به قدیم دانستن.
- ۱۶- علاوه بر حدوث ذاتی برای عالم جسم و جسمانی حدوث زمانی نیز قائل بودن.
- ۱۷- اعتقاد به اینکه علم مطلقاً حضوری است.
- ۱۸- از سنخ وجود و نور بودن علم.
- ۱۹- اعتقاد به تجرد برزخی خیال و تجرد عقلانی نفس.
- ۲۰- اتحاد علت و معلول به نحو حقیقت و رقیقت.
- ۲۱- کل القوی بودن نفس ناطقه.
- ۲۲- سلوک اشیاء به طرف مبادی خود.
- ۲۳- شیء واحد در سلوک تدریجی ممکن است جامع کمالات مختلف و منشأ انتزاع معانی و مفاهیم متعدد شود.
- ۲۴- شیء در سلوک تدریجی و استکمال جوهری فعلیت بر فعلیت می‌افزاید و هر صورتی زمینه و ماده صورت بعدی است (لبس بعد لبس نه خلع و لبس).
- ۲۵- اینکه ملاک فعلیت و تجرد نفس ادراکات آن است. (آشتیانی، ۹۹-۹۸؛ حسن‌زاده آملی، ۳۲-۳۱)
- ملاصدرا در کتاب اسفار، این امور را به عنوان مبانی اتحاد آورده است (اسفار، ۳/ ۳۲۴-۳۲۵ و ۳۳۰-۳۳۱).
- مهم‌ترین دلایل اتحاد عالم و معلوم
- ۱- برهان تضایف.

- ۲- تشبیه رابطه نفس و صورت‌های علمی با رابطه ماده و صورت.
- ۳- حرکت جوهری (تکامل و اشتداد نفس به واسطه حرکت جوهری).
- ۴- وحدت ذهن و ذهنی و تشبیه آن با وحدت عین و عینی (از حکیم سبزواری).
- ۵- فقدان حجاب بین عالم و معلوم بالذات.
- از نظر حکمت متعالیه، هر معلوم بالذات و هر عالمی مجرد است و چون حجابی میان آن دو نیست، با هم اتحاد وجودی می‌یابد. به تعبیر دیگر، چون هر معلومی مجرد است و هر مجردی ذاتاً عاقل است، پس در اینجا معلوم و عالم یکی هستند.
- ۶- نور بودن عالم و معلوم.
- چون عاقل و معقول هر دو از سنخ نور معنوی هستند، وقتی به هم برسند، امتیاز و جدایی از میان آن‌ها برود و هر دو یکی شوند؛ چنانکه در دو نور حسی ظاهری این اتحاد واضح است که چون دو چراغ در یک مکان گذارند جسم آن عبور کنیم و شعاع هر دو را بنگریم تصور مغایرت بین دو شعاع ممکن نیست» (رفیعی قزوینی، ۱۲).
- ده چراغ آر حاضر آری در مکان هر یکی باشد به صورت غیر آن  
 فرق نتوان کرد نور هر یکی چون به نورش روی آری بی شکی (مولوی)
- ۷- خالق و موجد بودن نفس برای صورت‌های ادراکی (خیالی و حسی).
- الف: معطی شیئی نمی‌تواند فاقد آن باشد، پس این صورت‌های علمی عین وجود آن هستند.
- ب: با آن‌ها اضافه اشراقیه و معیت قیومیه دارد و چون این ادراک‌ها معلول آن هستند، وجودشان عین ربط و تعلق به آن است و وجود نفسی آن‌ها عین وجود رابطی و تعلقشان به نفس است و فرق آن‌ها با عرض در این است که عرض، وجود فی نفسه دارد؛ منتهی این وجود فی نفسه عین وجود نفس است که علت انشاء آن‌هاست. هر صورت صادر شده از فاعل برای آن حاصل است بلکه حصول فی نفسه آن همان حصولش برای فاعلش است و شرط حصول چیزی برای چیز دیگر این نیست که در آن حلول یافته باشد و وصف آن باشد (صدر، اسفار، ۱/ ۲۶۵).
- مهم‌ترین دلیل مورد توجه صدر، «برهان تضایف» است (شرح رساله المشاء، ۲۳۹-۲۴۶).
- برهان تضایف در بیان صدر مبتنی بر چند اصل است:
- اصل اول: صورت‌های فعلیه که فعلیت اشیاء را تشکیل می‌دهند، دو گونه‌اند: ۱- صورت فعلی که قائم به ماده و مکان است. ۲- صورت فعلی که از ماده و مکان و لوازم آن مجرد است. صورت فعلیه‌ای که مجرد از ماده است، همواره معقول بالذات است. اما دسته دیگر از صور هرگز معقول نبوده و اتصاف آن‌ها به

معقولیت (معلوم بودن) بالعرض می‌باشد.

