

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۳

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۱۸۱۵۲

رمز‌گشایی از جایگاه مسئله اتحاد عاقل به معقول در فلسفه ابن سینا

شمس‌اله سراج*
فرنوش بابادی**

چکیده

ابن سینا در مواضع مختلف آثار خود از نظریه اتحاد سخن به میان می‌آورد اما اعتقاد و دیدگاه او به وضوح و روشنی مشخص نیست چرا که گاهی مسئله اتحاد را می‌پذیرد و گاهی بر رد آن استدلال می‌آورد. لذا از یک سوی اشتهار شیخ به عنوان منکر قطعی و مسلم نظریه اتحاد عاقل و معقول و از سوی دیگر بررسی قول به استبصار و عدول شیخ از نظر اولیه خود و پذیرش اتحاد، همچنین این مسئله که آیا واقعاً در میان عبارات او تناقضی وجود دارد یا خیر و اگر وجود دارد علت آن چیست و چگونه می‌توان این تناقض را رفع یا توجیه کرد؟ از جمله مسائلی است که این مقاله در صدد بررسی آنهاست. در این خصوص تشریح اقوال شیخ در آثار متعدد او و بیان دوگانگی میان تعبیرش با تمسک به همه شواهد رد و قبول اتحاد و نقل آرای اندیشمندان و پاسخ به آنها جایگاهی ویژه دارد. در نهایت این پژوهش به این نتیجه رسیده است که با نگاهی ریزبینانه به آثار و ادله شیخ خواهیم دید که حقیقتاً تعارضی وجود ندارد بلکه شیخ در همه جای آثار در پی اثبات اتحاد عاقل و معقول بوده است.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، اتحاد، عقل، عاقل، معقول.

frnoosh.babadi@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه ایلام
** کارشناس ارشد فلسفه و کلام دانشگاه ایلام

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۱۳

تاریخ دریافت: ۹۳/۶/۲۹

بیان مسئله

یکی از مباحث اساسی و کلیدی فلسفه، مسئله اتحاد عاقل و معقول است که اثبات و عدم اثبات آن نقش بنیادین در برخی از مسائل فلسفی دارد. از دیرباز حتی خیلی پیش از اسلام این مسئله مورد توجه اندیشمندان بوده و دیدگاه‌های متفاوتی درباره آن ارائه شده است. نظریه اتحاد در سیر تطور خود هنگامی که به ابن سینا می‌رسد، دچار چالش بزرگی می‌شود؛ او در مواضع مختلف آثار خود از این نظریه سخن به میان آورده است، اما نشان دادن دیدگاه منسجمی از او در این باره آسان نیست. چرا که در برخی از آثار خود نظیر اشارات طی چند فصل به بطلان نظریه اتحاد عاقل و معقول پرداخته و محذورات قبول این نظریه را به تفصیل شرح داده است، در مواضع مختلفی از همین اثر یا آثار دیگر خود سخنانی گفته که یا مستلزم قول به اتحاد عاقل و معقول است یا بدان صراحت دارد. کما اینکه در *الهیات شفا* آنجا که از نفس و ارتقای آن سخن می‌گوید معتقد است که نفس، تمام حقیقت هستی را استیفا می‌کند و به جایی می‌رسد که خود عالمی عقلی و موازی عالم عینی می‌شود و سپس به صراحت می‌گوید «اذ العقل و العاقل و المعقول واحد و قریب من الواحد» (ابن سینا، *الشفاء*، ص ۴۲۶). لذا به وجود آمدن همین نظرات متفاوت، انگیزه متهم کردن این فیلسوف به تناقض در افکار و کتب را از سوی برخی از این متفکران ایجاد کرد. مسئله‌ای که به ذهن متبادر می‌گردد این است که آیا به حق این فیلسوف در این مسئله شاخص فلسفی دچار تعارض شده است؟ و اگر وی دچار تعارض شده است دلیل وجود این تعارض چیست؟ آیا راهی برای حل این تفاوت آراء می‌توان یافت؟

به نظر می‌رسد که اگر با دقت نظر بیشتری به شواهد و مبانی کتب او نگریسته شود او در جایی که اتحاد را رد می‌کند و در جایی که آن را می‌پذیرد اعتبارات متفاوتی را که در بحث اتحاد فرض گرفته می‌شود بررسی می‌کند که به یک اعتبار اتحاد را باطل و به اعتبار دیگر آن را می‌پذیرد.

انحای اتحاد

متحد شدن دو موجود یا به لحاظ ماهیت، یا به لحاظ وجود یا به اعتبار وجود و ماهیت

دیگری است. اتحاد دو ماهیت تام، مستلزم انقلاب و تناقض است. مثل اینکه نمی‌شود دایره و مثلث را بر یکدیگر منطبق کرد. اتحاد یک ماهیت تام و یک ماهیت ناقص (جنس و فصل) طبق دستگاه جنس و فصل ارسطویی امری مسلم است ولی ربطی به مسئله تعقل و ادراک ندارد چون هیچکس نگفته که هنگام تعقل چنین اتحادی حاصل می‌شود. اگر کسی معتقد شود که هنگام ادراک، ماهیت موجود درک کننده با ماهیت موجود درک شونده متحد می‌شود به امر متناقض و محالی اعتقاد پیدا کرده است. همچنین اتحاد وجود درک کننده با ماهیت درک شونده و بالعکس نیز محال است و اگر اتحادی بین وجود و ماهیت باشد بین وجود یک موجود و ماهیت خود آن است نه با ماهیت موجود دیگری. پس تنها یک فرض صحیح در اتحاد عاقل و معقول، اتحاد وجودی است. بنابراین مقصود از اتحاد، اتحاد به حسب الوجود است نه به حسب المفهوم، چون مفاهیم معقولات با مفهوم عاقل متغایر است، اما وجود این دو یکی است.

