

رویکردی نو در معناشناسی «اتحاد عقل و عاقل و معقول» از دیدگاه ابن سینا

سید حامد هاشمی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶

DOI: 10.30497/AP.2024.245905.1669



چکیده

برخی از عبارات ابن سینا درباره نفس ناطقه و رابطه آن با معقولات، به اثبات اتحاد عاقل و معقول تصریح دارد و برخی دیگر، آشکارا بیانگر بطلان این نظریه است. همین امر، موجب اختلاف میان فیلسوفان پس از وی در خصوص نظر نهایی او درباره این مسئله شده است. عده‌ای از ایشان بیان ابن سینا را درباره این مسئله متناقض دانسته، و رویکردی انتقادی نسبت به آن داشته‌اند. گروهی دیگر سعی کرده‌اند تا به گونه‌ای این تناقض را رفع کنند؛ اما ظاهراً هیچ‌یک از دو دسته مذکور، راه صواب را نیموده‌اند. در این مقاله، پس از ارزیابی آراء مطرح‌شده، اولاً: با نگاهی جامع به آثار ابن سینا به بیان معانی اصطلاحات مهم در مسئله اتحاد عاقل و معقول پرداخته‌ایم؛ ثانیاً: رابطه نفس با قوای عقلی را کاویده‌ایم؛ ثالثاً: معناشناسی اتحاد عقل، عاقل و معقول از دیدگاه ابن سینا را تبیین کرده، و در ضمن آن، کیفیت اتحاد نفس با معقولات را در معیت بدن و در مفارقت از آن توضیح داده‌ایم. در مجموع، چنین به نظر می‌رسد که عبارات ابن سینا در خصوص نظریه اتحاد، هیچ تناقضی باهم ندارند و بی‌توجه به معانی مختلف اتحاد در آثار او و نیز تفکیک نکردن مواطن گوناگونی که ابن سینا در خصوص رابطه نفس با معقولات بیان کرده است، به توهّم تناقض در مسئله مذکور انجامیده است. ابن سینا اتحاد نفس با معقولات را اثبات می‌کند و آن را از جهتی شبیه اتحاد ماده و صورت می‌داند. از دیدگاه وی این اتحاد، در نفس همراه با بدن، با صورت معقول خاص تا زمان عدم اعراض نفس از آن برقرار است؛ اما نفس با پیمودن مراحل کمال و مفارقت از بدن می‌تواند با دریافت دفعی همه معقولات و اتحاد با آنها عالمی عقلی مطابق با عالم عینی شود.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، اتحاد ماده و صورت، دریافت دفعی معقولات، عاقل و معقول، عالم عقلی، معناشناسی اتحاد، نفس و معقولات.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. دکتری فلسفه و کلام اسلامی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

مقدمه

در نظام فلسفی ابن سینا نفس ناطقه انسان در جایگاهی میان عالم حس و عالم عقل قرار دارد و سعادت و کمال ذاتی^۱ آن در مجرد کامل از امور مادی و تبدیل شدن آن به عالمی عقلی مطابق با حقایق موجود است^۲ و این مقصود، جز از طریق ادراک معقولات برای نفس ناطقه حاصل نمی‌شود؛ از همین رو، بحث از چیستی عقل و عاقل و معقول، و نیز چگونگی ادراک معقولات به وسیله نفس، از مباحث بنیادین فلسفه سینوی است. ابن سینا در مواضع متعددی از آثار خود، با عناوین گوناگون درباره این موضوع و فروعات آن، سخن رانده، و با تحلیل و استدلال، آراء خویش را تبیین کرده، و همچنین از آراء برخی دیگر انتقاد کرده است. شارحان و فیلسوفان پس از ابن سینا درباره اینکه نظر او در مسئله «رابطه نفس با معقولات» چه بوده است، اختلاف نظر داشته‌اند؛ این اختلاف نظر، به ویژه در خصوص اتحاد عاقل و معقول در ادراک معقولات خارج از ذات نفس بوده است.

عده‌ای از اندیشمندان با توجه به تصریح ابن سینا در آثاری همچون *الشفاء* و *الإشارات والتنبیها*، وی را از منکران اتحاد عاقل و معقول دانسته‌اند؛ اما برخی دیگر با دقت در عبارات او در دیگر آثارش به ویژه در کتاب *المبدأ والمعاد*، که دال بر پذیرش نظریه اتحاد از جانب اوست، به تناقض در عبارات وی برخورده‌اند. ظاهراً در میان قدما، شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق) نخستین شخصی است که این تناقض را مطرح کرده است؛ پس از وی، فیلسوفان مشهوری همچون فخرالدین رازی (۵۴۳-۶۰۶ ق)، نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق)، ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۴۵ ق) و از معاصران، حسن‌زاده آملی (۱۳۰۷-۱۴۰۰ ش) از آن یاد کرده، و برخی از ایشان جهت رفع تناقض مطرح شده، آراء و احتمالاتی را مطرح کرده‌اند.

سؤال مهمی که در این مقام، مطرح می‌شود این است که آیا اساساً چنین تناقضی در عبارات ابن سینا وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان عبارات ابن سینا را در آثار گوناگونش

۱. ابن سینا سعادت نفس ناطقه را از دو جهت بیان می‌کند: یکی از جهت ذات نفس، و دیگری از جهت ارتباط نفس با بدن (۱۳۶۳، ص ۱۰۹-۱۱۰). آنچه در این نوشته مدنظر است، سعادت ذاتی نفس ناطقه است.

۲. «کمال الأنفس الإنسانية أن يكون عقلاً مجرداً عن المادة وعن لواحق المادة... فسعادة النفس في کمال ذاتها من الجهة التي تخصها هو صيرورتها عالماً عقلياً» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹-۱۱۰؛ و نیز ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۰، ص ۴۲۵، ۱۳۷۹، ص ۶۸۶).

حول محور این مسئله به گونه‌ای فهمید که تناقضی پیش نیاید تا به دنبال رفع آن با مطرح کردن احتمالات ضعیف یا اشتباه باشیم؟ نگارنده بر این باور است که با واکاوی دقیق نسبت به مفاهیم اصطلاحات اساسی در نظریه «اتحاد عاقل و معقول» و معانی گوناگون آن‌ها می‌توان هریک از استدلال‌های اثبات یا نفی‌کننده نظریه بالا را در محمل خویش صحیح دانست و در نتیجه، در عبارات ابن‌سینا با تناقض مواجه نشد.

در این مقاله سعی شده است تا پس از ارزیابی آراء مطرح‌شده در خصوص رأی ابن‌سینا درباره نظریه «اتحاد»، مفاهیم اتحاد، عقل، عاقل، معقول، تعقل با نگاهی جامع به آثار ابن‌سینا تبیین، و پس از بررسی رابطه «نفس و قوای عقلی»، معنای «اتحاد عقل و عاقل و معقول» ازدیدگاه ابن‌سینا بیان شود. در نهایت، کوشش شده است با رد تناقض ادعایی در عبارات ابن‌سینا، تصویر روشنی ازدیدگاه وی درباره «اتحاد عقل و عاقل و معقول» ترسیم شود.

پیشینه پژوهش

درباره مسئله اتحاد عاقل و معقول ازدیدگاه ابن‌سینا مقالات متعددی نگاشته شده است که بیشتر آن‌ها به صورت تطبیقی با نظر صدرالمألهین درباره این مسئله بوده، و درباره رفع تناقض ادعایی از عبارات ابن‌سینا کارهای پژوهشی اندکی انجام شده است. در زیر به چند نمونه از مهم‌ترین مقالات در این باره به همراه گزارشی کوتاه از محتوای آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. «ابن‌سینا و مسئله اتحاد عاقل با معقول؛ یک معمای تاریخی» (سعیدی مهر، ۱۳۸۵): در این مقاله، پس از دسته‌بندی و گزارش تحلیلی عبارات ابن‌سینا درباره اتحاد عاقل و معقول، هشت راه برای حل تعارض و ناسازگاری میان عبارات مذکور، بررسی و ارزیابی شده است؛ اما در نهایت، نویسنده هیچ‌یک از راه‌حل‌ها را در حل این تعارض موفق ندانسته است. البته ایشان راه‌حل هشتم، یعنی تفکیک نگرش مبتنی بر اصالت وجود و اصالت ماهیت را در مسئله اتحاد عاقل با معقول، قوی‌ترین راه از میان آن‌ها شمرده است.

