

بررسی تعارض سینوی در مسئله اتحاد عاقل و معقول

مجید احسن*

میلاذ نوری یاقوزآغاجی**

چکیده

مسئله معرفت به اشیای عالم یکی از بحث‌انگیزترین مباحث تاریخ فلسفه است. در این میان، بحث از معرفت، بدون باور به ارتباط قوای شناختی با موضوع‌های شناخت ممکن نیست؛ و یکی از اقسام شناخت، شناخت عقلی بوده است که مستلزم توجه به رابطه عاقل و معقول است. یکی از کسانی که در این باب به تفصیل سخن گفته ابن سینا است، که گاهی به صراحت و اشارت از ارتباط اتحادی عاقل و معقول دفاع کرده و گاهی نیز این نظریه را رد کرده است. همین امر، مسئله تعارض سینوی در باب اتحاد عاقل و معقول را قابل توجه می‌سازد. بررسی این تعارض و راه برون‌رفت از آن، موضوع پژوهش اندیشمندان ناظر به وی بوده است. مقاله حاضر، ضمن بررسی نارسایی‌هایی موجود در دیدگاه‌های ایشان، به ارائه راه‌نمایی برای حل این تعارض سینوی در پرتو تحلیل تاریخی می‌پردازد.
کلیدواژه‌ها: ابن سینا، اتحاد عاقل و معقول، معرفت، شناخت، تعارض سینوی.

بیان مسئله

از یونان باستان تا دوران معاصر اندیشه، مسئله معرفت‌شناسی چیزی جز بررسی رابطه عالم و معلوم نبوده است. این امر ناشی از آن است که معرفت همیشه معرفت به چیزی است و بدون توجه به معلوم نمی‌شود از علم و عالم سخن گفت. عالم بدون شناخت معلوم نمی‌تواند عالم باشد و معلوم بدون اینکه متعلق علمی واقع شود نمی‌تواند معلوم باشد. با این حال، دقت در ارتباط عالم و معلوم، از سویی مستلزم جدایی میان این دو است، زیرا به وضوح عالم و معلوم دو چیزند؛ و از

سوی دیگر، در صورت عدم اتحاد میان آن دو، امکان شناخت منتفی می‌شود، چراکه علم به چیزی بدون اتحاد با آن ممکن نیست، به این دلیل که علم یک حقیقت بسیط و مجرد است و لازمه‌اش وحدت و یکپارچگی است. با این حال، هم متعلقات شناخت و هم قوای شناخت دارای مراتبی است که بالاترین آن‌ها همان معرفت عقلی است، و به لحاظ تاریخی نیز، مسئله اتحاد عاقل و معقول بحث‌برانگیزترین جنبه از ارتباط عالم و معلوم است.

یکی از کسانی که به این مسئله توجه داشته است ابن‌سینا است. وی در برخی آثارش بر مبنای دوسویگی ارتباط عاقل و معقول به انکار اتحاد میان آن دو پرداخته است؛ و در برخی دیگر نیز بر اساس حقیقت بسیط و یکپارچه علم که مستلزم اتحاد میان عالم و معلوم است، از اتحاد عاقل و معقول دفاع کرده است. همین امر، به شکل‌گیری این مسئله می‌انجامد که راه برون‌رفت از این تعارض کدام است؟ زیرا بر اساس جایگاه تاریخی ابن‌سینا، مهم است تحقیق شود که موضع وی در این رابطه چیست. اما پیش از ورود به بررسی این مسئله و اقوال مختلف موجود در باب آن، بررسی ریشه‌های تاریخی-فلسفی شکل‌گیری این مسئله در اندیشه ابن‌سینا ضروری است؛ امری که به نظر می‌رسد غفلت از آن به تحلیل نادقیق اندیشه وی منجر خواهد شد.

۱. ریشه‌های تاریخی-فلسفی مسئله

رجوع به تاریخ اندیشه فلسفی بیان‌گر بررسی این مسئله نزد فلاسفه یونان باستان است. پارمنیدس عقل را تنها طریق معرفت می‌داند که با موضوع هستی مطلق متحد است (Parmenides, p.56). از نگاه او، عقل جز با امر معقول در ارتباط نیست و با آن وحدت دارد، چنانکه می‌گوید: «برای من فرقی نمی‌کند که چه زمانی شروع کنم، زیرا به همان جایی بازخواهم گشت که از آن آغاز کرده‌ام» (ibid, p.54). افلاطون نیز در بحث از معرفت، متعلق آن را امری ثابت می‌شمارد که تنها از طریق عقل در دسترس است: «آنچه همواره هست ... تنها از طریق عقل در دسترس است که حاوی تبیینی مستدل (باور موجه) است؛ این چیزی است که ثابت است» (Plato, 28a). بنابراین، افلاطون نیز معتقد است که عقل با متعلق واقعی شناخت وحدت دارد؛ زیرا بر اساس نظریه تذکر (آنامنیسیس)^۱، صور معقول به عنوان موضوعات معرفت، باید در درون نفس موجود بوده باشند (ibid, p. 81a-86b).