منشأ اختلاف

در مسئله اتحاد عاقل و معقول، همه حکما و فلاسفه در اتحاد نفس و هر مجرد قائم به ذات با معقول خود اتفاق نظر دارند و معتقدند که هر عاقلی معقول است و هر معقول قائم به ذاتی عاقل است به این دلیل که تعقل به معنای حصول صورت معقوله نزد عاقل است و این حصول که خود نزد عاقل است هرگز از نظر عاقل پنهان نمی‌ماند، لذا می‌توان همواره ادعا کرد که هر آنچه عاقل باشد، معقول نیز خواهد بود (ابراهیمی دینانی، ج ۲، ص ۴۰۶). خواجه نصیر در شرح عبارت ابن سینا (که آن را جزء منکرین اتحاد محسوب کرده‌اند) در بخش طبیعیات کتاب اشارات، می‌گوید مراد شیخ در اینجا بیان این اصل است که کل عاقل فهو معقول و کل معقول قائم به ذاته فهو عاقل (ابن سینا، الاشارات، ص ۳۸۲). نیز در کتاب نجات همین قاعده را در فصل «فی أن واجب الوجود بذاته عقل و عاقل و معقول» اثبات کرده و این نوع اتحاد را تصدیق گفته است (همو، النجاة، ص ۲۴۳). در اینجا می‌گوید این خصوصیت اختصاص به واجب الوجود ندارد بلکه همه موجودات مجرد که عاقل و معقول هستند، علم به ذات خود داشته و در این ادراک عقل و عاقل و معقول یکی است «النفس تتصور ذاتها و تصورها ذاتها يجعلها عقلاً و عاقلاً و معقولاً» (همو،

طبیعیات، ص ۲۱۲). وی برای اثبات ادعای خویش می‌گوید آنچه مانع تعقل است ماده و لواحق آن است، زیرا ماده هم مانع می‌شود که چیزی معقول باشد و هم مانع است که چیزی عاقل باشد. بنابراین عاقل یعنی موجود مجردی که برای آن، ماهیت مجردهای تحقق یابد و معقول یعنی ماهیت مجردة شیء و اگر چیزی مجرد باشد، معقول است و چون برای ذات خود حاصل است، پس معقول ذات خویش است، همان‌طور که عاقل هم است، زیرا ماهیت مجردة آن نزد او حاضر است. پس هر مجردی عقل و عاقل و معقول است و این مفاهیم سه گانه هیچ تکراری در آن به وجود نمی‌آورد (همو، *التعلیقات*، ص ۷۹).

ملاصدرا نیز در این باره می‌گوید: هر وجود معقولی، عاقل نیز هست بلکه هر صورتی که در نفس ناطقه رسم می‌گردد، خواه معقول، خواه محسوس با مدرک خود یکی است (ملاصدرا، ص ۲۲)؛ بلکه در اینجا بهتر است گفته شود وحدت است و نه اتحاد (مصلح، ص ۲۵۶). بنابراین آنچه محل نزاع فلاسفه در مسئله اتحاد است، در بحث علم نفس به غیر ذات و به اشیا و صور خارج از ذات خود است.

ابن سینا را از جمله منکران سرسخت این نوع اتحاد دانسته‌اند که در اکثر کتب خود برای ابطال آن ادله فراوان آورده است و بر قول قائلین این بحث بسیار تاخته است. اما آنچه واقعیت دارد وجود دلایل قابل تأملی از شیخ در اثبات قول به مطلق اتحاد در کتب *المبدأ و المعاد، الشفاء، الاشارات و النجاة* است که نمی‌توان بدون توجه به آنها او را مطلقاً منکر اتحاد نامید، زیرا وجود این ادله لااقل این اشتها را محل تردید و شک قرار می‌دهد.

شواهد رد اتحاد

کسانی که معتقدند ابن سینا اتحاد را نپذیرفته است عباراتی از کتب او را به عنوان شاهد بر این ادعای خود آورده‌اند از جمله این عبارات تمسک به عبارت «قوماً من المتصدرین» در فصل هفت از *نمط هفتم الاشارات* است که نظر مشائین معتقد به اتحاد را رد کرده است و برای این رد خود استدلال ارائه کرده و گاه آنها را جاه طلب خطاب کرده است. عبارت او چنین است که «إن قوماً من المتصدرین يقع عندهم إن جوهر العاقل إذا عقل صورة

عقلیه صار هو هی» (ابن سینا، *الاشارات*، ج ۱، ص ۳۸۰). گروهی از صدرنشینان (اشاره به ارسطو و پیروان او) گفته‌اند که جوهر عاقل هنگام تعقل صورت عقلیه، همان صورت عقلیه می‌شود و نیز برخی دیگر گفته‌اند که تعقل و اکتساب چیزی توسط نفس، به نحو اتصال به عقل فعال است و این نظریه درست است؛ چرا که نفس بعد از تعقل امور جزئی و کسب آمادگی برای درک و دریافت کلیات، از عقل فعال مستفیض می‌گردد و اینکه برخی این اتصال را به نحو اتحاد می‌دانند، یعنی نفس به عقل فعال تبدیل می‌شود، سخنی باطل است (همان، ص ۳۸۲).

نیز در فصل دهم همین نمط، فرفریوس را به خاطر محتوای کتاب ایساغوجی مورد سرزنش قرار داده و با لحنی تند محتوای این کتاب را که در باب عاقل و معقول نگاشته، باطل خوانده و می‌نویسد این کتاب در حالی که کتابی پوچ و بی محتواست مورد استقبال مشائون قرار گرفته که نه خود فرفریوس فهمیده که چه نوشته است و نه مشائون آگاهانه از آن دفاع کرده‌اند (همان، ص ۲۹۵).