بنابراین معقول بر دو نوع است: ۱- معقول بالذات که قائم به ذهن است (صورت عقلی مجرد) ۲- معقول بالعرض که قائم به ماده است (صورت شیء در جهان خارج) اصل دوم: حکما اتفاق نظر دارند که وجود معقول همیشه برای عاقل است؛ وجود فی نفسه صورت معقول، چیزی جز وجود صورت معقول برای عاقل نیست. اصل سوم: صورت معقولی که مجرد از ماده و قائم به ذهن است، همواره معقول بالفعل است، خواه خارج از ذات خود عاقلی داشته باشد یا نداشته باشد. پس حکم معقولیت از معقول بالفعل هرگز قابل انفکاک نیست زیرا حیثیت ذاتش، حیثیت معقولیت است و جز معقولیت عنوان دیگری بر آن صدق نمی‌کند.

اصل چهارم: دو امر متضایف، در وجود با یکدیگر تکافو دارند. اگر یکی از آن‌ها بالقوه باشد، دیگری نیز بالقوه است و اگر یکی از آن دو بالفعل باشد، دیگری نیز بالفعل است. حال با توجه به این مقدمات باید گفت که صورت معلوم در مقام ذات خود معقول بالفعل است. اگر این صورت در مقام ذات خود متصف به معقولیت شود لازم است به ازاء آن عاقلیتی نیز حاصل باشد چون عاقل و معقول متضایفان بوده و بدون همدیگر تحقق ندارند. چون معقولیت در مقام ذات صور علمی است، پس عاقلیت موجود به حکم قاعده تضایف در مرتبه ذات آن صور است. لذا این صور مجرد عاقل و معقول هستند. از طرف دیگر، صور معقول مابین با نفس نیستند چرا که وجود آن‌ها برای خود و برای نفس یکی است و چون فقط یک عاقلیت و معقولیت وجود دارد، اگر نفس به عاقلیت و معقولیت دیگری متصف شود، خلاف فرض خواهد بود. پس باید گفت که نفس هم عاقل است و هم معقول و عاقلیت و معقولیت آن عین عاقلیت و معقولیت صور علمی است (اسفار، ۳/ ۳۱۳-۳۲۱؛ همو، مشاعر، ۲۴۶-۲۵۵)

### موارد کاربرد اتحاد عاقل و معقول

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

دوم: در مقام وحدت در کثرت به این معنی که نور فعلی مدرک بر تمام مدرکات انبساط و اشراق دارد، بدون تجافی از مقام شامخ خود؛ بلکه هر مدرکی با مدرک در مرتبه خود متحد است. بنابراین متخیل در مرتبه خیال و معقول در مرتبه عقل با نفس متحد است. حکیم سبزواری در حاشیه همان کتاب سخن خود را پس می‌گیرد و نظر صدرالمتألهین را تصدیق می‌کند که معقولیتش یکی است (مطهری، شرح مختصر

منظومه، ۱/ ۱۰۰-۱۰۶). بنابراین معقولیت، ذاتی و خودش است و ذاتی شیء با قطع نظر از جمیع اغیار برای آن ثابت و لایتغیر است و این معقولیت مستدعی عاقلیت است و لذا منشأ انتزاع عاقلیت چیزی غیر از همین وجود نوری فعلی نیست (همان، ۱۶۳). درحواشی اسفار آمده است: منظور صدرا تمسک به صرف تضایف نیست؛ بلکه ملاک در این استدلال این است که هیچ وجود و شأنی برای مدرک یا معلوم نیست مگر مدرکیت، زیرا آن وجودی نوری و علمی است و اثبات کرده است که وجود نوری، علم و معلوم است به گونه‌ای که اگر وجود آن با صرف نظر از جمیع اغیارش فرض شود باز وجود آن وجودی نوری و ادراکی است (حسن‌زاده آملی، ۲۵۳).