توجه به مسئله اتحاد عقل و عاقل و معقول در فلسفه ارسطو نیز مورد اشاره است. ارسطو نیز، همچون افلاطون، قائل به امکان معرفت است، اما برخلاف افلاطون، این معرفت را در مراتب استکمال نفس قابل حصول می‌داند (Aristotle, 982a1)؛ بدین معنا که، با حصول معقول برای

نفس، نه تنها معرفت به آن معقول، بلکه خودِ قوهٔ عاقله به فعلیت می‌رسد؛ و این امر جز از طریق باور به اتحاد عاقل و معقول ممکن نیست؛ و به تعبیر خود وی: «عقل همین که یکی از معقولات گردید، قادر است خود را نیز بیاندیشد... خود آگاهیِ عقل، در تعقل معقول رخ می‌دهد که عقل، بالفعل با آن متحد است ولی بالقوه با هیچ معقولی متحد نیست» (*ibid*, 429b5-10). نتیجه این که، عقل با معقول خودش متحد است و جز از طریق تعقل آن، چیزی نیست، و با پذیرش صورت معقول خودش نیز عقل بالفعل می‌شود. خروج این عقل از مرحلهٔ قوه به مرحلهٔ فعلیت مستلزم وجود عقلی است که ارسطو آن را عقل فعال می‌نامد؛ زیرا «واجب است در نفس، عقل (دیگری) را تمیز دهیم که مشابه علت فاعلی بوده و همهٔ معقولات را احداث می‌کند... این عقل (فعال) چون بالذات فعل است، مفارق و غیرمنفعل و عاری از اختلاط است، چراکه فاعل همواره شریف‌تر از منفعل و مبدأ شریف‌تر از ماده است... و نمی‌توان گفت که این عقل گاهی می‌اندیشد و گاهی نمی‌اندیشد» (*ibid*, 430a10-20 p. 1495-9).

شارحان ارسطو در ارتباط با این اندیشهٔ او دچار اختلاف شده‌اند؛ تئوفراستوس عقل فعال را مرتبه‌ای از مراتب خود نفس برشمرده است (Brentano, p.313)؛ درحالی که اسکندر آن را با محرک نامتحرک یا خدا یکی می‌داند (Alexander of Aphrodisiac, pp. 9-10). با این حال، ثامستیوس با تلاش برای جمع میان دو دیدگاه، مدعی است که عقل فعال عقلی است مجرد از ماده که هرچند عقل انسان است ولی به‌هیچ‌عنوان شخصی نیست (Themistius, pp 103-104). بعدها، فلوطین با ارائهٔ نظام فلسفی منسجمی که خداوند را امری فراوجود می‌داند، و با پذیرش قاعده الواحد، دومین اقنوم بعد از احد را عقل بسیطی می‌داند که نفس عالم که منشأ نفوس جزئیه است، صادر از اوست (فلوطین، ص ۱۳۴). این ایده همچنین با نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول مرتبط بوده و فلوطین و شاگردش فرفورئوس نیز بر اساس دستگاه فلسفی نوافلاطونی به اتحاد عاقل و معقول باور دارند (همان، ص ۱۱۷؛ سبزواری، ج ۲، ص ۱۴۸-۱۴۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۵). اهمیت این اختلافات تاریخی ناشی از آن است که حکمای مسلمان در بحث چگونگی تعقل و تبیین آن، متأثر از این نظریات متفاوت بوده‌اند. بنابراین، بحث اتحاد یا عدم اتحاد را در دو موضع مورد توجه قرار داده‌اند: نخست این که آیا نفس در کسب صور معقول از عقل فعال-که مصدر تمام صورت‌های معقول و البته موجودی مستقل از انسان است و در نظام فلسفی ایشان در انتهای سلسلهٔ عقول جای دارد-با آن متحد می‌شود یا خیر؟ دوم آن که آیا پس از دریافت این صور معقول خود نفس با این صور که در آن حضور یافته‌اند متحد است یا خیر؟ تعارض سینوی

در بحث اتحاد عاقل و معقول، که مسئله این مقاله است، درباب موضع دوم مطرح شده است. بنابراین، باید در ادامه به بررسی مواضع ایجابی و سلبی ابن سینا در باب اتحاد عاقل و معقول بپردازیم.

۲. موضع ایجابی ابن سینا درباب اتحاد عاقل و معقول

ابن سینا به دو گونه از اتحاد عاقل و معقول دفاع می‌کند. وی گاهی با استدلال صریح، و گاه با بیان عباراتی که قابل تطبیق با قول به اتحادند، حامی این دیدگاه است. یکی از مهم‌ترین دلایل وی، که در قالب یک قیاس شرطی بیان می‌شود، چنین است: از آنجایی که هر صورت معقولی از طریق اتحاد با عقل بالقوه آن را بالفعل می‌سازد، نمی‌تواند متمایز از آن باشد و این امر مستلزم اتحاد است؛ چراکه اگر صورت معقول با عاقل متحد نشود، در آن صورت معقول نزد عاقل حاضر نیست و هر آنچه حاضر است همان صورت معقول نیست؛ بنابراین، عاقل باید برای درک این صورت معقول، آن را به واسطه صورت معقول دیگری نزد خود حاضر کند. در این صورت، نقل کلام به صورت دوم خواهد شد که مستلزم دور یا تسلسل است؛ و از آنجایی که دور یا تسلسل باطل است و معرفت به این صورت معقول حاصل شده است، پس باید عاقل با همان معقول متحد شده باشد^۲ (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۷). البته نباید فراموش شود که این اتحاد همان اتحاد میان عاقل و معقول در عاقلی که خود را تعقل می‌کند نیست، چرا که این موضوع حتی برای منکرین اتحاد عاقل و معقول نیز مورد انکار نبوده است (همان، ص ۱۰).