در کتاب طبیعیات شفا نیز در مقام انکار اتحاد عاقل و معقول برآمده می‌گوید: «و ما یقال من أن ذات النفس تصیر هی المعقولات فهو من جمله ما یستحیل عندی» یعنی اینکه می‌گویند نفس مبدل به معقول می‌شود به نظر من امری محال است (همو، *الطبیعیات*، ص ۲۱۲).

همچنین او در دو کتاب *الشفاء و الاشارات* چهار دلیل را در نفی اتحاد دو شیء بیان می‌کند که دو دلیل آن عام است و هر نوع اتحادی را میان دو شیء نفی می‌کند و دو دلیل دیگر به نفی اتحاد عاقل و معقول اختصاص دارد که می‌توان آنها را دلایل خاص نامید.

ابن سینا برای انکار مطلق اتحاد در کتاب *الاشارات* شهادی می‌آورد که در این عبارت اتحاد را به معنای تبدیل شدن یک شیء به شیء دیگر تفسیر می‌کند و برای این تبدیل شدن سه صورت در نظر می‌گیرد: یا این تبدیل شدن به نحو استحاله است یعنی اینکه شیئی حالتی را از دست داده، حالت جدیدی را کسب کند، مانند تبدیل شدن آب به بخار. به این معنا که هیولا و ماده آب، صورت آب بودن را از دست بدهد و صورت بخار بودن را کسب کند، این تبدیل شدن (اتحاد) درست است و اگر منظور از این تبدیل

شدن (اتحاد) ترکیب باشد، یعنی یک شیء با شیء دومی ترکیب گردد و حاصل این ترکیب به وجود آمدن شیء سومی باشد مانند اینکه خاک با آب ترکیب شود و گل را به وجود آورد، این معنا از تبدیل و اتحاد نیز مشکلی ندارد. اما او فرض سوم از اتحاد را که یک شیء به عینه به شیء دیگری تبدیل شود و به بیان دیگر یک شیء، شیء دیگری شود را باطل خوانده است و بر این حکم خود چنین استدلال آورده است که با قبول این نوع از اتحاد سه احتمال پیش می آید:

۱. هر دو شیء بعد از اتحاد باقی باشند که این فرضی باطل است چرا که دوئیت خلاف اتحاد است.

۲. یکی از دو شیء موجود و دیگری معدوم گردد. حال سؤال این است کدام یک را موجود و کدام یک را معدوم بگیریم؟ اگر شیء اول را معدوم و شیء دوم را موجود فرض کنیم، فرضی نامعقول است، زیرا اتحاد به این معناست که شیء اول به شیء دوم به عینه تبدیل شود، پس با فرض معدوم بودن شیء اول چیزی برای تبدیل شدن وجود ندارد و اگر شیء اول را موجود و شیء دوم را معدوم بگیریم نیز اتحادی رخ نداده است زیرا فرض اتحاد، دو شیء موجود می خواهد.

۳. هر دو شیء معدوم باشند، که این احتمال نیز واضح البطلان است، زیرا تبدیل و تبدل بین دو امر معدوم رخ نمی دهد و فرضی غیر معقول است. بدین ترتیب به نظر می آید او با شرح این صورت های استدلال در پی رد هر فرض متصور برای تحقق اتحاد بود (همو، الاشارات، ج ۳، ص ۲۹۶-۲۹۵).

او همچنین در جای دیگر از کتاب الاشارات به رد اختصاصی اتحاد عاقل و معقول پرداخته است و می گوید: حال فرض کنیم که عاقلی (برای مثال) الف را تعقل کند. از دو حال خارج نیست: یا در این هنگام عاقل هیچ تغییری نکرده و همان عاقلی است که قبل از تعقل الف بوده است یا عاقل باطل شده است. در صورت اول، تعقل الف تغییری ایجاد نکرده است و در صورت دوم یا حالتی از عاقل باطل شده است یا ذات آن. اگر حالتی از آن باطل شده باشد، این همان استحاله است و اگر ذات آن باطل شده باشد، این همان کون و فساد است. بنابراین فقط تغییراتی قابل قبول است که به صورت استحاله و یا کون و فساد باشد (همان، ج ۱، ص ۲۹۲).

با توجه به همه شواهد و قرائن ارائه شده برای اثبات رد اتحاد از سوی ابن‌سینا، مشاهده می‌شود که آنچه در همه این دلایل مبنا قرار می‌گیرد، نظر او در مورد عبارت «کون الشی من الشیء» است (همو، *الالهیات*، ص ۳۳۲). چرا که او برای این تغییر و تبدلات دو مصداق بیشتر قائل نیست، یکی آنچه کون و فساد نامیده می‌شود، همانند تبدیل آب به بخار و یا آنچه استکمالی عرضی محسوب می‌گردد (همو، *الاشارات*، ج ۳، ص ۲۹۵) به این دلیل تغییراتی که به صورت اتحاد باشد با ساختار فکری او در تعارض دیده شده است.

شواهد قبول اتحاد

ابن‌سینا در کتاب *المبدأ و المعاد* به تقریر دلیل اتحاد می‌پردازد اما آن را انکار نمی‌کند. وی در این کتاب نتیجه قول به اتحاد را چنین بیان می‌کند: نسبت صور عقلیه با عقل بالقوه مثل نسبت صور طبیعی و هیولای طبیعی نیست؛ بلکه هنگامی که صورت عقلیه در عقل بالقوه حلول کند، ذات آن دو یکی می‌شود و دیگر دو شیء قابل و مقبول (که ذات متمایز داشته باشند) وجود ندارد، بلکه در حقیقت عقل بالفعل همان صورت مجردة معقول است (همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۰).

بنابراین مقصود ابن‌سینا به خوبی آشکار می‌شود که در باره اتحاد عاقل و معقول می‌گوید صورت‌های معقوله همانا عقل بالفعل است و عقل بالقوه با درک صورت‌های معقوله و ارتسام آنها در عقل بالقوه به عقل بالفعل تبدیل می‌شود.