سوم: بازگشت علم حصولی به حضوری از علامه طباطبایی علامه طباطبایی طرفدار نظریه اتحاد عالم و معلوم است ولی نه مانند اتحاد ماده و صورت، بلکه به نظر او از قبیل اتحاد ناعت و منوع است. اساس نظریه وی آن است که عرض از مراتب جوهر است و اینکه «وجود فی نفسه صورت‌های علمی عین وجود آن‌ها برای عالم است» (صدرا، اسفار، ۳/ ۳۱۴-۳۱۳؛ ۶/ ۳۷۰-۳۶۹). دلیل علامه بر اتحاد عالم و معلوم این است که وجود ناعت با موجود منوع خواه یک شیء و دارای یک مرتبه وجودی باشند؛ مانند علم نفس به خود و خواه دو شیء باشند ولی منوع در مرتبه‌ای از مراتب وجود ناعت باشد، چون علم عبارت است از حصول صورت علمی برای عالم، اگر معلوم حصولی قائم بر نفس (جوهر) باشد وجود آن نفسی است و در عین حال برای عالم است، لازم می‌آید در عین اینکه وجودش فی نفسه است، رابط نیز باشد و به خاطر ضرورت امتناع اینکه وجودی توأمه لنفسه و لغيره باشد، پس عالم با معلوم متحد است (طباطبایی، نهایه الحکمه، ۲۴۰).

چهارم: علم به علم هر آنچه عاقل باشد معقول نیز خواهد بود زیرا هرگاه چیزی، چیز دیگر را تعقل کند، تعقل دیگری نیز رخ می‌دهد و آن این است که شیء عاقل، تعقل خود را نسبت به شیء معقول تعقل می‌کند، زیرا تعقل شیء عاقل نسبت به شیء معقول عبارت است از حصول صورت معقوله نزد عاقل و این حصول که خود نزد عاقل حاصل است هرگز از نظر عاقل پنهان نمی‌ماند. به این ترتیب می‌توان ادعا کرد که هر آنچه عاقل باشد معقول نیز خواهد بود.

پنجم: از حکیم سزواری این است که موجود در خارج و موجود در ذهن دو همزاد هستند و خارج و ذهن با یکدیگر تطابق دارند. همچنان که معنای موجود در خارج این نیست که «خارج» یک چیز است و «موجود» چیز دیگری که در خارج قرار گرفته است، معنای موجود در ذهن هم این نیست که «ذهن» یک چیز و «صورت ذهنی» چیز دیگری است که در ذهن قرار دارد؛ بلکه همان اشیاء موجود در عالم خارج، عین و خارج را تشکیل می‌دهد. از این‌رو همان اشیاء موجود در ذهن (صور علمی)، ذهن را تشکیل

می‌دهند. بنابراین عاقل و ذهن و معقول با یکدیگر متحد بوده و فی الواقع یکی بیش نیستند. وی در تعلیقه بر اسفار آن را برهانی جداگانه می‌داند اما در شرح منظومه، از آن با عنوان «تأیید و شاهد» یاد می‌کند (اسفار، ۳/۳۲۱، حاشیه س؛ شرح منظومه حکمت، ۶۶)

ششم: مصداق عاقل بودن عقل مبدأ اشتقاق، مصداق حقیقی مشتق است لذا مصداق عاقل، خود عقل است. از طرف دیگر، نفس به اعتبار معقول، عقل نامیده می‌شود. حال اگر معقول بالفعل باشد، عقل را «عقل بالفعل» و اگر معقول بالقوه باشد، آن را «عقل بالقوه» می‌نامند. بنابراین معقول، «عقل» است و عاقل نیز «عقل» است، پس عاقل، معقول نیز هست (اسفار، ۳/۳۲۰، حاشیه س). توضیح مطلب عبارتست از: چیزی که در مقام ذات - با قطع نظر از هر چیزی که با ذات آن بیگانه است - معقول بالفعل باشد، به حکم «قاعده تضایف» عاقل بالفعل نیز خواهد بود؛ زیرا بر اساس این قاعده متضایفان در وجود متکافی‌اند، یعنی اگر یکی از آن دو بالقوه باشد، دیگری نیز چنین است و اگر یکی بالفعل باشد دیگری نیز بالفعل است. پس هر موجود معقول بالفعل که در مقام ذات با قطع نظر از هر چیزی معقول است، عاقل بالفعل نیز هست. صدرالمتهلین ادامه می‌دهد که در صورت‌های حسی و خیالی نیز همین گونه است. بر این اساس ایشان رابطه علم و عالم را اتحاد وجودی می‌داند.

هفتم: نور بودن نفس، نفس نوری مجرد از ماده و حی به حیات معنوی است. همچنین علم عقلی نیز نوری مجرد است. بنابراین چون عاقل و معقول هر دو از سنخ نور معنوی هستند، وقتی که به یکدیگر برسند، امتیاز و جدایی آن‌ها از بین می‌رود و هر دو یکی می‌شوند. مرحوم رفیعی قزوینی این مطلب را با عنوان «خطابه» ذکر می‌کند، شاید بدین سبب که گویا این مطلب فقط اثبات کننده اتحاد صورت معقول با نفس است و به دیگر ادراکات تعمیم نمی‌یابد (اتحاد عاقل و معتدل، ۱۲).