استدلالی که در *المبدأ و المعاد* بیان شده است، تنها موضعی است که ابن سینا به صراحت از نظریه اتحاد عقل و عاقل و معقول دفاع کرده است، با این حال، فقرات بسیار دیگری نیز از وی موجود است که می‌تواند شاهی بر باور وی به اتحاد عقل و عاقل و معقول باشد. به عنوان مثال، او در مواردی اشاره می‌کند که ادراک عقلی نیرومندتر از ادراک حسی است، زیرا در ادراک عقلی برخلاف ادراک حسی، عاقل و معقول اتحاد دارند؛ عقل امری باقی و کلی را درک می‌کند و با آن متحد می‌شود و به وجهی عین آن می‌شود و آن را نه با ظاهر آن، بلکه با باطن آن درمی‌یابد و چنین چیزی در باب ادراک حسی و امر محسوس صدق نمی‌کند^۳ (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۶۹)؛ و بر همین اساس است که لذت عقلی نیز بر لذت حسی برتری دارد و جوهر عاقل به گونه‌ای است که هستی در او متمثل می‌شود:

کمال الجوهر العاقل - أن يتمثل فيه جليلة الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية و الأجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۵).

همانگونه که از این فقره برداشت می‌شود، ابن سینا تمثیل هستی در جوهر عاقل را به نحو اتحادی می‌داند و بر عدم تمایز ذاتی عاقل و معقول با عبارت «تمثلاً لا يمايز الذات» و «هذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل» تأکید می‌کند. با این حال، فقرات دیگری از آثار وی به رد و انکار این نظریه اختصاص یافته است که در ادامه به بررسی آن می‌پردازیم.

۳. موضع سلبی ابن سینا در باب اتحاد عاقل و معقول

ابن سینا در موضع‌گیری سلبی‌اش نسبت به مسئله اتحاد عاقل و معقول، تا جایی پیش رفته است که به شدت بر باورمندان به اتحاد عاقل و معقول تاخته و سخن ایشان را حشو و بی‌معنا تلقی کرده است و حتی دفاعیه برخی از ایشان را از خود ادعای اتحاد نیز بی‌معنا تر و نامفهوم‌تر می‌داند (همان، ص ۱۲۹). باید دقت داشت که موضع ابن سینا در مقام انکار اتحاد عاقل و معقول، نه همچون موضع کسی که این اتحاد را ممکن دانسته و نمی‌پذیرد، بلکه بمثابة موضع کسی است که اساساً این نظریه را ذاتاً محال و ممتنع می‌داند: «و ما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندی؛ فإني لست أفهم قولهم إن شيئاً يصير شيئاً آخر، و لا أعقل أن ذلك كيف يكون» (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۲۱۲).

ابن سینا در استدلال‌های خود، گاه اتحاد را به نحو مطلق میان هر دو امری منکر می‌شود، و گاه استدلال را علیه اتحاد عاقل و معقول ارائه می‌کند و می‌گوید: اگر پس از ادراک صورت معقول X، عاقل همان حالت قبل از تعقل X را دارد و هیچ تغییری نکرده است، پس اساساً اتحادی رخ نداده است؛ علاوه بر اینکه چنین امری مستلزم آن است که تعقل X با عدم تعقل X تفاوت نداشته باشد، که تناقض آشکار است. و در صورتی که در جوهر عاقل تغییری ایجاد شده است، اگر این تغییر در ذات او باشد، بدان معنا خواهد بود که جوهر عاقل از بین رفته باشد، و این اساساً انکار اتحاد و قول به فنای عاقل است. و اگر این تغییر در غیر از ذات عاقل باشد، در عین حال که امری محال نیست، اما به معنای اتحاد ذات عاقل با X نخواهد بود (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۸)؛ نیز

نک: ۱۴۰۴، ص ۱۵۹). نتیجه آنکه صور معقول با ذات عاقل متحد نیستند و نفس چونان ظرفی است که صور معقول فقط در ذات آن تقرر پیدا کرده و نقش بسته‌اند:

فیظهر لك من هذا أن كل ما يعقل فإنه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شیء فی شیء آخر (همان، ص ۱۳۰).