در کتاب *النجاة* آورده است که عقل همان تجرد معقولات از ماده و لواحق آن است (همو، *النجاة*، ص ۳۶۱). یعنی عقل، تجرد صور است و صور مجرد شده معقول هستند؛ از آنجا که معقولات مجرد و تجرد معقولات در خارج یکی هستند و تفاوت آنها یک امر اعتباری است، بنابراین او را باید معتقد به اتحاد دانست، چرا که او عاقل و معقول را یکی می‌داند. باز در همین کتاب بعد از بیان برتری لذت عقلی نسبت به لذایذ سایر قوا می‌گوید: شدت وصول نفس به کمال خاص خود، یعنی حصول معقولات قابل مقایسه با وصول دیگر موجودات به یکدیگر نیست، زیرا وصول در موجودات به واسطه اتصال سطوح است و در نفس این وصول در تمام جوهر نفس سریان دارد، طوری که گویی

نفس همان صورت معقوله است بدون هیچ انفصالی، زیرا عقل و عاقل و معقول واحدند و یا قریب به واحد و یک اصل کلی برای این ادعای خود بیان می‌کند «اذ العقل و العاقل و المعقول شی واحد أو قریب من واحد» (همان، ص ۶۸۷). با توجه به این عبارت، اعتقاد به اتحاد عاقل و معقول توسط ابن سینا مورد تصریح قرار گرفته است

شاهدی دیگر از کتاب الشفا:

شیخ در عبارتی از این کتاب در صدد بیان کمال ویژه نفس انسانی است (همو، *الالهیات من کتاب الشفا*، ص ۴۲۶-۴۲۵). در نظر شیخ حقیقت نفس ناطقه چیزی جز قوه عاقله نیست و از این رو کمال انسان در سایه پیوند خاص نفس او با معقولات حاصل می‌شود. او در باب کیفیت این پیوند در ابتدای عبارت، این پیوند را نوعی ارتسام می‌داند که بر حسب ظاهر مغایر با قول اتحاد است و تکیه بر این واژه ممکن است این شاهد را در ردیف شواهد رد اتحاد بیاورد اما در ادامه از تبدیل شدن نفس انسانی به یک دنیای عقلی سخن می‌آورد که با آن متحد می‌شود که ذات و جوهر آن به همان جوهر معقول مبدل می‌گردد. عطف عبارت «منتقشه بمثاله» به عبارت «متحد به» نیز شاهدی بر اتحاد است. البته قراین دیگری نیز بر این ادعا وجود دارد که شیخ تعبیر «ارتسام» و تعبیر مشابهی همچون «تمثل» یا «انتقاش» را گاه در معنایی به کار می‌برد که منافاتی با اتحاد ندارد. برای نمونه در عبارتی از نمط هشتم کتاب اشارات آنجا که در مقام بیان لذت عقلی و برتری آن بر لذت حسی است، می‌آورد که در هر استلذادی مدرک امری را که برای او خیر و کمال است درک می‌کند و پس از تطبیق آن بر لذت‌های شهوانی، غضبی و وهمی در مورد لذت عقلی قوه عاقله می‌گوید: کمال جوهر عقل در آن است که در او نور حق به قدری که برایش امکان دارد متجلی گردد سپس تمام وجود به همان صورتی که هست در او متمثل شود، آن‌هم بطور مجرد از ماده که از خداوند آغاز شده و با جواهر عقلیه عالیه و سپس جواهر روحانیه سماوی و اجرام سماوی به ترتیب تمام شود. سپس این تمثل بگونه‌ای شود که با ذات عقل هیچ تمایزی نداشته باشد و این کمال جوهر عاقل است که آن را به جوهر عقلی بالفعل تبدیل می‌کند (همو، *الاشارات*، ج ۳، ص ۳۴۵).

استاد حسن‌زاده آملی تذکر می‌دهد که مقصود از «تمثلاً لا یمایز الذات» یعنی تمثیل معلوم برای عالم به گونه‌ای باشد که میان عالم و معلوم تمایزی نباشد بلکه با یکدیگر متحد باشد (حسن‌زاده آملی، ص ۳۲).

گاهی شیخ عبارات مشابهی را در اثبات اتحاد عاقل و معقول در سه کتاب *الشفاء*، *النجاة و المبدأ و المعاد* تقریباً با عباراتی یکسان تکرار نموده و در این عبارات با مقایسه ادراک عقلی با ادراک حسی، به قوی‌تر بودن ادراک عقلی به دلیل درک کنه معقول خود و اتحاد با آن اذعان می‌کند (ابن‌سینا، *الشفاء*، ص ۳۶۹، *النجاة*، ص ۲۴۶، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۸).

نیز عباراتی مبنی بر اتحاد در خصوص ذات الهی و رد آن در مورد نفس انسانی در کتاب *التعلیقات* آورده و می‌گوید: اتحاد عاقل و معقول تنها در مورد واجب‌الوجود جاری است، چرا که در تعقل ذات خود، آن را به عنوان مبدأ سایر موجودات تعقل می‌کند و از آنجا که سایر موجودات خارج از ذات او نیستند، به عنوان امور معقول با ذات او متحدند. اما در مورد سایر موجودات عاقل (از جمله نفس) اتحادی در کار نیست؛ چرا که آنها اموری را که خارج از ذاتشان هست تعقل می‌کنند (همو، *التعلیقات*، ص ۱۵۹).

استدلال ابن‌سینا برای رد اتحاد نفس با معقولات چنین است که:

اگر نفس با معقولات خود متحد شود، لازم می‌آید که وقتی واجب‌الوجود را تعقل می‌کنیم با ذات الهی متحد شویم، در حالی که اتحاد ما با خداوند امری محال است. بنابراین اتحاد نفس با معقولات خود محال است (همانجا).