هشتم: صدرا در این دلیل، با تکیه بر تجرد صور ادراکی مدعای خویش را بیان می‌کند و می‌گوید: صورت‌های ادراکی بشر مجرد از ماده و لوازم مادی است. هر موجود مجردی خودآگاه است. پس صورت‌های ادراکی آدمی که به خود آگاهی دارند، عالم و عاقل هستند و چون خودشان برای خود معلوم هستند پس معقول و معلوم نیز هستند (صدرا، اسفار، ۳/۳۶۶). از دیدگاه صدرا، نفس در جریان ادراک، امر ثابتی نیست که صور ادراکی همچون تصاویری بر آن نقش ببندد، بلکه نفس، حقیقت پویایی است که هر ادراکی، مرتبه‌ای از مراتب مختلف هستی وی را تشکیل می‌دهد. بر مبنای ملاصدرا، نفس نمی‌تواند امر ثابتی باشد، بلکه حقیقت پویایی است که مراتب مختلف عالم هستی را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد. بنابراین تبدیل صور ادراکی از محسوس به متخیل و سپس معقول، تابع حرکت در جوهر نفس است و این نفس است که از مراتب مادون هستی به تدریج، مجرد شده و با تجرد در هر مرتبه‌ای به مرتبه

بالا تر صعود می‌کند. به عبارت دیگر، نفس و مدرکات نفس با هم از ماده تجرد می‌یابند؛ لذا نفس انسانی در بدو تولد که خالی از ادراکات است با نفس او در هنگام تعقل در سنین بالاتر متفاوت است. صدرا سه مرتبه ادراکی نفس (حسی، خیالی و عقلی) را سه عالم وجودی آن می‌داند که نفس با حرکت جوهری و استکمالی خود، عوالم وجودی حس و خیال را پشت سر گذاشته و به عالم عقل وارد می‌شود.

### دلایل شیخ در ابطال اتحاد عاقل و معقول

دلیل اول: جمعی گمان نموده‌اند که وقتی جوهر عقل، صورت عقلی را درک می‌کند با صورت یکی شده و همان صورت عقلی می‌شود. فرض می‌کنیم که جوهر عاقل (مثلاً انسان) الف (مثلاً شجر) ب را تعقل نمود. بنابر سخن آنان، عاقل (انسان) با عین صورت معقول (شجر) یکی می‌شود. در این وقت آیا جوهر عاقل، وجود پیش از تعقل خود را دارد یا آنکه هستی قبل از تعقلش باطل می‌شود؟ (خواجه طوسی، شرح اشارات، جزء سوم، نمط هفتم، فصل هفتم، ۶۶) وی در فصل هشتم همین کتاب به عبارت «زیاده و تنبیه» بیان دیگری دارد: هنگامی که «الف»، «ب» را تعقل نمود آیا همان حالتی را خواهد داشت که قبلاً داشت، به گونه‌ای که تعقل «ب» و عدم آن برابر باشد، یا اینکه عاقل چیز دیگری می‌شود؟ (ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، ۱/ ۳۸۰) توضیح مطلب این که در دلیل شیخ اینگونه آورده شده و وانمود شده است که با این دلیل، اتحاد دو شیء منحصر در احتمالات است؛ یعنی اصطلاحاً بیان ابن سینا منفصله حقیقیه است؛ زیرا ممکن است طرفین اتحاد، هر دو موجود به یک وجود واحد نباشند. بنابراین اتحاد عاقل با معقول یک احتمال باطلی است.

دلیل دوم: شیخ، بیانی شبیه بیان اول دارد ولی در بیان دوم، عمدتاً بر خود معقولات تکیه می‌کند در حالیکه در بیان اول بر ذات نفس تکیه داشت: اگر نفس به عنوان مثال شجر را درک نمود و با آن متحد گردید و آنگاه حجر را درک کرد، حال چگونه شجر یا حجر متحد می‌گردد و عین آن می‌شود؟ آیا ماهیات عین یکدیگر می‌شوند؟ (ابن سینا، اشارات، جزء سوم، نمط هفتم، ۲۹۵) وی در فصل دهم همین نمط، فروریوس را به سخره می‌گیرد. وی از کتاب فروریوس با عنوان «هو حشف کله» یاد کرده است. مقصود شیخ در این دلیل بر این است که اگر در مقام تعقل صفتی زائل و باطل گردد آن را استحاله گویند، نه اتحاد و اگر صورت جوهریه او باطل گردد، آن را اتحاد نمی‌گویند بلکه کون و فساد نامند.