۲. «تبیین اختلاف آراء ابن‌سینا در مسئله اتحاد عاقل و معقول» (بابادی و سراج، ۱۳۹۳): مهم‌ترین محور این مقاله نیز، که ظاهراً الهام‌گرفته از مقاله قبلی است، تفکیک نگرش وجودی و ماهوی نسبت به مسئله اتحاد عاقل و معقول ازدیدگاه ابن‌سینا است. در این مقاله، در کنار بررسی رابطه اتصال و اتحاد در عقل فعال، شواهدی درباره راه‌حل فوق آورده شده است.

۳. «داوری میان ابن سینا و صدرالمتهلین در مسئله اتحاد عاقل و معقول» (افضل زاده، ۱۳۹۳): در این مقاله بیان شده است که ابن سینا اتحاد علم مجردات و نیز انسان به ذات خود را می پذیرد؛ اما درباره علم به غیر، اتحاد را تنها در ذات باری تعالی می پذیرد. نویسنده مقاله، علت خودداری ابن سینا از پذیرش نظریه اتحاد درباره نفس را در حرکت دقیق و محتاطانه وی در مباحث عقلی می پندارد و بیان می کند که چون نفس به معنای واقعی کلمه، بسیط الحقیقه نیست، در علم به غیر، هیچ گاه از خود خارج نمی شود.

۴. «مسئله اتحاد عاقل و معقول در چنبره تعالی تفکر سینوی» (مؤمنی و کهنسال و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۳): این مقاله برای رفع تناقض در عبارات ابن سینا راه حل «تعالی در تفکر سینوی» را برمیگزیند و ادعا می کند که عبارات ابن سینا درباره انکار تا اثبات این نظریه، بیانگر گذار او از مشا تا متعالیه است.

۵. «بررسی تعارض سینوی در مسئله اتحاد عاقل و معقول» (احسن و نوری یالقوزآغاجی، ۱۳۹۷): در این مقاله، چنین ادعا شده است که نظام فلسفی ابن سینا با باور به اتحاد عاقل و معقول سازگار نیست و عبارات ابن سینا در تأیید این نظریه را باید براساس قوت قریحه او ارزیابی کرد.

با دقت در مقالات یادشده و مقالات دیگری که مجال ذکر همه آنها نیست، مشاهده می شود که در هیچ یک از آنها به معنانشناسی دقیق و تفصیلی اصطلاحات اساسی نظریه اتحاد عاقل و معقول، خصوصاً معانی گوناگون «اتحاد» و نیز موازن مختلف نفس در اتحاد و حل مشکل تناقض از این طریق پرداخته نشده است.

۱. تفسیر اندیشمندان نسبت به «اتحاد عاقل و معقول از منظر ابن سینا»

برخی از فیلسوفان پس از ابن سینا عبارات وی درباره اتحاد نفس ناطقه انسان با معقولات را متناقض می دانستند. با بررسی آثار موجود، به نظر می رسد نخستین کسی که این تناقض را مطرح کرده، شهاب الدین سهروردی است. او می گوید:

[ابن سینا] نظریه اتحاد نفس با صورت معقوله را از فروریوس نقل کرده و او را تشنیع کرده است، اما خودش در کتاب المبدأ والمعاد و برخی کتب دیگر، به اتحاد نفس با صورت معقوله تصریح کرده، و در اواخر، آن را باطل دانسته است؛ اگر قول به اتحاد از جانب وی، تقلیدی بوده باشد، زشت تر است و اگر

مقتضای اعتقاد وی باشد، تشنیع متوجه خود او خواهد بود (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۸).

فخر رازی نیز قائل است که ابن سینا در همه کتاب‌هایش به جز *المبدأ والمعاد* بر ابطال اتحاد عاقل به صورت معقول اصرار دارد (۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۳۲۸)؛ اما نصیرالدین طوسی در مواجهه با این ادعا، در مقام حل تناقض برآمده، می‌گوید: ابن سینا کتاب *المبدأ والمعاد* را براساس مبانی مشاء نوشته است و نظر شخصی وی ابطال اتحاد است (۱۳۸۶، ص ۸۹۰). صدرالدین شیرازی نیز با قبول ضمنی تناقض رأی در عبارات ابن سینا، تردید داشت که نظر نصیرالدین طوسی درست است، یا اینکه استبصاری برای ابن سینا پدید آمده، و وی نظریه اتحاد را پذیرفته است (۱۳۶۸، ص ۳۳۵). در میان معاصران نیز حسن‌زاده آملی استبصار ابن سینا در این مسئله را پذیرفته است (۱۴۰۴ ق، ص ۲۲).

آنچه در آراء این فلاسفه مشترک است، پذیرفتن تناقض عبارات ابن سینا در آثار مختلفش درباره مسئله یادشده است. با این پیش‌فرض، عده‌ای بر او ایراد گرفته، و عده‌ای دیگر، سعی در رفع تناقض داشته‌اند. درخصوص رفع تناقض‌ها ابتدا یادآوری می‌شود که کتاب *المبدأ والمعاد* از نوشته‌های نخستین ابن سینا، و از حیث زمان نگارش، بر آثاری همچون *الشفاء*، *النجاة* و *الإشارات والتنبیها* مقدم است؛ بنابراین ادعای استبصار نمی‌تواند سخن صحیحی باشد. همچنین نظر نصیرالدین طوسی نیز به دلایل زیر صحیح نیست:

۱. ابن سینا در *المبدأ والمعاد* پس از بیان استدلال اتحاد عقل هیولانی با صورت مجرد، آن را آشکارترین برهان از برهان‌های موجود دانسته است (۱۳۶۳، ص ۱۰). اگر وی این استدلال را مخدوش یا باطل می‌دانست و فقط برای همراهی با مذهب مشاء آن را بیان کرده بود، نمی‌بایست اسم برهان را بر آن اطلاق می‌کرد. افزون‌براین، ابن سینا در برخی از فصول این کتاب، آراء و استدلال‌های خاص خود را نیز بیان کرده است؛ این نکته بیانگر آن است که

۱. ابن سینا این کتاب را حدود سال ۴۰۳-۴۰۴ ق، به درخواست ابومحمد شیرازی در گرگان نوشته است (1974, p 44).

۲. برای نمونه، ابن سینا در بحث حرکت افلاک در این کتاب، نظریه حرکت وضعی را مطرح می‌کند و آن را مختص خود می‌داند (۱۳۶۳، ص ۶۹). همچنین در اثبات واجب‌الوجود، پیش از آنکه استدلال از راه «حرکت» را، که روش ارسطو است، ذکر کند، استدلالی جدید از راه «حال وجود» را مطرح می‌کند (۱۳۶۳، ص ۳۳).

عبارت «علی رأی المشائین» در مقدمه کتاب، به این معنا نیست که ابن سینا تنها آرای مشائیان را بدون هرگونه نظر یا نقدی، نقل قول کرده باشد، بلکه او در این کتاب سعی داشته است تا مباحث و استدلال‌های پیچیده و پراکنده در میان علمای مشاء را در حد توان خود با بیانی روشن و منظم و مستدل ارائه دهد.