استدلال ابن‌سینا ظاهراً مبتنی بر این مقدمه است که معلول‌های ذات الهی در مقام ذات او حضور دارند و از این رو، ادراک واجب تعالی نسبت به این معلول‌ها فی الواقع همان ادراک ذات است و از آنجا که حق تعالی با ذات خود متحد است با همه معقولاتش که در مرتبه ذات متعال او حاضرند (به تعبیری با ذات او متحدند) اتحاد دارد. لازمه این استدلال آن است که معلولات حق برای وی به وجود عینی و خارجی خود معلوم باشند و این نتیجه‌ای است که با دیدگاه معروف او در باب علم او به ماسوی که بر اساس صور مرتسمه در ذات حق تقریر می‌شود، ناسازگار است.

البته در کتاب المبدأ و المعاد عنوان فصل هفتم از مقاله اول این نوع اتحاد را تعمیم می‌دهد و آن را مخصوص ذات حق نمی‌داند. او تحت این عنوان به بررسی یکی دیگر از احکام واجب الوجود می‌پردازد و می‌گوید: ذات واجب الوجود هم عاقل (تعقل کننده) خویش است و هم معقول (تعقل شونده از سوی) خویش و به عبارت دیگر در واجب الوجود عاقل و معقول با یکدیگر متحدند (همو، المبدأ و المعاد، ص ۶). اما شیخ این بحث را هم در عنوان و هم در محتوا و نتیجه‌گیری فصل به همی صورت‌های مجرد تسری می‌دهد؛ خواه صورت مذکور ذاتاً مجرد باشد و خواه صورتی باشد که بالفعل مجرد نبوده، اما قوه عاقله از طریق تجرید آن از عوارض مادی، آن را به یک صورت مجرد بدل می‌سازد (همان، ص ۱۰).

از این مطالب روشن شد هر ماهیتی که مجرد از ماده و عوارض ماده باشد خود بذاتها معقول بالفعل و عقل بالفعل است، یعنی خود به خود بالفعل معقول است و آن عقل است. در معقول بودن هم نیاز به چیزی دیگری ندارد که آن را تعقل کند، یعنی به عبارتی واضحتر خود عقل و عاقل و معقول است. باز در همین فصل می‌گوید: هر صورت مجردی آنگاه که با عقل بالقوه متحد می‌شود آن را به عقل بالفعل بدل می‌سازد. بنابراین رابطه این صورت با عقل بالقوه رابطه اتحادی است نه آنکه از هم منفصل باشند، آنگونه که در اجسام، صورت از ماده منفصل است. استدلال او بر این مدعا آن است که اگر عقل بالقوه در حین تعقل یک صورت معقول با آن متحد نشود می‌باید آن صورت را از طریق تعقل صورت دیگری تعقل کند و اگر با صورت دوم نیز متحد نباشد می‌باید آن را از رهگذر صورت سومی ادراک نماید که در این حالت با نوعی تسلسل رو به رو خواهد بود. به این معنا که برای تعقل یک صورت واحد تعقل بی نهایت صورت دیگر لازم می‌آید که این امر البته باطل است (همان، ص ۷).

رمزگشایی از مسئله تناقض

وجود شواهد رد در کنار شواهد پذیرش اتحاد گویای نوعی تناقض و دوگانگی در میان کتب و آراء ابن سینا در مسئله اتحاد عاقل و معقول است. بررسی علت وجود این نظرات متناقض و کشف راه حلی برای رفع این تناقض مسئله اصلی این پژوهش است. در پی این

هدف ابتدا نظر برخی از اندیشمندی که متوجه این تعارض شده‌اند و لذا در پی پیشنهاد راهمایی برای حل این تعارض بوده‌اند و نیز برخی از حکیمانی که اصلاً تعارض را قبول نکرد بلکه بالکل شیخ را منکر اتحاد دانسته‌اند آورده و تا جایی که در توان این پژوهش بوده و نیز برای پرهیز از تکرار مباحثی که توسط دیگر پژوهشگران بیان شده است به نقد این راه‌حل‌ها و پیشنهاد راه حل نگارنده پرداخته شده است. بر اساس دسته‌بندی راه‌حل‌ها، می‌توان آنها را به چهار دیدگاه تقسیم کرد.

۱. رد مطلق اتحاد

از جمله پیروان این نظر خواجه نصیر طوسی است. او می‌گوید که شیخ اتحاد را در هیچ کدام از آثار خود نپذیرفته و شواهد دال بر اتحاد در آثار او بلاخص در کتاب مبدأ و معاد نظر و دیدگاه خود او نیست بلکه این شواهد بیان نظر مشائیون است (طوسی، ج ۲، ص ۶۶).

نقد حسن زاده آملی بر کلام خواجه نصیر

حسن زاده آملی با تمسک به عبارت ابن سینا در کتاب المبدأ و المعاد « و لهذا براهین متعلقه تر کناها و اعتمدنا الأظهر منها » (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۱۰) این بیان خواجه نصیر را پاسخ می‌دهد. او می‌گوید هیچ‌گاه کسی مثل شیخ رئیس اسم برهان را بر قیاس باطل و غلط نمی‌گذارد و بدون دغدغه و اعتراض نمی‌گذرد، آن هم به لفظ جمع که بگوید «لهذا براهین» هر چند در مقام تقریر عقیده دیگران باشد «حسن زاده آملی، ص ۲۲، ۲۷۴، ۲۸۷). او سپس این رأی را که ابن سینا واقعاً به اتحاد عاقل و معقول اعتقاد یافته است را تقویت می‌کند و در کتاب اتحاد عاقل و معقول خود به طور مکرر تصریح دارند که شیخ مستبصر شده است و نظرات او در همه کتبش باهم مطابقت دارد. وی برای تأیید نظر خود درباره استبصار شیخ کلام فخر رازی در کتاب مباحث المشرقیه - فانه صرح هناك بأن التعقل انما يكون باتحاد العاقل بالصورة المعقوله - را می‌آورد (همان، ص ۲۲). اما اینکه چگونه در برخی از آثار عباراتی حاوی رد اتحاد دارد دو احتمال وجود

دارد: نخست آنکه بعد از استبصار به اتحاد اعتراف کرده است یا اینکه شیخ به هنگام انکار اتحاد، نظریات خود را بیان نکرده باشد.