دلیل سوم: در بیان سوم شیخ در انکار اتحاد حقیقی میان دو چیز می‌گوید: کسی که می‌گوید چیزی چیز دیگری می‌شود، نه به عنوان استحاله از حالی به حال دیگر و نه به عنوان ترکیب با چیزی دیگر به طوری که از آن چیز سومی پدید آید، در این صورت این گفتار یک سخن شعری و نامعقول و تخیل آمیز خواهد بود. زیرا اگر هر یک از آن دو چیز موجود باشد پس آن دو چیز متمایز و جداگانه خواهند بود نه یک چیز و

اگر یکی وجود نداشته باشد چگونه آن معدوم، متحد گردد و اگر هر دو معدوم شده باشند پس یکی با دیگری متحد نشده است بلکه تنها جایز است که گفته شود که آب، هوا شد (ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تبیها، ۱/ ۳۸۴). در این بیان، شیخ به اصل اتحاد پرداخته و می‌گوید اساساً یکی شدن چیزی با چیز دیگر به معنای حقیقی آن تنها و تنها یک معنای منطقی نزد وی بیش ندارد زیرا دو چیز که با هم یکی می‌گردند از سه احتمال خارج نخواهد بود:

الف- هر دو موجود باشند، در این صورت آن دو امر، دو چیز متمایز خواهند بود و میان دو موجود مستقل اتحادی محقق نمی‌گردد.

ب- یکی موجود و دیگری معدوم باشد که خود از دو حال خارج نیست که این دو فرض را هم باطل می‌کند.

ج- دو چیز معدوم یکی گردند، که بدیهی البطلان است.

از عبارات شیخ آشکار می‌گردد که وی اتحاد میان دو شیء را، منحصره از دو طریق جایز می‌داند که بترتیب عبارت‌اند از:

۱- استحاله شیء از یک حالت به حالت دیگر

۲- ترکیب یک شیء با شیء دیگر. هرچه غیر از این باشد از نظر او تخیل شاعرانه است نه تفکر منطقی (ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ۲/ ۴۱۴).

دلیل چهارم: اینکه نفس عاقله همان معقولات می‌گردد از موارد مستحیل در نزد من است و نمی‌دانم مراد از اینکه یک شیء، شیء دیگر می‌شود، یعنی چه، و چگونه چنین چیزی ممکن می‌شود (ابن سینا، الشفاء، طبیعیات، مبحث علم النفس، فن ششم، مقاله پنجم، فصل ششم). شیخ به روایت صدرا، می‌گوید، به عنوان مثال آب از ماده و صورت مائیه تشکیل یافته است. وقتی در اثر حرارت، صورت مائی باطل و به جای آن صورت هوائی متحقق شد، در اینجا اگر بگوییم «صار الماء هواء» این صیوروت معنای صحیحی بوده و معقول است، لکن چنین سخنی درباره نفس گزاف است زیرا نفس بسیط بوده و مرکب از ماده و صورت نیست و اصلاً نفس دارای کون و فساد نیست. آنگاه در ادامه به اقسام صیوروت متصور ممکن در امر بسیط پرداخته و نتیجه می‌گیرد که در بسائط، فرض معقولی در صیوروت یا اتحاد به نظر نمی‌رسد (صدرا، اسفار، ۳/ ۳۴۹). در ادامه می‌گوید صور اشیاء در واقع در نفس حلول نموده و در نتیجه زیور و زینت نفس قرار گرفته و رابطه میان نفس و صور هم شبیه رابطه میان مکان با ذی مکان است. در واقع عقل هیولانی واسطه تزیین نفس به صور است. آنگاه در بیان کیفیت تعقل می‌گوید حقیقت این است که نفس جوهری عاقل است و صورتی که در آن محقق می‌شود، معقول نفس است و آن‌ها در حقیقت دو چیز هستند.

دلیل پنجم: با پذیرش این نظریه لازم می‌آید که دو ماهیت متفاوت و متغایر با یکدیگر متحد شوند و در

نتیجه اتحاد عاقل و معقول مستلزم اتحاد جمیع ماهیات است و این محال است. مقصود شیخ این است که اتحاد معانی مختلفه و مفاهیم متعدده در وجود واحد به گونه‌ای که یک وجود مصداق معانی و مفاهیم مختلف و مجمع عناوین متعدد باشد امری محال و غیر ممکن است.