۴. دیدگاه اندیشمندان درباب این تعارض

مواضع متخالف ابن سینا در مسئله اتحاد عاقل و معقول که به تفصیل مورد توجه قرار گرفت، محل تأمل متفکران متعددی شده است. برخی از ایشان، همچون فخر رازی (رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۲۸؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۶) به شکل شتابزده‌ای، وی را به تناقض‌گویی متهم کرده و تلاشی برای حل تعارض مذکور نمی‌کنند. البته وجود تناقض در هر اندیشه‌ای گرچه به‌خودی‌خود امر ممکن است، اما بررسی نظام فکری ابن سینا و راهکارهای ارائه‌شده توسط متفکران دیگر، نشان از آن دارد که ابن سینا به تناقض صریح دچار نبوده است؛ و با ارائه دلایل ایجابی و سلبی، به رابطه عاقل و معقول و ابعاد و لوازم این رابطه توجه کرده است. بر همین اساس در ادامه به بررسی راهکارهای ارائه‌شده خواهیم پرداخت.

الف. دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

از جمله کسانی که به نکته پیش‌گفته توجه کرده و تلاش نموده است تا اتهام تناقض‌گویی به ابن سینا را رفع کند، خواجه نصیر است. وی موضع‌گیری‌های فخر رازی در قبال فلسفه ابن سینا را نه شرح اندیشه او، بلکه جرح و نقد اندیشه او دانسته است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲) و برخلاف رازی، تعارض موجود در سخن ابن سینا را صرفاً ظاهری می‌داند. از منظر او، انکار اتحاد عاقل و معقول نظریه شخص ابن سینا بوده است و قول به اتحاد و استدلال بر آن صرفاً گزارشی از دیدگاه فلاسفه مشائی است که آن را پذیرفته‌اند (همان، ج ۳، ص ۲۹۳). استناد سخن خواجه نصیر به بیان ابن سینا در مقدمه کتاب مبدأ و معاد است:

فأني أريد أن أدلّ في هذه المقالة على حقيقة ما عند المشائين المحصلين من حال المبدأ و المعاد ... و أتحرّى في هذه المقالات أن أوضح ما أغلقوا، و أعلن ما ستروا و كتموا و أجمع ما فرّقوا و أبسط ما أجملوا بمقدار الوسع القاصر الذي لمثلي (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱).

چنانکه از عبارت حاضر برمی‌آید، ابن سینا به صراحت مقصود خود از تألیف کتاب مبدأ و معاد را تبیین و تفصیل اندیشه‌های فلاسفه مشائی و نه لزوماً نظریات مورد قبول خود، برمی‌شمارد.

از این رو، طبق تفسیر خواجه، تعارض ابن سینا در باب اتحاد عاقل و معقول مستقر نبوده و نظریه فخر رازی صحیح نیست (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۳).
 با این حال، نکته ای وجود دارد که پذیرش دیدگاه خواجه را با تردید مواجه می‌سازد زیرا راهکار وی در صورتی می‌توانست درست باشد که ابن سینا صرفاً در کتاب *مبدأ و معاد* - که گفته شد آن را به مذاق خود نوشته - به اثبات اتحاد عاقل و معقول پرداخته باشد؛ در حالی که، مراجعه به آثار دیگر ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۶۹؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۵) که صرفاً تبیین فلسفه مشائین نیست هم نشان از آن دارد که وی از اتحاد عاقل و معقول سخن گفته و شواهدی ارائه کرده است که مبتنی بر باور وی به این اتحاد است؛ و این خود دلالت بر آن دارد که راه برون-رفت از این تعارض نمی‌تواند راهکار خواجه نصیر باشد.

ب. دیدگاه سهروردی

شیخ اشراق نیز از کسانی است که می‌کوشد برای حل تعارض سینیوی در باب اتحاد عاقل و معقول راهی بیابد. او بر اساس راهکار خاص خویش، توجه به تفاوت زمانی ارائه نظریات ابن سینا را برطرف کننده تعارض یادشده می‌داند. بدین ترتیب که قول به اتحاد عاقل و معقول، ابتدا مورد باور ابن سینا بوده است، اما وی در نهایت حکم به نادرستی این نظریه داده است. با این حال، سهروردی به بیان دلیل و چگونگی رفع تعارض مذکور بسنده نکرده، و در نقد ابن سینا همان روش تقبیح گونه‌ای را برگزیده است که او خود علیه قائلان اتحاد عاقل و معقول برگزیده بود؛ بدین بیان که قول ابتدایی ابن سینا به اتحاد عاقل و معقول از دو حال خارج نیست؛ ممکن است این امر ناشی از تقلید بوده باشد که نمی‌توان بدان اعتنا کرد، زیرا تقلید در حوزه نظر امری مردود است؛ و ممکن است با تحقیق آن را پذیرفته باشد که در این صورت، تمام هججه‌های وی به قائلان نظریه اتحاد، شامل خود او نیز خواهد شد^۴ (سهروردی، ج ۱، ص ۶۹).

چنانکه مشهور است، کتاب اشارات و تنبیهات ابن سینا آخرین تالیف او و یا از جمله آخرین هاست؛ و با توجه به این که صراحت و ادله ابن سینا در نقد نظریه اتحاد در این کتاب مطرح شده است، لذا دیدگاه سهروردی که نظریه انکار اتحاد را نظریه نهایی ابن سینا می‌داند می‌تواند مبنای درستی داشته باشد. با این حال، چنانکه پیشتر بیان شد، ابن سینا نه فقط در کتاب *مبدأ و معاد*، بلکه در کتاب *اشارات* و برخی دیگر از کتاب‌های متأخرش نیز چنان سخن می‌گوید

که گویی نظریه اتحاد را پذیرفته است؛ و این چیزی است که درستی راهکار سهروردی را محل تردید می‌سازد.