نقد به کلام حسن زاده آملی

در باره نظر حسن زاده آملی دو ایراد می‌توان وارد کرد. اولاً اینکه وی نظر فخررازی را مؤید نظر خویش می‌داند، خیلی روشن نیست تا بگوییم وی به‌طور مطلق گفته است، زیرا تمام عبارات فخر تنها به ذکر یک واقعت اشعار دارد و آن این است که آراء شیخ در *المبدأ و المعاد* متفاوت با اشارات و دیگر آثار وی است لذا همان‌طور که از عبارات فخر عدول شیخ از انکار اتحاد فهمیده نمی‌شود، قول به اتحاد را هم از کلام فخر نمی‌توان فهمید. ثانیاً چه ایرادی دارد که شیخ در مقام تقریر و تبیین کلام قوم و استدلالات آنها نام برهان یا براهین بر آنان بگذارد، گرچه برهان به استدلالی اطلاق می‌شود که مقدماتش هر دو یقینی باشد؟ بنابراین از صرف استفاده از کلمه برهان در این مورد نمی‌توان جزماً عدول یا استبصار وی را استنباط کرد.

نقد ملاصدرا بر کلام خواجه نصیر

ملاصدرا در مورد توجیهی که خواجه نصیر نموده، می‌گوید: این توجیه نزد من بنا بر عادت و روشی که شیخ در اقوال و آراء دارد، جداً بعید است، زیرا کمتر دیده‌ایم که وی در مسائل مهم حکمت همانند مباحث عقل و معقول از حق صریح به سوی آنچه نزد او باطل صرف است روی گرداند زیرا معرفت آن دو (عقل و معقول) از مهمترین مسائل علمی است. در ادامه این احتمال را می‌دهد که شیخ رایحه‌یی از صواب را در مسئله استشمام نموده است (ملاصدرا، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۹۴).

نقد به کلام ملاصدرا

جوابی که ملاصدرا در برابر کلام خواجه آورده است را می‌توان برای خود او نیز گفت که اگر شیخ در این مسئله مهم حکمت مستبصر شده و از رأی نخست خود برگشته است چه بسا با توجه به نبوغ فکری ایشان بعید است وی دلیل این تغییر نظر را نیاورد و علت بطلان عقیده نخست خود را بیان نکند.

۲. هم پذیرش و هم رد اتحاد

در این دیدگاه گفته می‌شود هر دو نظر رد و پذیرش اتحاد نظر شیخ است ولی برای حل این تناقض گفته می‌شود که وی ابتدا اتحاد را رد کرده است اما بعدها به پذیرش اتحاد تمایل پیدا کرده است و از این رأی عدول کرده و آن را پذیرفته است و از آنجا که بین این دو دیدگاه فاصله زمانی وجود دارد بنابراین تعارضی نیست. شیخ اشراق از جمله کسانی است که از ادعای فوق‌جانبداری می‌کند. به اعتقاد او ابن‌سینا در اواخر عمر خود اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته است. مطهری عکس این نظریه را اختیار کرده است یعنی شیخ ابتدا طرفدار اتحاد بوده و سپس با آن مخالفت ورزیده است.

نقد به این دیدگاه

هیچ دلیل تاریخی قطعی که نشان دهد شیخ المبدأ و المعاد را که حاوی دفاع از اتحاد است پس از آثار دیگر خود نوشته وجود ندارد همچنان که ابو‌عبیده جوزجانی شاگرد شیخ در مقدمه کتاب منطق المشرقین ابن‌سینا خلاف این نظر را می‌نویسد (منطق المشرقین، ص ۵۷). همچنین درست‌تر آن بود که اگر کتاب المبدأ و المعاد مؤخر از دیگر آثار وی باشد و در آن اتحاد را پذیرفته، با توجه به اینکه شیخ در این کتاب مفصل‌ترین استدلال خود را بر پذیرش اتحاد آورده است، دلیل تغییر نظر خود و بطلان دیدگاه قبلی خود را ذکر کند. پاسخ دیگر اینکه در دیگر آثار او از جمله الشفا و الاشارات هم عباراتی حاکی از پذیرش اتحاد آمده است.

۳. «اتحاد» صرفاً یک اصطلاح است

منظور از این نظر این است که ابن‌سینا حقیقتاً مخالف اتحاد بوده است اما چون شاهد نوعی ارتباط وثیق بین نفس و صور معقول خود بوده است از لفظ اتحاد استفاده کرده است.

نقد این دیدگاه

این دلیل را با توجه به اینکه شیخ در بسیاری از عبارات خود به صراحت لفظ اتحاد را

آورده است نمی توان پذیرفت زیرا اگر وی نوعی رابطه ای غیر از اتحاد میان نفس و صور معقول می دیده است، آیا با توجه به نبوغ فکری خود از نام گذاری این نوع ارتباط ناتوان بود؟

۴. پذیرش اتحاد

در این دیدگاه گفته می شود شیخ اتحاد را پذیرفته است و این نظری است که نگارنده این پژوهش هم با بررسی کتب شیخ به این نتیجه رسیده است.