در نقد استدلال بوعلی باید گفت، وقتی جوهر عاقل الف را تعقل می‌کند، نمی‌توان گفت که هستی قبل از تعقل او باطل شده است، همچنان که نمی‌توان گفت آن هستی باطل نشده است. در این مورد باید گفت که آن هستی استکمال یافته و نقصی از او برطرف شده است. آن هستی اشتداد وجودی پیدا کرده است. این مطلب همانند کودکی که به تدریج جوان و سپس میانسال می‌گردد، است. همچنین از اتحاد عاقل و معقول لازم نمی‌آید که ماهیات مختلف، واحد شوند. چرا که این بحث در مورد وجود صور معقول با وجود نفس می‌باشد به عبارت دیگر، وجود صورت معقول با وجود نفس می‌شود و نه ماهیت آن دو تا گفته شود که از اتحاد، اجتماع ماهیات مختلف لازم می‌آید (اسفار، ۳/ ۳۲۴-۳۲۶).

### دو اشکال صدرا بر نفی اتحاد ابن سینا

صدرا علاوه بر اینکه نظر بوعلی و دلایل او را بر نفی اتحاد عاقل و معقول رد می‌کند، دو اشکال اساسی نیز بر آن وارد کرده است که این دو اشکال عبارتند از:

۱- لازم می‌آید که نفس انسان از آغاز پیدایش تا هنگامی که بالفعل واجد بسیاری از معقولات است، ذاتاً هیچ تغییری در آن رخ نداده باشد.

۲- لازم می‌آید همه انسان‌ها از جنین و کودک گرفته تا دانشمند و پیامبران از نظر جوهر ذات یکسان باشند و تنها از نظر عوارض خارج ذات با هم متفاوت باشند (صدرا، اسفار اربعه، ۳/ ۳۲۸-۳۲۹).

نظر صدرا صرفه این نیست که فقط امر بالقوه تبدیل به امر بالفعل می‌شود؛ بلکه او می‌گوید هرچه بر ادراک نفس افزوده شود بر مرتبه‌ای از مراتب آن افزوده شده تا اینکه به حالت مجرد تام می‌رسد. در اینجا ارتباط مدرک و مدرک مانند ارتباط مراتب شیء واحد متصل است که یک حقیقت تشکیکی و ذومراتب است و میان نفس و قوای نفسانی و صورت‌های علمی تعدد و تکثیری نیست. رابطه میان نفس با معلومات خود عیناً مانند رابطه میان اشیای خارجی با خارج است.

### عبارات ابن سینا در تأیید نظریه اتحاد

شیخ با وجود انکار اتحاد در اشارات و در علم النفس طبیعیات شفاء، (حسن‌زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ۲۶۶) در بخش‌های دیگری از اشارات، شفاء، نجات و مبدأ و معاد اذعان به اتحاد عاقل و معقول کرده است.



۱- عبارات مشابهی را در اثبات اتحاد عاقل و معقول در سه کتاب شفاء، نجات، و مبدأ و معاد، تقریباً با عباراتی یکسان تکرار نموده است. عبارات شیخ رئیس در هر سه کتاب این 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.» (ابن سینا، نجات، ۲۴۶؛ شفاء، ۳۶۹؛ مبدأ و معاد، ۱۸).

۲- همینطور ابن سینا در مبدأ و معاد می‌گوید: «وكل صورة موجودة عن المادة والعوارض إذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلاً بالفعل، لا بأن العقل بالقوة يكون منفصلاً عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها، فإنه إن كان منفصلاً لا بالذات عنها و يعقلها كان ينال منها صورة أخرى معقولة. والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها، وذهب الأمر إلى غير النهاية.» (ابن سینا، مبدأ و معاد، ۱۸).

آنگاه به تفصیل به بیان اتحاد می‌پردازد که استاد حسن‌زاده آملی همه این عبارات شیخ رئیس را به‌عنوان احتجاج شیخ بر اتحاد عاقل و معقول آورده است.