د. دیدگاه صدرالمتألهین

در مواجهه با تعارض سینیوی درباب اتحاد عاقل و معقول، صدرالمتألهین می‌کوشد در گام نخست دیدگاه خواجه نصیر را تأیید کند و براین اساس، مدعی می‌شود که ترجیح راهکار خواجه نصیر گویای آن خواهد بود که هیچ‌یک از حکمای مسلمان به نظریه اتحاد - که مورد قبول حکمای نخستین بوده است - دست نیافته، و این خود اوست که در عالم اسلام وارث حکمای نخستین در فهم نظریه اتحاد عاقل و معقول می‌باشد.

ملاصدرا در گام دوم و در نظریه‌ای هماهنگ با سهروردی، اختلاف زمانی ارائه اندیشه‌های ابن‌سینا را راهکار رفع تعارض می‌داند؛ با این تفاوت که وی برخلاف سهروردی، باور به اتحاد را متعلق به دوران متأخر اندیشه سینیوی برمی‌شمارد. ملاصدرا بر آن است که اگر این تبیین - مبنی بر این که ابن‌سینا نهایتاً به اتحاد عاقل و معقول قائل شده است - درست باشد، در چنین وراثتی فضل تقدم با شیخ الرئیس خواهد بود یعنی پیش از حکمت متعالیه صدرایی، این شیخ الرئیس است که به اثبات و تنقیح این نظریه دست یافته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۵-۳۳۴؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۹۲-۹۱).

باتوجه به این که گام نخست صدرالمتألهین تکرار و تأیید همان دیدگاه خواجه نصیر است، لذا نقاط قوت و ضعفی که درباب آن دیدگاه بیان شد، بر گام نخست وی نیز وارد است. گام دوم صدرالمتألهین در حل تعارض سینیوی راهکاری نوین است که اگر شواهد تاریخی - مبنی بر این که ابن‌سینا در نهایت قائل به اتحاد عاقل و معقول شده است - وجود می‌داشت، می‌توانست راه برون‌رفت از تعارض مذکور باشد؛ اما روشن است که شواهد تاریخی خلاف چنین دیدگاهی است؛ زیرا چنانکه بیان شد، کتاب *اشارات و تنبیها* که مهم‌ترین ادله بر انکار اتحاد عاقل و معقول در آن ذکر شده است، مربوط به اواخر دوران زندگانی ابن‌سینا است.

برخی از معاصرین (حسن زاده آملی، ص ۹؛ بهشتی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷) با درست دانستن راهکار دوم صدرالمتألهین کوشیده‌اند برای آن مستنداتی ارائه کنند تا اشکال پیش‌گفته بر آن وارد نشود. ایشان، برخلاف صدرالمتألهین که احتمال درستی دیدگاه خواجه را نیز انکار نکرد، معتقدند که تنها راه درست همان رویکرد دوم صدرالمتألهین است و دیدگاه خواجه از اساس باطل است.

بنابراین، باید باور داشت که ابن سینا پس از انکار اتحاد عاقل و معقول، تحول فکری یافته و به اتحاد آنها معتقد شده است؛ زیرا وی در کتاب *مبدأ و معاد* پس از اقامه دلیل برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، چنین گفته است: «و لهذا براهین مغفولة ترکناها و اعتمدنا الاظهر منها» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰). چنانکه از این متن هویدا است، ابن سینا براهین مختلفی را برای اثبات این ادعا سراغ دارد، با این حال، استدلال خود را روشن‌ترین استدلال ممکن برای اثبات اتحاد عاقل و معقول برمی‌شمرد. برخی از متفکران معاصر، معتقدند که برهان نامیدن این استدلال توسط ابن سینا ناشی از این است که این ادعا را پذیرفته است؛ در غیر این صورت، برهانی نامیدن اصل اتحاد عاقل و معقول، و ارائه استدلال برای آن بی‌معنا می‌بود؛ و به بیان دیگر، اگر این ادعا مقبول وی نبود، نباید برخلاف عقیده خود با دیگران مماشات کند و سخن آنها را برهانی بشناساند و بر تنها استدلالی که بر قول به اتحاد اقامه کرده است نام «اظهر براهین» نهد (بهشتی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۴).

با این حال، چنین سخنی می‌تواند محل اشکال باشد، زیرا برهانی دانستن یک ادعا به معنای پذیرش آن نیست؛ چرا که این فرض نیز می‌تواند وجود داشته باشد که شخص صرفاً قول کسانی را حکایت کند که آن ادعا را پذیرفته‌اند، هر چند خود آن را نپذیرد. بدین ترتیب، می‌توان مدعی شد که ابن سینا نه به دلیل آن که خود نظریه اتحاد را پذیرفته است، بلکه صرفاً برای انتقال دیدگاه قائلین به اتحاد - که استدلال‌های اقامه شده بر آن را برهانی می‌دانند - این استدلال را از زبان ایشان به عنوان روشن‌ترین برهان نقل کرده است. مشابه این امر را در اندیشه ابن سینا می‌توان سراغ گرفت. او در مبحث اصل تناقض، قیاس را به دو قسم فی‌نفسه و بالقیاس تقسیم کرده است^۵ (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۹). با این توضیح که برای اثبات محال بودن اجتماع نقیضین گرچه نمی‌توان قیاس و استدلال فی‌نفسه ارائه کرد، اما قیاس بالقیاس و نسبت به شخص منکر اصل تناقض ممکن است. دلیل ابن سینا برای این ادعا چنین است که اقامه هر استدلالی بر اصل عدم اجتماع نقیضین مستلزم استفاده از مقدماتی است که این ادعا نتیجه آن است و روشن است که استفاده از نتیجه در مقدمات استدلال، مصادره و باطل است. به همین دلیل نمی‌توان بر این اصل، استدلال فی‌نفسه و واقعی ارائه کرد. این امر مانع از ارائه استدلال در نسبت با منکر اصل تناقض نیست. به همین دلیل قیاس نامیدن چنین استدلالی لزوماً به معنای این نیست که اقامه‌کننده قیاس، آن را حقیقتاً قیاس تلقی کند. همین امر می‌تواند در باب موضع ابن سینا در اثبات اتحاد عاقل و معقول نیز صادق باشد و این استدلال لزوماً به معنای پذیرش آن از جانب او نیست.

تبیین موضع مختار در باب تعارض سینوی

موضع متفکرانی که در باب تعارض ابن سینا در مسئله اتحاد عاقل و معقول، مطرح شده است محل انتقاد و اشکال واقع شد. بدین ترتیب، ضروری است که بررسی شود آیا می‌توان راهکاری دیگر برای برون‌رفت از تعارض مذکور ارائه کرد. به نظر می‌رسد که توجه به چیستی نظام و مکتب فلسفی و تمایز آن از برخی دیدگاه‌هایی که فلاسفه به قوت قریحه دریافته‌اند، می‌تواند راهگشا باشد. توجه به مفهوم نظام فلسفی حکایت از آن دارد که این نظام محصول مجموعه‌ای از شاخصه‌ها از جمله نقطه آغاز، بنیادهای عام، مسائل، مباحث و نتایج است که آن نظام فکری را به امری منسجم با هویت خاص خود می‌رساند. بنابراین، می‌توان از مکتب فلسفی به‌عنوان مجموعه‌ای از شرایط، مقدمات و مبانی توجه کرد که به هویت و ساختار جدیدی می‌رسند (احسن، یزدان پناه، ص ۱۳).

در یک نظام فلسفی، موضوعات مورد بررسی و نیز شیوه این بررسی بر اساس حدود و امکاناتی است که توسط آن مکتب فراهم می‌شود. بدین سان ممکن است اندیشمندی با توجه به این حدود و امکانات مسئله‌ای را بررسی کرده و بر اساس آنها به نتایجی برسد، ولی چه بسا وی در تاملات خود به حیطه‌های نوینی دست یابد که از حدود و امکانات نظام فکری او فراتر است. بر همین اساس، می‌توان تعارض سینوی در مسئله اتحاد عاقل و معقول را مورد ارزیابی نوینی قرار داد. به نظر می‌رسد ابن سینا به این دلیل که مبانی لازم برای باور به اتحاد عاقل و معقول را در نظام فلسفی خود نداشته و یا برایش محل توجه نبوده است، نتوانسته است این قول را در دستگاه فلسفی خود جای داده و به نحوی منسجم بر مبنای قول به اتحاد عاقل و معقول لوازم آن را مورد توجه قرار دهد. از این رو، مواضع او هر گاه از درون نظام فکری وی اتخاذ می‌شود نسبت به اتحاد عاقل و معقول منفی است و دلایلی در انکار اتحاد ارائه می‌نماید. این در حالی است که قریحه فلسفی او گاه از حدود و امکانات نظام فلسفی‌اش فراتر رفته و برخلاف مبانی این نظام، ادعاهایی را مطرح می‌کند که جز بر اساس قول به اتحاد عاقل و معقول قابل فهم نیست که نمونه‌هایی از آن را در بحث از موضع ایجابی ابن سینا گوشزد نمودیم. در نتیجه می‌توان راه برون‌رفت از تعارض مورد بحث را چنین ارزیابی کرد که نظام سینوی مبادی لازم برای تحلیل و تأیید اتحاد عاقل و معقول را ندارد، و قول او به اتحاد ناشی از قوت حدس در او است و با توجه به اینکه در اندیشه سینوی علم حاصل از حدس، از جمله علوم بدیهی و به لحاظ یقین بخشی، برتر و از علم با واسطه استدلال است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۴۶-۱۴۱). لذا می‌توان نظر نهایی

شخص وی را قول به اتحاد عقل و عاقل و معقول دانست اگرچه این دیدگاه در نظام فلسفی اش، متجلی نشده باشد و نتایج آن در یک دستگاه فلسفی سازوار، مورد ملاحظه تفصیلی قرار نگرفته باشد.