راه حل پیشنهادی

با توجه به اینکه ماهیات مثال و خواستگاه کثرت و اختلافند روشن است که اتحاد ماهوی عاقل ها و معقول ها محال و ممتنع است و نیز می دانیم که هر امر ممکن ترکیبی از وجود و ماهیت است و عاقل و معقول نیز جزء ممکنات و در نتیجه دارای ماهیت اند. حال در بحث اتحاد مسئله این است از میان این دو حیثیت متمایز عاقل و معقول (ماهیت و وجود) کدام با هم متحد می شوند؟ مقصود از اتحاد در بحث کنونی، اتحاد دو ماهیت نیست. زیرا همان طور که در بخش انحای اتحاد گفتیم، محال است در هنگام ادراک (مثلاً درخت) ماهیت عاقل (انسان) عین ماهیت معقول بالعرض یا بالذات (درخت) شود. همچنین اتحاد وجود با ماهیت نیز نیست زیرا آن امر هم محال است. وجود انسان با ماهیت درخت یا بالعکس متحد نمی شود. اتحاد دو وجود بالفعل نیز ممکن نیست (مانند اتحاد وجود عاقل بالذات و معقول بالعرض) اگر صور نامحتمل را از احتمالات خارج کنیم مقصود حاصل می آید: اتحاد وجود عاقل با وجود معقول بالذات.

اکنون این پرسش به میان می آید که اتحاد دو وجود چگونه پذیرفتنی است؟ دو فرض صحیح برای چنین اتحادی وجود دارد. اتحاد عرض با جوهر و اتحاد ماده با صورت. در اتحاد عرض با جوهر، هر یک از آنها در ذات خود غیر از دیگری است. عرض در ذات خود جوهر نیست و جوهر نیز عرض نیست، اما در وجود خارجی به این معنی متحدند که عرض از مراتب وجود جوهر است و هستی مستقل از او ندارد. جوهری که عرض را می پذیرد، دگرگون نمی شود مانند جسمی که بر طول یا حجم آن افزوده می گردد و چنین تغییراتی جسم را از جسم بودن خارج نمی کند. در اتحاد ماده و صورت، ماده به

پذیرش هر صورت دگرگون می‌شود و میان آن صورت با صورت دیگر، تمایز می‌افتد، چون نطفه‌ای که تبدیل به انسان می‌شود، نه آن که با حفظ صورت معنوی انسانیت را نیز به عنوان عرضی می‌پذیرد.

حال می‌پرسیم هنگامی که چیزی را ادراک می‌کنیم، کدام حالت پدید می‌آید؟ آیا نفس جوهری است با وجود مستقل از اعراض که صور ادراکی چون نفس بر لوح آن رخ می‌بندند و سیوررتی در گوهر آدمی روی نمی‌دهد، همان سان که در توارد نقش‌ها لوح دگرگون نمی‌شود؟ یا نفس ماده‌ای است پذیرای صور که هر نقش ادراکی آن را دگرگونی می‌بخشد متفاوت با دیگری بدان گونه که وجود او با همان صورتی که در می‌یابد، متحد می‌گردد؟ این سؤالات را با بررسی عبارات و شواهدی که شیخ در آن اتحاد را پذیرفته پاسخ می‌دهیم و موضع شیخ را مشخص می‌کنیم.

شاهد اول: در کتاب *النجاة* شدت وصول نفس را نوعی حرکت اتصالی بیان می‌کند که در تمام جوهر نفس سریان دارد و نفس را دگرگون می‌کند به طوری که گویی نفس همان صورت معقوله است بدون هیچ انفصالی.

و أما شده الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاه السطوح بالقياس الى ما هو سار في جوهر قابله حتى كأنه هو هو بلا انفصال اذ العقل و العاقل و المعقول شيء واحد أو قريب من الواحد (النجاة، ص ۶۸۷).

شاهد دوم: همچنین شیخ در کتب *الشفاء* از تبدیل شدن نفس انسانی به یک دنیای عقلی سخن می‌آورد که با آن متحد می‌شود و ذات و جوهر آن به همان جوهر معقول مبدل می‌گردد (همو، *الشفاء*، ص ۴۲۶-۴۲۵). شیخ در اینجا نیز می‌گوید نفس نسبت به مدرکات دیگر در حالت قوا و آمادگی است و در ابتدای افاضه بر ماده بدن صورت نوعیه موجودی جسمانی است که در او قوه استکمال وجود دارد و کاملاً مشخص است که سیر استکمالی به وجود تعلق می‌گیرد و این وجود است که وحدت را ایجاد می‌کند و نه ماهیات. تبدیل شدن نفس به عالم عقلی را بلا مانع می‌داند و در اینجا منظور از تبدیل شده یک تبدیل شدن ماهوی نخواهد بود چرا که تبدیل در ماهیت راه ندارد.

شاهد سوم: نیز در عبارتی از نمط هشتم کتاب اشارات می‌آورد:

کمال جوهر عقل در آن است که در او نور حق بقدری که برایش امکان دارد متجلی گردد سپس تمام وجود به همان صورتی که هست در او متمثل شود، آن‌هم به‌طور مجرد از ماده که از خداوند آغاز شده و با جوهر عقلیه عالیه و سپس جوهر روحانیه سماوی و اجرام سماوی به ترتیب تمام شود. سپس این تمثیل به گونه‌ای شود که با ذات عقل هیچ تمایزی نداشته باشد و این کمال جوهر عاقل است که آنرا به جوهر عقلی بالفعل تبدیل می‌کند (همو، الاشارات، ج ۳، ص ۳۴۵).