۳- شیخ در چند جای فصل هفتم، مقاله نهم الهیات شفاء که در مبحث معاد است و همچنین در نجات در فصل «فی معاد الأنفس الإنسانية» به اتحاد نفس ناطقه با عقل بسیط و هم به اتحاد آن با مطلق معقول، تصریح دارد (حسن‌زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ۱۹)، مانند این عبارت: «وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله إياها، وأن النفس الناطقة عند تعقلها معقولاتها يتحد بالعقل الفعال. قال الشيخ في الإشارات: «إن قومه من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية، صار هو هي. ثم قال: وهؤلاء أيضاً يقولون: إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً، فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال، وهذا حق. قالوا: واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير نفس العقل الفعال.» (الشفاء: ۲/ ۲۱۲ - ۲۲۰، الفصل السادس في مراتب أفعال العقل)

### جمع‌بندی آرای متعارض ابن سینا در باره اتحاد

۱- فخر رازی (۵۴۳-۶۰۶ ه. ق) که خود از منکرین مطلق قول به اتحاد است، (رازی، المباحث المشرفية، ۱/ ۳۲۸-۳۲۷) و دلایل وی بر ابطال اتحاد غالباً همان دلایل شیخ است؛ تعارض آراء شیخ را (بر اساس نقل خواجه طوسی) ناشی از عدول نظر وی در مبدأ و معاد از نظرات ارائه شده در سایر کتاب‌هایش می‌داند: «اعلم أن الشيخ في جميع كتبه مصر على إبطال الاتحاد إلا في كتاب المبدأ و المعاد فإنه صرح هناك بأن التعقل إنما يكون باتحاد العاقل بالصورة المعقولة و ذلك عند ما حال بيان أن واجب الوجود عاقل» (المباحث المشرفية، ۱/ ۳۳۲).

۲- خواجه در شرح اشارات، فصل هفتم نمط هفتم، بر این اعتقاد است که شیخ از نظریه انکار اتحاد عاقل و معقول عدول نکرده است بلکه وی در مبدأ و معاد صرفاً در صدد ارائه نظریه مشائیان است چنانکه

خود شیخ در مقدمه این کتاب می‌گوید: «ارید أن أول فی هذا الكتاب علی ما حقیقة ما عند المشائین المحصلین من حال المبدأ و المعاد.» بنا بر نظر خواجه، شیخ بر انکار اتحاد باقی است و مطالبی که دلالت بر اثبات دارد، ناظر به توضیح کلام قوم است (خواجه طوسی، نقد المحصل، ۳، نمط هفتم، ۳۶۷).

اگر مستند نظر شیخ مبنی بر اتحاد، تنها مبدأ و معاد بود، راه حل خواجه معقول به نظر می‌رسید اما وی در چند جای فصل هفتم مقاله نهم الهیات شفاء و نجات در فصل «فی معاد الأنفس الإنسانیة» به اتحاد با مطلق معقول تصریح کرده است (حسن‌زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ۱۹)؛ «فإما علی الإطلاق، فیکون کل شیء حصلت له تلك الصورة عقلا، وتلك الصورة حاصلة للمادة وحاصلة لتلك العوارض التي تقترب بها فی المادة. فیحجب أن تكون المادة والعوارض عقلا لمقارنة تلك الصورة، فإن الصورة المعقولة موجودة فی الأعیان الطبيعية، ولكن مخالطة بغيرها لا موجودة، والمخالط لا تعدم المخالط حقیقة ذاته.» (ابن سینا، نجات، ۲۴۶؛ شفاء، ۳۶۹؛ مبدأ و معاد، ۱۸).

۳- استاد حسن‌زاده مکرر تصریح دارند که شیخ مستبصر شده است و کلام شیخ در کتاب مبدأ و معاد که در صدد بیان آراء مشائیان است با نظرات دیگر ایشان در شفاء، اشارات و نجات هیچ منافات و مباینت ندارد بلکه موافقت دارد (حسن‌زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ۲۲). پس می‌توان گفت شیخ در غالب تألیفاتش به اتحاد عاقل و معقول تصریح و حتی آن را اثبات کرده است. اما اینکه چگونه در برخی از عبارات، اتحاد را انکار کرده است، می‌توان دو احتمال را مطرح کرد:

احتمال اول این‌که پس از استبصاری که برای وی حاصل شده است به اتحاد اعتراف نموده است و احتمال دوم این‌که شیخ به‌هنگام انکار اتحاد، نظریات خویش را بیان نکرده است.

۴- صدرا در عدول یا عدم عدول شیخ از انکار اتحاد، تردید نموده است. وی معتقد است که شیخ در اکثر کتاب‌هایش از منکرین این قاعده است جز در مبدأ و معاد که برای اتحاد اقامه برهان کرده است. اما اینکه گفتار وی در مبدأ و معاد بر سبیل حکایت از مذهب مشاء است یا نظر او تغییر کرده است، خیلی روشن نیست (صدرا، اسفار، ۳/۳۶۱).