براساس توضیحات ارائه شده، روشن می شود که این دیدگاه که قول ابن سینا به اتحاد عاقل و معقول بر مبنای نگاه وجودی وی، و قول به عدم اتحاد عاقل و معقول بر مبنای دیدگاه ماهوی اوست (نک: بابادی و سراج، ص ۱۲۱) از دقت کافی برخوردار نیست و جایگاه تاریخی مسائل را مورد غفلت قرار می دهد؛ چراکه اساساً مسئله اصالت وجود و ماهیت و تفکیک دقیق میان نگاه ماهوی و وجودی به عنوان یک مسئله فلسفی بنابر قول مشهور در اندیشه میرداماد (مطهری، ج ۵، ص ۱۶۰) و بنابر دیدگاهی دیگر، در اندیشه جلال الدین دوانی (خوشدل روحانی) و بنابر قول سوم که نویسندگان به آن باور دارند در اندیشه سهروردی مطرح بوده است. (آشتیانی، ص ۳۲؛ یزدان پناه، ص ۳۱۸؛ احسن و معلمی، ص ۲۳) بنابراین نمی توان بر مبنای مسئله ای که در اندیشه ابن سینا به عنوان یک موضوع مستقل فلسفی مطرح نبوده است، تعارض وی در باب اتحاد عاقل و معقول را تحلیل کرد.

بنابراین، راهکار درست در این رابطه نمی توان جدا از توجه به جایگاه تاریخی مسائل و تحلیل تعارض در ساختار نظام سینوی تفکر باشد که بر اساس آن اتحاد عاقل و معقول را منکر است، در حالی که هوش فلسفی او از زمانه خود فراتر رفته و نکته ای را بیان کرده که اقتضای نظام فکری اش نبوده است. در هر نظام فلسفی که همچون نظام فلسفی ابن سینا باشد، انکار قول به اتحاد امری طبیعی است، چنانکه صدر المتألهین بدین نکته توجه یافته است:

أقول و الذی یجب أن یعلم أولاً قبل الخوض فی دفع ما ذکره الشیخ فی نفی الاتحاد بین الأمرین عاماً و بین العاقل و المعقول خاصاً أمران ... و تأنیهما أن الاتحاد یتصور علی وجوه ثلاثة- الأول أن یتحد موجود بموجود بأن یصیر الوجودان لشیئین وجوداً واحداً و هذا لا شک فی استحالته لما ذکره الشیخ من دلائل نفی الاتحاد... نعم یمکن أن یکون وجود واحد بسیط یتصدق علیه أنه عاقل و یتصدق علیه أنه معقول حتی یکون الوجود واحداً و المعانی متغایرة لا تغایرا یوجب تکثر الجهات الوجودية (ملاصدرا، ج ۳، ص ۳۲۶-۳۲۱).

چنانکه از این عبارت برمی آید، صدر المتألهین که خود از جمله قائلین به اتحاد عاقل و معقول است و به نحوی مفصل مبانی لازم برای تحلیل و تبیین آن را در نظام فلسفی خود فراهم نموده است، معتقد است که تا نظام فلسفی سینوی برقرار بماند، انکار اتحاد لازمه ضروری چنین نظامی

است، و دلایل ابن سینا در انکار اتحاد عاقل و معقول به استحکام خود باقی است؛ اما ملاصدرا توجه دارد که تغییر مبانی و تاسیس نظام فلسفی جدیدی می‌تواند ظرفیت‌های جدیدی در تبیین و تایید نظریه اتحاد عاقل و معقول ایجاد نماید که ابن سینا بدلیل نداشتن این مبانی، گرچه در نظام فلسفی خود به این نظریه قائل نشده است، اما به قوت حدس به آن دست یافته است.

نتیجه

آنگونه که گذشت، بررسی مسئله معرفت با مسئله چگونگی ارتباط میان عاقل و معقول در اندیشه فلاسفه ای که به این بحث پرداخته اند درهم تنیده است، زیرا علاوه بر آن که یکی از ساحات شناخت معرفت عقلانی است، ارتباط میان عاقل و معقول برای تحقق تعقل ضروری است. نکته اینجاست که ازسویی، تمایز میان عاقل و معقول پیش فرض چنین رخدادی است، و ازسوی دیگر، عدم اتحاد صورت معقول و عقل به معنای عدم حضور آن نزد عاقل و در نتیجه مستلزم انکار فرآیند تعقل است. بنابراین اصل مسئله تعقل با مسئله اتحاد عاقل و معقول عجین است، و تعارض سینیوی در مسئله اتحاد عاقل و معقول نه برآمده از یک رخداد تاریخی، بلکه برآمده از کنه فلسفه و مسئله معرفت است؛ و بر همین اساس است که ابن سینا در تکاپوی بررسی مسئله تعقل، گاه به اتحاد عاقل و معقول و گاه به عدم اتحاد باور دارد. براساس پژوهش حاضر می‌توان چنین نتیجه گرفت که تهافت به نظر رسیده در اندیشه سینیوی، ناشی از این است که نظام فلسفی ابن سینا، با باور به اتحاد عاقل و معقول سازگار نیست، و سخنان او در تایید نظریه اتحاد عاقل و معقول را باید براساس قوت قریحه او ارزیابی کرد.

یادداشت‌ها

1. Anamnesis

۲. الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوه نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية، بل هي اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتهما شيئا واحدا؛ فلم يكن قابلا و مقبولا، متميزي الذات؛ فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة المعقولة.

۳. این فقره دلالت بر آن دارد که بحث اتحاد عالم و معلوم نه فقط در معرفت عقلی، بلکه در ساحات دیگر معرفت نیز قابل بحث است. به عنوان مثال درحالی که ابن سینا در این فقره اتحاد حس و محسوس را منکر است، به اتحاد عقل و معقول باور دارد. اما صدر المتألهین معتقد به عدم تفکیک ساحات معرفت در این بحث بوده و در همه قوای شناخت اعم از حسی و

- خیالی و عقلی به اتحاد باور دارد (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ص ۵۸۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲۹۹: ۳ و ۳۱۶).
۴. و هذا الكلام نقله افضل المتأخرين (ابو علی ابن سینا) عن فروریوس و شنع عليه كثيرا علی وجه لا یلیق بفضلهما مع أنه فی «المبدأ و المعاد» و بعض الكتب غيره ادعى اتحاد النفس بالصورة المعقولة صريحا ثم علم بطلانه فی الاخير ففي الاول ان قلده فذلك اقبح و ان اقتضى نظره ذلك فليشنع علی نفسه ايضا.
۵. ثم إن تبکیت السوفسطائي، و تنبيه المتحير أبدا، إنما هو فی کل حال علی الفيلسوف و يكون لا محالة بضرب من المحاوره؛ و لا شك أن تلك المحاوره تكون ضربا من القياس الذي يلزم مقتضاه، إلا أنه لا يكون فی نفسه قياسا يلزم مقتضاه و لكن يكون قياسا بالقياس؛ و ذلك لأن القياس الذي يلزم مقتضاه علی وجهين: قياس فی نفسه و هو الذي تكون مقدماته صادقة فی أنفسها، و أعرف عند العقلاء من النتيجة و يكون تأليفه تألیفا منتجا، و قياس كذلك بالقياس، و هو أن تكون حال المقدمات كذلك عند المحاور.

منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۰.
- ابن سینا، الاشارات و التنبیها مع شرح الخواجه و المحاکم، ج ۱ و ۳، قم، بلاغت، ۱۳۷۵.
- _____، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- _____، الشفا (الالهيات)، قم، مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- _____، الشفا (النفس)، قم، مرعشی، ۱۴۰۴الف.
- _____، التعليقات، بیروت، الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ب.
- _____، دانشنامه علایی (طبیعیات)، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- احسن، مجید و سید یدالله یزدان پناه، «شاخصه های کلان مکتب فلسفی»، مجله معرفت فلسفی، شماره ۳۸، ۱۳۹۱.
- احسن، مجید و حسن معلمی، «تاملی بر دیدگاه ابن سینا و سهروردی در اصالت وجود یا ماهیت»، مجله معرفت فلسفی، شماره ۲۷، ۱۳۸۹.
- افلوطین، اثولوجیا، قم، نشر بیدار، ۱۴۱۳ق.

- بابادی، فرنوش و شمس الله سراج، «تبيين اختلاف آراء ابن سینا در باب مسئله اتحاد عاقل و معقول»، مجله حکمت سینوی، شماره ۵۲، ۱۳۹۳.
- بهشتی، احمد، تجرید، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- فخررازی، المباحث المشرقیه، ج ۱، قم، بیدار، ۱۴۱۱ق.
- _____، شرحی الاشارات، ج ۲، قم، مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- حسن زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- خوشدل روحانی، مریم، «بررسی نقش اصالت وجود یا ماهیت در نظریه پیدایش جهان از مکتب شیراز تا مکتب خراسان»، مجله معرفت فلسفی، شماره ۴، ۱۳۹۰.
- سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، تهران، ناب، ۱۳۷۹.
- سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ملاصدرا، الاسفار، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- _____، مجموعه رسائل فلسفی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- _____، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۵، تهران، صدرا، ۱۳۷۷.
- یزدان پناه، سید یدالله، حکمت اشراق، ج ۱، قم، سمت، ۱۳۸۹.

Brentano, Franz, "Nous poiētikos: Survey of Earlier Interpretations", Essays on Aristotle's De Anima, electronic version, 1995.

Alexander of Aphrodisias, The De Anima of Alexander of Aphrodisiacs, Trans. By Athanasios P. Fotinus, Washington: Washington D.C. university press, 1979.

Aristotle, the Complete Works of, edit. by Jonathan Barnes, Princtone: Princeton University Press, 1984.

Themistius, On Aristotle's On the Soul, Trans. By Robert B. Todd, Ithaca: Cornell University Press, 1996.

Parmenides, The Fragments of Parmenides, by A.H. Coxon, Las Vegas, Zurich & Athens: Parmenides Publishing, 2009.

Plato, Complete Works, by John M. Cooper & Ds. Hutchinson, Cambridge: Hackett Publishing, 1998.