۲. ابن سینا در *المباحثات*، که از آثار متأخر اوست، تفصیل مسئله نسبت نفس به صورت‌های معقول و تفاوت آن با نسبت ماده و صورت را به *المبدأ والمعاد* ارجاع داده، و در نتیجه، مطالب آن را تأیید کرده است (۱۳۹۶ ب، ص ۳۱۰).

۳. ابن سینا در آثار دیگر خود همچون *الشفاء، النجاة و الإشارات والتنبيهات* نیز عباراتی در اثبات اتحاد عاقل و معقول در ادراکات عقلانی دارد (۱۳۸۰، ص ۳۶۹، ۱۳۷۹، ص ۵۹۲، ۱۳۹۶ الف، ص ۳۴۶).

در ادامه ادله پیشین، این سؤال مطرح است که چرا در کتابی همچون *المباحثات* که شامل انبوهی از سؤال و جواب‌ها درباره نفس و ادراکات آن از ابن سینا است، با اینکه کتاب‌های *المبدأ والمعاد و الشفاء* در دسترس سؤال‌کنندگان بوده است، کسی از این تناقض رأی ابن سینا سؤالی نکرده است؟ به عبارت دیگر، این تناقض ادعایی چرا مثلاً برای بهمنیار مطرح نشده است و بعدها سهروردی و فخر رازی و دیگران به آن پی برده‌اند؟! نگارنده بر این باور است که توجه‌نداشتن به معانی مختلف اتحاد در آثار ابن سینا و نیز تفکیک‌نکردن جهات گوناگونی که ابن سینا در خصوص رابطه نفس با معقولات بیان کرده است، به توهم تناقض در مسئله یادشده انجامیده است.^۱

۲. معناشناسی اصطلاحات

در این بخش به دقت اصطلاحات اساسی در نظریه «اتحاد عاقل و معقول» واکاوی، و معانی متعدد و ویژگی‌های هریک از این اصطلاحات بیان می‌شود تا در نهایت، در معناشناسی نظریه اتحاد عاقل و معقول از دیدگاه ابن سینا، معانی یادشده از همدیگر تفکیک شوند.

۱. به نظر می‌رسد همین توهم سبب شده است که کاتب نسخه شماره (2) or.1020a کتابخانه دانشگاه لیدن، در متن فصل هفتم این کتاب، که درباره اثبات اتحاد عاقل و معقول است، دست‌کاری، و در آن تغییرات اساسی اعمال کند (هاشمی و اسماعیلی، ۱۴۰۱، ش، ص ۵۰۶-۵۰۸).

۲-۱. اتحاد

ابن سینا اتحاد را اسم مشترک برای معانی متفاوتی می‌داند. در اینجا مهم‌ترین معانی اتحاد را که می‌تواند در فهم اتحاد عاقل و معقول از دیدگاه ابن سینا مفید باشد، مطابق بیان وی ذکر می‌کنیم. ابن سینا در کتاب *الشفاء* وقتی اتحاد میان جنس و فصل را بیان می‌کند، برای نشان دادن تفاوت آن با دیگر انواع اتحاد، به بیان چهار نوع اتحاد می‌پردازد. افزون‌بر آن، دو معنای مهم دیگر از اتحاد در دیگر آثار ابن سینا مشاهده می‌شود که در مجموع شش معنا خواهد بود:

معنای نخست - اتحادی مانند اتحاد ماده و صورت: در این اتحاد، ماده به‌تنهایی نمی‌تواند موجود باشد، بلکه با صورت که امری خارج از ماده است، بالفعل می‌شود و اتحاد با آن را قبول می‌کند؛ در نتیجه، یک مجموع مغایر با اجزا تشکیل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۰، ص ۲۳۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۰۱).

معنای دوم - اتحاد چند شیء که در وجودشان بی‌نیاز از یکدیگرند: در این اتحاد به‌واسطه ترکیب یا استحاله و امتزاج اشیا، شیء واحدی حاصل می‌شود. ترکیب (یا اختلاط) زمانی است که میان اشیا (اجزای اتحاد) فعل و انفعالی صورت نگیرد؛ مانند: اتحاد اعتباری اجزای یک میز. استحاله اگر به‌معنای اعم باشد، به دو معنای «تبدل در جوهر» (کون و فساد) مانند: تبدیل چوب به خاکستر به‌واسطه آتش، و «تبدل در کیف» (استحاله اصطلاحی) مانند: گرم شدن آب به‌واسطه آتش است. امتزاج نیز به‌معنای گونه‌ای از ترکیب اشیا است که هر یک از آن‌ها بر «کیف» دیگری تأثیر کند و با ضعیف شدن کیفیت هر یک از اجزا، مرکب جدید با آثار جدید به وجود آید (ابن سینا، ۱۳۸۰، ص ۲۳۸؛ ابن سینا، ۱۴۳۳ ق، ص ۱۲۲-۱۳۲).

معنای سوم - اتحاد چند شیء که برخی وجود مستقل، و برخی وجود غیرمستقل دارند؛ مانند اتحاد جسم و سفیدی که در آن، سفیدی قائم به جسم است و هردو باهم یک مجموعه متحد را تشکیل می‌دهند (ابن سینا، ۱۳۸۰، ص ۲۳۸).

معنای چهارم - اتحاد دو شیء به‌گونه‌ای که یک شیء، قوه شیء دیگر باشد: این اتحاد از نوع اتحاد نامتوصل با متوصل است و تفاوت دو طرف اتحاد، تنها از حیث ابهام و تعیین است؛ مانند اتحاد جنس با فصل و اتحاد مقدار با خط یا سطح یا حجم. در سه اتحاد نخست، تغایر وجودی میان اجزا و کل برقرار است؛ به عبارت دیگر، اجزا عین هم و عین کل نیستند و به‌صورت توطی نمی‌توانند بر یکدیگر حمل شوند؛ اما در اتحاد چهارم، دو طرف اتحاد و

مجموع آن‌ها در وجود، یک چیز هستند و کثرت در میان آن‌ها تنها در ذهن و در مقام ابهام و تعیین است (ابن سینا، ۱۳۸۰، ص ۲۳۸-۲۴۲).

ابن سینا در رساله الحدود هشت نوع اتحاد را یادآور می‌شود که هفت نوع نخست از آن، به معنای «اشتراک یا اجتماع»^۱ است (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق الف، ص ۱۱۶)^۲، اما نوع هشتم، متفاوت است؛ از همین رو، وی آن را برای معنای اتحاد در مقایسه با تعاریف دیگر، سزاوارتر می‌داند. تعریف وی از این نوع اتحاد، در قالب معنای پنجم می‌آید.

معنای پنجم - حصول جسم واحد عددی، از اجتماع اجسام متعددی که (در اثر این اتحاد) خاصیت‌ها و حدود مرزهای مشترک آن‌ها باطل شده باشد: ابن سینا این تعریف را درباره اجسام بیان کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق الف، ص ۱۱۶)؛ اما اگر شرایط مطرح شده در امور غیر جسمانی نیز فراهم شود، می‌توان این تعریف را اعم از اجسام دانست؛ یعنی اگر چند شیء که هر کدام حد معین و خاصیت مشخصی دارند، به گونه‌ای با هم اجتماع کنند که خاصیت شخصی هر کدام از بین رفته و در نهایت، منجر به وجود شیء واحد با حد و خاصیت جدیدی شود، حصول این نوع اجتماع را می‌توان «اتحاد» نامید.

معنای ششم - تبدیل شیء واحد به شیء واحد دیگر بدون استحاله یا ترکیب (اتحاد محال): پنج معنای پیشین، از نوع اتحادهای ممکن هستند؛ اما ابن سینا در کتاب الشفاء و الإشارات والتنبیهاات از گونه‌ای دیگر از اتحاد یاد می‌کند که وقوع آن را با ذکر دلایلی، محال می‌داند و اتحاد عاقل با معقول را که از فرفریوس و پیروانش نقل می‌کند، از مصادیق این نوع اتحاد می‌داند. در این اتحاد، ادعا می‌شود که «شیء واحد به شیء واحد دیگری تبدیل می‌شود». ابن سینا می‌گوید: اگر تبدیل مذکور، به معنای استحاله (تغییر حال یک شیء) باشد یا اینکه شیء اول با شیء دیگری ترکیب شود تا حاصل آن، شیء سومی شود، بدون اشکال است، اما در غیر این صورت، این ادعا امری نامعقول خواهد بود؛ زیرا شیء اول و دوم یا موجود هستند یا معدوم. اگر هر دو موجود باشند، اتحادی صورت نگرفته است؛ اگر هر دو

۱. ابن سینا «اجتماع» را چنین تعریف می‌کند: وجود اشیاء زیادی که مشمول معنای واحدی باشند (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق الف، ص ۱۱۴).

۲. شبیه این اتحادها در النجاة نیز آمده است که عبارت‌اند از: اتحاد در کیفیت (مشابهت)، کمیت (مساوات)، نوع (مشاکلت)، جنس (مجانست)، وضع (موازات) و اطراف (مطابقت) (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۴۵).

معدوم باشند یا شیء دوم معدوم باشد، تصور اتحاد، نامعقول است و اگر شیء اول، معدوم و شیء دوم موجود باشد، محال است که معدوم به موجود تبدیل شود (ابن سینا، ۱۳۹۶ الف، ص ۳۲۶-۳۲۷؛ ابن سینا، ۱۳۹۵ ق، ص ۲۱۲-۲۱۳).

نتیجه مهمی که از کاربردهای فراوان لفظ «اتحاد» در معانی گوناگون در آثار ابن سینا می‌توان گرفت، این است که پیش از قضاوت درباره اینکه آیا ابن سینا اتحاد میان عقل و عاقل و معقول را قبول دارد یا خیر، باید فهمید که مراد ابن سینا از اتحاد در گزاره‌های مختلف چه بوده است و در هریک از عبارات دال بر اتحاد یا عدم اتحاد، چه معنایی را قصد کرده است؛ زیرا ادعای تناقض، تنها در صورتی پذیرفته است که در همه گزاره‌ها یک معنا از اتحاد قصد شده باشد؛ به عبارت دیگر، برای ادعای تناقض در گزاره‌های اتحاد، ابتدا باید وحدت گزاره‌ها در محمول (اتحاد داشتن) را اثبات کرد.

۲-۲. عقل نظری

«عقل» مفهوم عامی است که در معانی متعددی به کار می‌رود. ابن سینا هشت معنا برای «عقل» نزد حکما ذکر می‌کند.^۱ در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان گفت که «عقل» به چهار معنا به کار رفته است: ۱. قوه‌ای که به وسیله آن، تعقل انجام می‌شود؛ ۲. جوهر عاقل؛ ۳. معقول؛ ۴. تصرف در معقولات (تعقل). در این بخش به معنای نخست می‌پردازیم و سه معنای دیگر، در ادامه، بیان خواهد شد. نفس ناطقه دارای دو قوه است که عبارت‌اند از: قوه عالمه و قوه عامله. از این دو قوه به ترتیب، به عقل نظری و عقل عملی تعبیر می‌شود. آنچه در موضوع ادراک معقولات حائز اهمیت است و در این نوشته به آن پرداخته می‌شود، عقل نظری و مراتب افعال و احوال آن است.

عقل نظری، قوه‌ای از قوای نفس انسانی است که ماهیات امور کلی را از آن‌جهت که کلی هستند، قبول می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق الف، ص ۸۸) و جوهر نفس را، که عقل بالقوه است، تکمیل می‌کند و به مرتبه عقل بالفعل می‌رساند (ابن سینا، ۱۳۹۶ الف، ص ۲۴۲)؛ به عبارت دیگر، اتصال نفس ناطقه به معقولات، به واسطه عقل نظری است (ابن سینا، ۲۰۰۷ م، ص ۱۱۷). عقل نظری دارای زیر مجموعه‌ای است که ابن سینا به اعتبارات مختلف، از آن‌ها

۱. این معانی عبارت‌اند از: ۱. علم فطری نفس (در برابر علم اکتسابی)؛ ۲. عقل نظری؛ ۳. عقل عملی؛ ۴. عقل هیولانی؛ ۵. عقل بالملکه؛ ۶. عقل بالفعل؛ ۷. عقل مستفاد؛ ۸. عقل فعال (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق الف، ص ۸۸-۸۹).

با تعبیر «قوا»، «مراتب افعال» یا «احوال» یاد می‌کند. ویژگی‌های یادشده برای هریک از این قوا در آثار ابن‌سینا ما را در فهم چگونگی ادراک معقولات توسط نفس ناطقه یاری می‌رساند.

۲-۲-۱. عقل هیولانی

نخستین مرتبه عقل نظری، استعداد و آمادگی نفس برای دریافت معقولات است که «عقل هیولانی» و «عقل بالقوه» نام دارد. نام‌گذاری این قوه به «هیولانی» از جهت تشابه آن به هیولای اجسام در زمانی است که هیچ صورتی نداشته است؛ اما قابلیت دریافت هر صورت محسوسی را دارد. نفس انسان نیز دارای هیولای بدون صورت است که قابلیت دریافت هر صورت معقولی را دارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶ - ۹۷). ابن‌سینا گاهی عقل بالقوه را به معنای خود نفس ناطقه به کار می‌برد (۲۰۰۷ م، ص ۱۶۸، ۱۳۹۵ ق، ص ۲۱۲)، و گاهی آن را غیر از نفس و به معنای قوه و استعداد نفس به کار می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۹۵ ق، ص ۱۸۵). علت این امر، دو اعتبار مختلف از یک حقیقت است که توضیح بیشتر آن در ادامه (بحث رابطه نفس با قوای عقلی) خواهد آمد.

نکته دیگر اینکه، عقل هیولانی به دو معنا به کار می‌رود:

۱. مطلق استعداد نفس برای دریافت معقولات: استعداد به این معنا تا زمانی که نفس در بدن است، باقی است و از بین نمی‌رود؛ زیرا معقولات نامتناهی، بلکه معقولات متناهی کثیر، همه «با هم» برای ما بالفعل نمی‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۹۶ ب، ص ۱۲۵ - ۱۲۶)؛
۲. استعداد برای دریافت صورت معقول خاص: این استعداد با بالفعل شدن (وجود صورت معقول در عقل بالقوه) از بین می‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۹۵ ق، ص ۲۱۳).

۲-۲-۲. عقل بالملکه

نخستین صورت‌های عقلی که عقل فعال در عقل هیولانی ایجاد می‌کند، عقل بالملکه نام دارد. عقل بالملکه نخستین مرتبه استکمال عقل هیولانی است که گاهی بدون تجربه و قیاس و استقرا، حاصل می‌شود؛ مانند ادراک قضیه «کل از جزء بزرگتر است»، و گاهی با تجربه حاصل می‌شود؛ مانند ادراک قضیه «هر زمینی سنگین است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۹). ابن‌سینا از این قوه، به قوه کاسبه تعبیر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۹۶ الف، ص ۲۴۶)؛ زیرا نفس در این مرحله با داشتن معقولات اولیه و بدیهی، آماده می‌شود تا معقولات ثانویه و اکتسابی را با به‌کارگیری فکر یا بهره‌مندی از حدس کسب کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۹، ۱۳۹۶ الف،

ص ۲۴۲)؛ بنابراین عقل بالملکه، کمال عقل هیولانی است و در مقایسه با آن، عقل بالفعل^۱ است؛ اما در قیاس با دریافت صور عقلی ثانوی (غیر بدیهی) مهیاکننده است.

۳-۲-۲. عقل بالفعل و عقل مستفاد

مرتبه‌ای از عقل نظری که در آن، صورتهای معقول کسب می‌شوند، عقل بالفعل و عقل مستفاد است. ابن‌سینا می‌گوید این دو عقل، بالذات یکی هستند و اختلافشان به اعتبار است. وقتی معقولات، نسبت به نفس به گونه‌ای باشند که نفس هر زمان اراده کند، بدون نیاز به کسب جدید، آن‌ها را تعقل کند، به این اعتبار، نفس، «عقل بالفعل» نامیده می‌شود؛ و اگر همین صورتهای برای نفس، بالفعل حاضر شوند، به نفس، «عقل مستفاد» گفته می‌شود؛ به عبارت دیگر، قوه تحصیل معقولات بدون نیاز به کسب، عقل بالفعل، و کمال این قوه، عقل مستفاد است. ابن‌سینا اعتبار دیگری را نیز مطرح می‌کند و آن اینکه نفس پس از کسب معقولات (ثانوی)، در مقام ذاتش، که معقولات را تحصیل کرده است، عقل بالفعل و در مقایسه با فاعل آن صورتهای، که عقل فعال است، عقل مستفاد است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۹، ۱۳۹۶ الف، ص ۲۴۲-۲۴۳، ۱۳۹۵ ق، ص ۲۱۹).

ابن‌سینا گاهی عقل بالفعل را در برابر عقل بالقوه می‌آورد و آن را چیزی جز وجود صورتهای معقول در عقل بالقوه نمی‌داند (۲۰۰۷ م، ص ۱۷۰، ۱۳۶۳، ص ۷). مقصود وی از عقل بالفعل در این مقام، برقراری ارتباط نفس (عقل هیولانی) با صورت معقول، به واسطه اتصال با عقل مفارق (عقل فعال) است؛^۲ این معنا از عقل بالفعل، اعم از عقل بالملکه - در زمانی که نفس، معقولات بدیهی را تعقل می‌کند - و عقل مستفاد است و در همین ارتباط و اتصال است که ابن‌سینا اتحاد عقل و عاقل و معقول را مطرح می‌کند؛ از این رو، عقل بالفعل گاهی به معنای عقل، گاهی به معنای عاقل و گاهی به معنای معقول به کار رفته است. گاهی نیز عقل بالفعل به معنای «صورت مجرد از ماده» به کار رفته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۹۶)؛

۱. از این رو ابن‌سینا در برخی عبارات، از عقل بالملکه به عقل بالفعل تعبیر می‌کند. برای نمونه: نسبة النفس... إلى العقل الهیولانی والعقل بالفعل أعني الملكة... (ابن‌سینا، ۱۳۹۶ ب، ص ۳۱۰).

۲. در عبارت دیگری از ابن‌سینا آمده است: إن العقل بالفعل اتصال النفس من جهة قوتها العاقلة بالمبدأ المفارق الذي لكأن تسميه العقل الفعال (۱۳۹۶ ب، ص ۴۴۴). در اینجا نیز مقصود اصلی، همان ارتباط با صورت معقول است؛ زیرا مفهوم اتصال با عقل فعال و بالفعل شدن عقل هیولانی، چیزی جز دریافت صورت معقول و ارتباط با آن نیست.

این صورت نیز به دو نوع قائم به ذات (موجودات مفارق از ماده) و قائم به غیر (صورت‌های عقلی تجرید شده از ماده و علایق مادی) است.

۲-۳. عاقل و معقول و تعقل

مفاهیم عاقل و معقول و تعقل از مفاهیم اضافی هستند که با همدیگر معنا و تعریف می‌شوند. هریک از این سه مفهوم، انواع و مصادیق و ویژگی‌هایی دارند که توجه به آنها، در فهم رابطه نفس ناطقه با معقولات سودمند خواهد بود.

۲-۳-۱. عاقل

مطابق مبانی ابن‌سینا، «عاقل» در جایگاه کسی که فعل تعقل به او نسبت داده می‌شود و مدرک کلیات است، به دو نوع واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تقسیم می‌شود و عاقل ممکن‌الوجود نیز در دو نوع مجرد تام (عقل) و مجرد ناقص (نفس)^۱ می‌تواند باشد.

۲-۳-۲. معقول

منظور از معقول، صورت مجرد از ماده و عوارض مادی است که عقل هیولانی آن را ادراک می‌کند. صورت‌های معقول از یک جهت، به بالقوه و بالفعل تقسیم می‌شوند. معقول بالقوه، ماهیتی است که برای مفارقت از ماده و عوارض مادی نیاز به تجرید عقل دارد؛ بنابراین صورت‌های حسی و خیالی، معقول بالقوه هستند؛ اما معقول بالفعل، هر ماهیتی است که بالذات از ماده و عوارض آن مفارق است و در مجرد بودن، به عقل نیاز ندارد. وجود معقول بالفعل در عقل هیولانی، همان عقل بالفعل است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۶-۷).

۲-۳-۳. تعقل

تعقل به‌طور مطلق، به معنای ادراک معقولات (صورت‌های کلی) است؛ اما فرآیند آن باتوجه به نوع عاقل متفاوت است. واجب‌الوجود همه معقولات را از طریق ذات خود به‌عنوان مبدأ برای آنها تعقل می‌کند. عقول نیز معقولات مادون خود را از طریق ذات خویش تعقل و ادراک می‌کنند^۲ و در این تعقل، میان عاقل و عقل و معقول وحدت برقرار است؛ اما این حکم

۱. از دیدگاه ابن‌سینا نفسی که قدرت تعقل دارد، یا نفس ناطقه انسان است یا نفس فلکی. در این مقاله، منظور از واژه «نفس»، نفس ناطقه انسانی است که نحوه ادراک آن با ادراک نفس فلکی متفاوت است. ابن‌سینا نحوه ادراک نفس فلکی را مانند ادراک نفس انسان در حال خواب می‌داند (۱۳۹۱، ص ۲۹۰، ۴۹۸-۴۹۹).

۲. ادراک عقول نسبت به علت ذات خود، از طریق اشراق مافوق است (ابن‌سینا، ۱۳۹۶ الف، ص ۳۲۸).

درباره نفس ناطقه صادق نیست؛ زیرا رابطه نفس با معقولات، هنگام دریافت آن‌ها، رابطه قابل و مقبول است و بدیهی است که قابل و مقبول، نمی‌توانند وحدت داشته باشند.^۱ در تعقل نفس ناطقه، نفس با تفکر و تأمل در جزئیات، به صورت خیالی دست می‌یابد و در این مرحله، مستعد دریافت صورت عقلی از جانب عقل فعال می‌شود؛ به این گونه که عقل فعال با اشراق نور خود بر قوه عقلیه انسان، صورت خیالی را از امور مادی تجرید می‌کند و این صورت مجرد (معقول) در نفس انسان نقش می‌بندد (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق ب، ص ۵۷)؛ بنابراین، تعقل نفس ناطقه به معنای «دریافت صورت‌های عقلی با اتصال به عقل فعال، به سبب استعداد ایجادشده در نفس» است. این معنا از تعقل برای نفسی است که در معیت بدن است؛ اما از دیدگاه ابن سینا نفس مفارق از بدن، چه بسا با استکمال خود بتواند در ادراک معقولات به استقلال برسد (ابن سینا، ۱۳۹۶ ب، ص ۱۲۷).

ابن سینا از سه نوع تصور معقولات برای نفس ناطقه یاد می‌کند که عبارت‌اند از: ۱. تصور بالفعل و با تفصیل و نظم؛ ۲. تصور بالقوه (عدم التفات نفس به معقول کسب‌شده)؛ ۳. تصور بالفعل و بسیط (که برای نفس قابل تفصیل است) (۱۳۹۵ ق، ص ۲۱۳-۲۱۴).

۳. رابطه نفس با قوای عقلی

از دیدگاه ابن سینا نفس با قوای عقلی، رابطه اتحاد دارد و این اتحاد از نوع اتحاد جنس و فصل (معنای چهارم از معانی اتحاد) است. ابن سینا قوای عقلی را جوهری (ذاتی) نفس ناطقه می‌داند، به گونه‌ای که با فرض نبود این قوا نفس ناطقه نقصان ذاتی پیدا می‌کند و دیگر، نفس ناطقه نخواهد بود. وی بیان می‌کند که اگر عقل هیولانی و عقل بالملکه را از نفس ناطقه برداریم، نفس همیشه جاهل می‌ماند؛ زیرا توانایی پذیرفتن صورت‌های معقول را نخواهد داشت (ابن سینا، ۱۳۹۶ ب، ص ۳۱۰). مطابق این بیان، تحصیل نفس ناطقه، زمانی است که استعداد دریافت معقولات را داشته باشد؛ این استعداد یا به صورت مطلق (عقل هیولانی)، یا

۱. هر عاقلی در هنگام تعقل ذات خود، با عقل و معقول وحدت دارد و تمایز میان آن‌ها تنها در مقام اعتبار است. این امر، نقطه اشتراک میان سه نوع عاقل مذکور است؛ اما اختلاف آن‌ها در جایی است که معقول، غیر از ذات عاقل باشد و این اختلاف، به نوع تعقل آن‌ها مربوط است.

۲. از دیدگاه ابن سینا، نفس ناطقه در هر اتصالی که به عقل فعال دارد، نیازمند صورت‌های خیالی نیست؛ بلکه این احتیاج، در ادراکات نخستین از صورت‌های کلی است و پس از آن، استعانت از خیال، ضروری نیست؛ هر چند سودمند است (۱۳۹۶ ب، ص ۱۲۶-۱۲۷).

برای دریافت معقولات غیربديهی (پس از مرحله عقل بالملکه) لحاظ می‌شود. در نظر ابن سینا نسبت عقل هیولانی به نفس همانند نسبت استعداد به ماده است (ابن سینا، ۱۳۹۶ ب، ص ۳۱۰). از آنجایی که استعداد، تعینی برای ماده مبهم است و رابطه آن نسبت به ماده، رابطه امر متعین به امر مبهم است؛ بنابراین عقل هیولانی نیز نسبت به نفس، رابطه متعین با نامتعین خواهد داشت و تغییری که در برخی از عبارات ابن سینا در خصوص نفس و قوا مطرح می‌شود، از نوع تغایر مبهم و متعین است؛ در نتیجه، عقل هیولانی، عارض تحلیلی (و نه خارجی) نفس است.

شاید گفته شود که این رابطه اتحاد، مخصوص نفس با عقل هیولانی است و شامل دیگر مراتب عقل نظری نیست. در جواب باید گفت: ابن سینا در کنار عقل هیولانی، عقل بالملکه را نیز ذاتی نفس ناطقه دانسته است؛ افزون بر این، تفاوت عقل بالملکه و عقل بالفعل، تنها در مقدمات ادراک صورت‌های معقول است که یکی بدون واسطه یا با واسطه تجربه، و دیگری با واسطه فکر یا حدس است، و الا پس از افاضه عقل فعال، حال معقولات ثانوی برای نفس مانند معقولات اولی خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۹)؛ همچنین مطابق مباحث گذشته، دانستیم که ابن سینا عقل بالفعل را هم عاقل و هم معقول می‌داند؛ از همین رو، عقل بالفعل نیز ذاتی نفس خواهد بود.^۱

۴. معناشناسی اتحاد عقل و عاقل و معقول از دیدگاه ابن سینا

با توجه به مباحث مطرح شده در بخش معناشناسی اصطلاحات، حال باید دید وقتی ابن سینا از اثبات اتحاد عقل و عاقل و معقول، یا ابطال آن سخن می‌گوید، در هر موضع، چه معنایی از آن را قصد کرده است.

ابن سینا در اثبات اتحاد میان عقل و عاقل و معقول، از میان معانی یادشده، معنایی شبیه به معنای نخست، یعنی اتحاد ماده و صورت را مطرح می‌کند؛ البته تفاوت این دو نوع اتحاد را نیز بیان می‌کند که در ادامه، توضیح داده خواهد شد. ابن سینا وقتی اتحاد را نامعقول و باطل می‌شمارد، معنای ششم را قصد می‌کند که مطابق آن، محال است که ذات نفس در زمان تعقل صورت معقول، به همان صورت تبدیل شود؛ زیرا افزون بر محال بودن این نوع تبدیل

۱. فارابی بیان دیگری از این رابطه آورده است. او در *فصوص الحکمة*، نفس را همانند «آینه» و عقل نظری را همانند جلا و روشنی آینه دانسته است (۱۳۸۱، ص ۶۸).

در هر دو شیء فرضی، که دلایل آن ذکر شد، این امر به بالفعل شدن کامل نفس و نپذیرفتن صورت دیگر خواهد انجامید که خلاف وجدان است (۱۳۹۵ ق، ص ۲۱۳).

نکته دیگر اینکه ابن سینا برای حصول صورت مجرد برای نفس (ادراک معقولات توسط نفس) اصطلاحات گوناگونی همچون تمثیل، ارتسام، انطباق، انتقاش و انفعال را به کار برده است. ممکن است به کاربرد این اصطلاحات، برخی را بر آن دارد تا اتحاد مدنظر ابن سینا را به معنای اتحاد جوهر و عرض یا استحاله و مانند آن تفسیر کنند. به نظر می‌رسد این نوع تفسیر، صحیح نیست؛ زیرا این کاربردها، علاوه بر اینکه در مقام تشبیه امر معقول به محسوس هستند، می‌توانند معانی گوناگونی داشته باشند؛ مثلاً: ابن سینا در برخی عبارات، ارتسام، انتقاش و تمثیل را با اتحادی ذکر کرده است که به کمال خاص نفس ناطقه و به عبارت دیگر، عالم عقلی شدن نفس برمی‌گردد. درخور توجه است که وی در *الإشارات والتنبیها* از عبارت «تمثلاً لایماز الذات» استفاده کرده است که به معنای «تمثیل اتحادی» است. ابن سینا درباره کاربرد لفظ «انفعال» نیز توضیح داده است که انفعال نفس، از نوع انفعالی نیست که برای چیزی باشد یا از چیزی تغییر داشته باشد، بلکه به معنای استکمال است که در آن، چیزی از موضوع (نفس ناطقه) زایل نمی‌شود (۱۹۷۸ م، ص ۱۰۴).

مقصود ابن سینا از عاقل، همان نفس ناطقه است. ادراک عقلانی نفس ناطقه در دو موطن، قابل تصور است: یکی در معیت بدن که به سبب وجود مانع، ادراک ضعیفی دارد؛ و دیگری در مفارقت از بدن که پس از پیمودن مراحل کمال می‌تواند ادراکی همانند عقول داشته باشد. در موطن نخست، تعقل او از نوع بالفعل و تفصیلی، و در موطن دوم، تعقلش بالفعل و بسیط خواهد بود و متناسب با هر نوع تعقل، با معقولش اتحاد خواهد داشت. منظور از معقول نیز معقول بالفعل (بالذات یا بالغیر) است. همچنین معنای عقل در این مسئله، قوه دریافت معقولات یا همان عقل هیولانی است و همان‌طور که بیان شد، این عقل، دارای استعداد مطلق و نسبی در مقایسه با معقولات است که با توجه به دو موطن تعقل نفس، این دو استعداد با ادراک معقولات، بالفعل می‌شوند.

نکته پایانی اینکه از دیدگاه ابن سینا همراهی یا عدم همراهی بدن با نفس ناطقه، در چگونگی ادراک معقولات نقش اساسی دارد. هرچند که در هر دو حالت، اتحاد عاقل و معقول

اثبات می‌شود، اما میان آن‌ها تفاوت‌های اساسی وجود دارد که باعث می‌شود به صورت مجزا بررسی شوند.

۱-۴. اتحاد «نفس مقارن با بدن» با صورت‌های معقول

ابن‌سینا رابطهٔ نفس با صورت‌های معقول را از جهتی شبیه به رابطه ماده و صورت اجسام می‌داند (۱۳۹۶ ب، ص ۳۱۰). این شباهت، از این جهت است که نفس انسان، همانند ماده‌ای که صورت اجسام را می‌پذیرد، صورت‌های معقول را دریافت می‌کند و نوعی اتحاد با آن برقرار می‌کند؛ اما نوع اتحاد آن با اتحاد ماده و صورت متفاوت است. او این تفاوت را چنین توضیح می‌دهد: «رابطهٔ صورت عقلی با عقل بالقوه، همانند رابطهٔ صورت طبیعی با هیولای طبیعی نیست، بلکه صورت عقلی، زمانی که در عقل بالقوه حلول می‌کند، ذات آن دو، متحد، و یک چیز می‌شوند؛ بنابراین، در اینجا قابل و مقبولی جدا از هم وجود ندارد؛ در نتیجه، عقل بالفعل همان صورت مجرد عقلی خواهد بود» (۱۳۶۳، ص ۹ - ۱۰). این نوع اتحاد را می‌توان منطبق بر معنای پنجم یادشده از اتحاد نیز دانست؛ زیرا ابن‌سینا در آنجا قید «لبطلان خاصیاتها» آورده است که شامل اجزای اتحاد پس از اتحاد می‌شود، و در ادراک معقولات توسط نفس نیز خاصیت متمایز عقل بالقوه و صورت مجرد، پس از اتحاد از بین می‌رود و نتیجهٔ این اتحاد که عقل بالفعل است، خواص ویژهٔ خود را دارد.

بنابراین از دیدگاه ابن‌سینا نفس ناطقه در مقام عقل هیولانی وقتی صورت مجرد را تعقل می‌کند، با آن صورت متحد می‌شود و این اتحاد به معنای بالفعل شدن استعداد نفس نسبت به آن صورت است؛ در نتیجه اولاً: تحقق اتحاد در مرتبهٔ عقل بالفعل است و منظور از عقل بالفعل، مرتبه‌ای از نفس است که صورت مجرد، بالفعل برایش حاضر است؛ ثانیاً: پس از حصول اتحاد، استعداد نسبی مذکور باطل می‌شود (زیرا آن صورت را تحصیل کرده است و تحصیل حاصل، محال است)؛ اما استعداد مطلق نفس نسبت به دریافت صورت‌های مجرد دیگر همچنان باقی است (ابن‌سینا، ۱۳۹۵ ق، ص ۲۱۳).

ابن‌سینا در رسالهٔ *مبحث عن القوی النفسانیة* نیز به این اتحاد تصریح می‌کند. او می‌گوید: «عقل بالفعل، چیزی جز صورت‌های معقول حاضر شده در عقل بالقوه نیست، و به واسطهٔ همین صورت‌ها است که عقل بالقوه به فعلیت می‌رسد؛ از همین رو گفته شده است که عقل بالفعل هم عاقل است و هم معقول» (ابن‌سینا، ۲۰۰۷ م، ص ۱۷۰). مطابق این عبارت،

صورت معقول، با وجودش در عقل هیولانی (نفس) آن را بالفعل می‌کند؛ بنابراین، از جهتی، عاقل بالفعل و از جهتی دیگر، معقول بالفعل است.

نکته مهمی که در این نوع اتحاد، درخور توجه است، این است که این اتحاد تنها در زمان اتصال نفس به معقول، که در اثر اتصال نفس با عقل فعال حاصل شده است، برقرار است و چون نفس در معیت بدن، قادر به ادراک دفعی همه معقولات نیست، در صورتی که از یک معقول به معقول دیگری منتقل شود، یا از صورت معقولی که برایش تصور شده است، اعراض کند، برای نفس نسبت به صورت قبلی، حالت ذهول رخ خواهد داد؛ به عبارت دیگر، اتحاد مذکور، که اتحاد نفس نسبت با آن صورت خاص بود، از بین خواهد رفت و برای تحصیل دوباره آن صورت، اتصال دوباره به عقل فعال لازم خواهد بود؛ هرچند که به کسب جدید نیاز نخواهد داشت. ابن سینا در این حالت، نفس را مانند آینه‌ای می‌داند که وقتی روبه‌جهت قدس (عقل فعال) است، صورت معقول را نشان می‌دهد؛ اما وقتی روبه‌جهت حس یا چیز دیگری از امور قدسی است، صورت قبلی از آن محو می‌شود (۱۳۹۶ الف، ص ۲۴۵-۲۴۶). بنابراین ابن سینا اتحاد «نفس مقارن با بدن» با صورت معقول را در زمان اتصال نفس به یک صورت خاص قبول دارد و درحقیقت، این اتصال را از نوع اتحاد می‌داند.

۲-۴. اتحاد «نفس مفارق از بدن» با صورت‌های معقول

از دیدگاه ابن سینا، یکی از مهم‌ترین موانع ادراک معقولات و در نتیجه، رسیدن نفس به کمال خاص خود، همراهی و اشتغال نفس به بدن است؛ زمانی که این مانع از میان برود و نفس به مجرد کامل برسد، توانایی ادراک دفعی همه معقولات را خواهد داشت. نفس در این مرحله از کمال، به عالمی عقلی مطابق با عالم عینی تبدیل می‌شود و چون تعلقات مادی آن به‌طور کامل از بین می‌رود، فاقد هر امر بالقوه‌ای می‌شود. در این صورت، نفس به «عقل خالص» تبدیل می‌شود و دیگر حقیقتاً نفس نخواهد بود (۱۳۹۱، ص ۳۷۶)؛ بلکه موجودی عقلی خواهد بود که با همه معقولاتش، در یک وجود، متحد می‌شود و با حاضر شدن همه معقولات برای آن، ادراکی شبیه به مبدأ اول و عقول خواهد داشت (۱۳۶۳، ص ۹۸). از نظر ابن سینا، نفس ناطقه مستعد، با جدایی از بدن و با مطالعه ذات خود، عالمی عقلی، مطابق با موجودات، زیبایی‌ها، کمالات و لذات حقیقی می‌شود؛ در نتیجه، به لذت و بها و عظمت بی‌نهایت می‌رسد (۱۳۶۳، ص ۱۸). ابن سینا در جای دیگر چنین بیان می‌کند که وجود نفس در ماده و همراهی

آن با امور بالقوه، باعث ضعف در ادراک معقولات برای آن می‌شود؛ اما نفس در مقام مفارقت تام از بدن، به واسطه عقل فعال، به صورت کامل بالفعل می‌شود و از حیث تشبه به عالم عقلی به کمال می‌رسد (۱۳۶۳، ص ۹۸).

ابن سینا این مرحله از ادراک را کمال نفس ناطقه می‌داند و می‌گوید: «کمال جوهر عاقل در این است که به اندازه‌ای که برایش ممکن است، تجلی حق اول با بهاء خاص خود در آن تمثیل یابد؛ سپس تمامی وجود، چنان‌که هست، بدون آمیختگی [با امور مادی] در وجود او متمثل شوند، به گونه‌ای که این تمثیل، بعد از حق اول، از جوهرهای عقلی عالی آغاز، و پس از جوهرهای روحانی آسمانی و اجرام آسمانی، به باقی موجودات منتهی شود؛ تمثیلی که از ذات آن جوهر عاقل، جدا نباشد. این، همان کمالی است که جوهر عقلی با آن، بالفعل می‌شود» (۱۳۹۶ الف، ص ۳۴۶). مطابق این عبارت، صورت‌های معقول برای ذات نفس در این جایگاه، کمالات ذاتی خواهند بود که هیچ تمایز و انفصالی با یکدیگر ندارند. در این موطن، نفس مستعد، با جدایی از بدن و عوارض آن و اتصال تام به عقل فعال، به جمال عقلی و لذت سرمدی نائل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۹۵ ق، ص ۲۱۹) و عالم عقلی با ترتیب حدود قضایا و معقولات ذاتی - و نه زمانی - به صورت دفعی برای وی حاصل می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۹۶ ب، ص ۱۵۶)، که این، همان کمال غایی و ذاتی برای نفس است. از آنچه بیان شد، معلوم می‌شود که این نوع اتحاد برای نفس ناطقه، غیر از اتحادی است که در معیت بدن و با یک صورت خاص در زمان توجه و اتصال به آن، برای نفس حاصل می‌شود.

نکته پایانی اینکه شاید بتوان از این دو نوع اتحاد برای نفس که در دو موطن «مقارنت با بدن» و «مفارقت از بدن» رخ می‌دهد، به «اتحاد ضعیف» و «اتحاد قوی» تعبیر کرد^۱، به‌ویژه با توجه به اینکه ابن سینا به ضعیف بودن نفس در همراهی با بدن تصریح می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۸، ۱۱۳).

۱. برخی از پژوهشگران نیز از اتحاد قوی و ضعیف سخن گفته‌اند؛ اما مقصودشان از «اتحاد قوی» اتحادی است که مختص به تعقل واجب‌الوجود و همچنین تعقل نفس نسبت به ذات خود است؛ و «اتحاد ضعیف» را درباره تعقل نفس نسبت به معقولات خارج از ذات خود به کار برده‌اند (Üçer, 2018, p 51-53)؛ اما ظاهراً این تفسیر، با عبارات ابن سینا به‌ویژه در المبدأ والمعاد که بر عدم تمایز نفس و صورت معقول و در نتیجه، یکی شدن ذات آن دو تأکید دارد، سازگار نیست.

نتیجه گیری

به نظر می‌رسد عبارات ابن‌سینا در آثار مختلفش درباره اتحاد نفس با معقولات، هیچ تناقضی با هم ندارند و عدم توجه به معانی مختلف اتحاد در آثار او و نیز عدم تفکیک موطن گوناگونی که ابن‌سینا درباره رابطه نفس با معقولات بیان کرده است، منجر به توهّم تناقض در مسئله مذکور شده است. ابن‌سینا اتحاد میان عقل و عاقل و معقول را اثبات می‌کند و آن را از جهتی شبیه اتحاد ماده و صورت می‌داند. از دیدگاه وی این اتحاد، در نفس همراه با بدن، با صورت معقول خاص و تا زمان عدم اعراض نفس از آن برقرار است؛ اما نفس با پیمودن مراحل کمال و پس از مفارقت از بدن، می‌تواند با دریافت دفعی همه معقولات و برقراری اتحاد دائمی با آنها به عالمی عقلی مطابق با عالم عینی تبدیل شود. البته این نوع تبیین نسبت به اتحاد عاقل و معقول با نظریه اتحاد صدرایی تفاوت‌هایی دارد که مقایسه این دو نظریه، با التفات به این رویکرد جدید در فهم نظریه اتحاد از دیدگاه ابن‌سینا، امری مطلوب خواهد بود.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۶ الف). *الإشارات والتنبيهات* (مجتبی زارعی، به کوشش). قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). *التعليقات* (سیدحسین موسویان، به کوشش). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۰ ق). *الشفاء، الإلهيات، الأب قنواتی و سعید زاید، به کوشش*. قاهره: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۳۳ ق). *الشفاء، الطبيعيات، السماء والعالم* (محمود قاسم، به کوشش). قاهره: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۵ ق). *الشفاء، الطبيعيات، النفس* (الأب قنواتی و سعید زاید، به کوشش). قاهره: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۸ م). *كتاب الإنصاف* (عبدالرحمن بدوی، به کوشش). کویت: وكالة المطبوعات.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق الف). *كتاب الحدود*، در مجموعه *رسائل ابن‌سینا*. قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق ب). *كتاب عيون الحكمة*، در مجموعه *رسائل ابن‌سینا*

- (عبدالرحمن بدوی، به کوشش). قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۶ ب). *المباحثات* (محسن بیدارفر، به کوشش). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷ م). *مبحث عن القوی النفسانية، در مجموعه احوال النفس (رسالة في النفس وبقائها ومعادها)* (أحمد فؤاد الأهواني، به کوشش). پاریس: دار بیلیون.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ والمعاد* (عبدالله نورانی، به کوشش). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق في بحر الضلالات* (محمدتقی دانش‌پژوه، به کوشش). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- احسن، مجید؛ و نوری یاقوزآغاچی، میلاد (۱۳۹۷). بررسی تعارض سینوی در مسئله اتحاد عاقل و معقول. *فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت*، ۱۸ (۲)، ص ۲۹-۴۲.
- افضل‌زاده، محمدامین (۱۳۹۳). داوری میان ابن سینا و صدرالمتألهین در مسئله اتحاد عاقل و معقول. *حکمت رضوی*، ش ۳۲، ۳۳، ص ۵۴-۹۱.
- بابادی، فرنوش؛ و سراج، شمس‌اله (۱۳۹۳). تبیین اختلاف آراء ابن سینا در مسئله اتحاد عاقل و معقول. *حکمت سینوی*، ۱۸ (۵۲)، ص ۱۱۱-۱۲۲.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۴۰۴ ق). *اتحاد عاقل به معقول*. تهران: حکمت.
- سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۸۵). ابن سینا و مسئله اتحاد عاقل با معقول؛ یک معمای تاریخی. *پژوهش‌های اخلاقی*، ۲ (۲)، ص ۱۸۹-۲۱۸.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۸). *التلویحات اللوحية والعرشية* (نجفقلی حبیبی، به کوشش). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. قم: مکتبه المصطفوی.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۸۱). *فصوص الحکم* (فصوص الحکمة و شرحه) (علی اوجبی، به کوشش). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ ق). *المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات والطبیعیات*. قم: بیدار.
- مؤمنی، مصطفی؛ کهنسال، علیرضا؛ و حسینی شاهرودی، سید مرتضی (۱۳۹۳). مسئله اتحاد عاقل و معقول در چنبره تعالی تفکر سینوی. *پژوهش‌های هستی‌شناختی*، ۳ (۶)، ص ۷۷-۹۳.

رویکردی نو در معناشناسی «اتحاد عقل و عاقل و معقول»... / سید حامد هاشمی ۲۲۱

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۶). شرح الإشارات والتنبيهات (حسن حسن زاده آملی، به کوشش). قم: بوستان کتاب قم.

هاشمی، سید حامد؛ و اسماعیلی، محمدجواد (۱۴۰۱ ش). اتحاد عاقل و معقول در المبدأ و المعاد ابن سینا: تحلیل و تصحیح انتقادی متن. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۵ (۲)، ص ۴۸۹-۵۱۰.

Avicenna (1974). *The Life of Ibn Sina* (William Gohlman, Translator). Albany, New York: State university of New York press.

Üçer, İbrahim Halil (2018). From Identity to Representation: Ibn Sina on the Identity of Knower and Known in the Human Rational Soul (Nurullah Koltaş, Translator). *Nazariyat Journal*, 4(2), p 1-55.