۵- استاد مطهری در تمامی تألیفات خود از جمله درس‌های الهیات شفاء، شرح منظومه و شرح مبسوط منظومه ضمن نقل آراء صدرا و حکیم سبزواری در دفاع از نظریه اتحاد، به دفاع از آن پرداخته است ولی در هیچیک از این آثار اشاره‌ای به اعتراف ابن سینا به اتحاد عاقل به معقول نمی‌نماید بلکه ابن سینا را مخالف سرسخت این نظریه قلمداد می‌نماید (مطهری، مرتضی، شرح منظومه، تهران، ۱/۷۲؛ شرح مبسوط منظومه، ۲/۴۶).

### نتیجه مسأله اتحاد عالم و معلوم

اول: این مسأله یعنی اثبات وجود ذهنی و تحقیق آن به وجهی که راسخان در حکمت آن را درک

کرده‌اند، از مسائل مهم و بزرگ و مؤثر در تحقیق معاد جسمانی و روحانی و بسیاری از مقاصد دینی و مباحث ایمانی است (صدرا، رسائل فلسفی، ۵۴).

دوم: اگر ذات نفس ناطقه عین علوم و معارف و نتیجه اعمالش نباشد، تقریر معقولاتش در وی چگونه خواهد بود و بهجت و سرورش چگونه، و مقامات و صدور غرائب از او چگونه و عالم عقلی مشابه عالم عینی گردیدنش چگونه؟ (حسن‌زاده آملی، ۹۹ و ۱۰۲).

سوم: وی در تعلیقات خود بر مقاله اتحاد عاقل به معقول مرحوم رفیعی قزوینی و کتاب اتحاد عاقل به معقول به تفصیل درباره وابستگی و مرهون بودن فهم مسأله معاد و به خصوص معاد جسمانی و تجسم اعمال به بحث پرداخته است. گرچه اعتقاد به اتحاد عالم و معلوم فهم بسیاری از امور دینی و ایمانی و مسائل فلسفی را آسان می‌کند ولی نباید حل آن امور را در گرو پذیرش این مسأله دانست؛ زیرا همه فیلسوفان دیندار که قائل به اتحاد نبوده‌اند امور مذکور را پذیرفته و در صحت آن‌ها تردیدی نداشته‌اند.

## منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، موسسه مطالعه و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغة، چاپ اول، ۱۳۷۵.

\_\_\_\_\_، النجاه، قم، فلسفی، ۱۳۶۱.

\_\_\_\_\_، النفس من كتاب الشفاء، تحقیق: آية الله حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، بی‌تا.

ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، تصحیح عقیقی، تهران، انتشارات الزهراء، بی‌تا.  
ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داوری، حکمت، ۱۳۸۷.

آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

بدوی، عبدالرحمان، شروح علی ارسطو مفقودة فی اليونانية و رسائل اخرى، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۶م.

حائری یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل نظری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.

خمینی، روح الله، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، تهران، موسسه نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲.

سهروردی، یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مصحح نجفقلی حبیبی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، تهران، بی‌تا.

- صناعی دره‌بیدی، منوچهر، فرهنگ فلسفی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اکسیر العارفین فی معرفة الحق و الیقین، چاپ سنگی (مجموعه رسائل آخوند) تهران، ۱۳۰۲ ق.
- \_\_\_\_\_، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ۱۴۱۰ ق.
- \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه، تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه، تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، المبدأ و المعاد، مترجم احمد حسینی اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، المشاعر، ترجمه فارسی بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله، ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی هانری کربن، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، رساله اتحاد عاقل و معقول: (مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین)، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، نشر مولوی، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_، عرشیه، ترجمه و تصحیح غلامحسین آهنی، انتشارات دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان، چاپ اول، ۱۳۴۱.
- صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق، اعجاز البیان، ترجمه محمد خواجوی، بی‌جا، بی‌تا.
- طباطبایی، محمد حسین، ترجمه فارسی نه‌ایه الحکمه و تعلیقات آیه الله مصباح یزدی، علی اوجبی، تهران ۱۳۸۷.
- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، قم، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- مطهری، مرتضی، شرح المنظومه، عمار ابورغیف، قم، مؤسسه ام‌القری، ۱۳۸۳.
- ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، تهران، سروش، ۱۳۹۰.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، شرح مثنوی، تهران، ادبیات و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، نقد المحصل، محقق غلام عباس حسونند، قم، ۱۳۷۸.
- الهی قمشه‌ای، مهدی، حکمت الهی عام و خاص بضمیمه شرح فصوص حکیم فارابی، تهران، هرمس، ۱۳۸۸.