در اینجا شیخ می‌گوید همه هستی از جمله ذات حق در نفس تمثیلی بدون تمایز پیدا می‌کند مسلماً در اینجا اگر نگاهی به اتحاد ماهوی نفس و هستی داشت نمی‌توانست نامی از تمثیل نفس با ذات حق که فارق از هر ماهیت است و شیخ نیز آن را پذیرفته، ببرد. شاهد چهارم: نیز عباراتی در کتاب *التعلیقات* می‌آورد معتقد می‌شود اتحاد عاقل و معقول تنها در مورد واجب‌الوجود جاری است استدلال ابن‌سینا ظاهراً مبتنی بر این مقدمه است که معلول‌های ذات الهی در مقام ذات او حضور دارند و از این رو، ادراک واجب تعالی نسبت به این معلول‌ها در واقع همان ادراک ذات است و از آنجا که حق تعالی با ذات خود متحد است با همه‌ی معقولاتش که در مرتبه ذات متعال او حاضرند (به تعبیری با ذات او متحدند) اتحاد دارد. اما در مورد سایر موجودات عاقل (از جمله نفس) اتحادی در کار نیست؛ چرا که آنها اموری را که خارج از ذاتشان هست تعقل می‌کنند (همو، *التعلیقات*، ص ۱۵۹). اگر نفس با معقولات خود متحد شود، لازم می‌آید که وقتی واجب‌الوجود را تعقل می‌کنیم با ذات الهی متحد شویم، در حالی که اتحاد ما با خداوند امری محال است. بنابراین اتحاد نفس با معقولات خود محال است و بعد در کتاب مبدا و معاد این نوع اتحاد را تعمیم می‌دهد و آن را مخصوص ذات حق نمی‌داند.

در این شاهد در مورد واجب‌الوجود که عاری از هر گونه ماهیت است صراحتاً اتحاد را پذیرفته است چرا که طرف‌های اتحاد فقط ذات خداست و چون غیری وجود ندارد که تمایزی ایجاد کند پس در واقع اتحاد خدا با معقولات بدیهی است اما در نفس انسان چون امور خارجی مورد ادراک نفس قرار می‌گیرند از این امور امکانی، نفس یک ماهیتی از آنها ادراک می‌کند و یک وجودی، از لحاظ ماهیت که اتحاد محال است پس

اتحاد اینجا باید وجودی باشد و آنچه که نفس را ارتقا می‌بخشد وجود مدرکات است و نه ماهیت آنها.

شاهد پنجم: شاهدی دیگر که برای این بیان می‌توان آورد اینکه او در نمط هفتم اشارات آورده است: اگر نفس به عنوان مثال شجر را درک نموده و با آن متحد گردید و آنگاه حجر را درک کرد، حال چگونه شجر با حجر متحد می‌گردد و عین آن می‌شود؟ آیا ماهیات عین یکدیگر می‌شوند؟ (همو، *الاشارات*، ج ۳، ص ۳۹۵). مشخص است که با توجه به اینکه خود شیخ اتحاد و یکی شدن ماهیات را نمی‌پذیرد با این بحث در پی رد این نوع اتحاد است.

نتیجه

در خلال متن سعی شده است که همه شواهد رد و پذیرش اتحاد که در آثار شیخ موجود بوده آورده شود و فرضیه‌هایی که به دنبال کشف دلیل این دوگانگی و تشتت آراء به قضاوت پرداختند نیز پاسخ داده شود. در سایه تحلیل و بررسی‌های انجام شده بر روی این آثار و ادله و شواهد مبنی بر رد و پذیرش اتحاد که در ظاهر و با مسامحه نشان دهنده نوعی تعارض است می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که تعارض ظاهری، ناشی از نگاه و نگرش متفاوت شیخ به این مبحث است. اگر وجود که خاستگاه وحدت است مورد عنایت واقع شود هم اتحاد معقول‌ها مشکلی ندارد و هم اتحاد عاقل‌ها و هم مسئله اتحاد عاقل و معقول از دیدگاه شیخ الرئیس بی‌اشکال است. برداشت شیخ این بوده است که قائلان به اتحاد عاقل و معقول به اتحاد ماهیات با یکدیگر قائل بوده‌اند از این رو گفته است برای من قابل فهم و قابل تعقل نیست، اما آنجا که از عدم تمایز ذات عاقل با ذات معقول سخن می‌گویند و نگران این است که قابل فهم و قابل تعقل نباشد ناظر به اتحاد وجودی عاقل و معقول است. بنابراین نگاه کردن به یک موضوع واحد از دو زاویه متفاوت لاجرم دو قضاوت و رأی متفاوت را می‌طلبد که نمیتوان این آراء متفاوت را آراء متناقض نامید. بلکه برعکس اگر به شواهد رد اتحاد موشکافانه تر نگاه کنیم به این نتیجه می‌رسیم که در آنجا نیز اتحاد وجودی را پذیرفته و اتحاد مورد رد اتحاد ماهوی است که متقدمین (مشائیون) و متأخرین شیخ نیز آن را رد کرده‌اند.

بنابراین حقیقتاً تعارضی وجود ندارد بلکه هر چه هست می‌توان گفت پذیرش اتحاد وجودی است که این پژوهش نیز به همین نتیجه رسیده است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، چ ۲، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، ج ۳، قم، نشر بلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، منطق المشرقین و القصیده المزدوجه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵.
- _____، الاشارات و التنبیها، ترجمه خواجه نصیر الدین طوسی، ج ۴، چ ۲، بیروت، انتشارات النعمان، ۱۴۱۳.
- _____، الطبیعیات من کتاب الشفاء، قم، انتشارات مکتب آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
- _____، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- _____، النجاة بین الفرق فی بحر الضلالت، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- _____، النجاة، تصحیح ماجد فخری، بیروت، دارالافاق الجریه، ۱۴۰۵.
- _____، الهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چ ۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۵.
- _____، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، چ ۲، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۱.
- _____، التعليقات، چ ۲، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- حسن زاده آملی، حسن، دروس اتحاد عاقل و معقول، چ ۲، تهران، حکمت، ۱۴۰۴.
- سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین، چ ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.

فخر رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، ۲ ج، ۲، قم، بیدار، ۱۴۱۱.

مصلح، محمدجواد، فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتالهین، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، عرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱.

_____، المبدأ و المعاد، تصحیح سید محمد خامنه‌ای، ۳ ج، تهران، انتشارات بنیاد حکمت ملاصدرا، ۱۳۸۱.





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی