



مقاله پژوهشی

محمدعلی اسماعیلی^۱

مه‌ری چنگی آشتیانی^۲ اتحاد نفس با عقل فعال در اندیشه ابن سینا و صدرالمتألهین

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۲ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۱۰/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۳۰ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۷/۲۳

چکیده

مسئله «اتحاد نفس با عقل فعال» که از گذشته دور کانون توجه فیلسوفان، به ویژه ارسطویان بوده است، در سلسله کارکردهای معرفت‌شناختی عقل فعال تأثیری مستقیم دارد. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که ابن‌سینا با محال‌انگاری مطلق اتحاد و اتحاد عاقل و معقول، اتحاد نفس با عقل فعال را نیز نمی‌پذیرد، اما صدرالمتألهین با وجود پذیرش استحاله اتحاد ماهوی و مفهومی نفس با عقل فعال، اتحاد وجودی نفس با جنبه «لغیره» عقل فعال را به مثابه اتحاد لامتحصل با متحصل می‌پذیرد و مستدل می‌نماید. به نظر می‌رسد کانون مباحث ابن‌سینا، اتحاد ماهوی آنهاست، ازین‌رو با یافته‌های صداری ناسازگار نیست؛ چنان‌که از دیگرسو، برخی اشکالات نوصدراییان بر دیدگاه صدرالمتألهین ناصواب می‌نماید که در متن نوشتار به آنها پرداخته‌ایم.

واژگان کلیدی: اتحاد عاقل و معقول، عقل فعال، نفس ناطقه، ابن‌سینا، صدرالمتألهین.

۱. پژوهشگر پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی (نویسنده مسئول). Orchid: 0000-0002-4359-8204 mali.esm91@yahoo.com

۲. دانشیار دانشگاه فنی و حرفه‌ای. Orchid: 0009-0008-1484-0816 mehrichangi@yahoo.com



مقدمه

مسئله «اتحاد نفس با عقل فعال» به مثابه یکی از شاخص‌ترین مصادیق «اتحاد عاقل و معقول» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۵)، از گذشته دور کانون توجه فیلسوفان، به ویژه ارسطویان بوده است و مورد پذیرش ایشان قرار گرفته است. (افلوطین، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸؛ شهرزوری، ۱۳۸۲، ص ۴۷۶؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۳) ابن‌سینا به ویژه از «فروریوس» (۲۳۳-۳۰۴م) شاگرد افلوطین (۲۰۵-۲۷۰م) یاد می‌کند که در شمار نخستین فیلسوفانی است که در کتابی مستقل، این مسئله را بررسی نمود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۳). پیوند و بروز این مسئله در سلسله کارکردهای معرفت‌شناختی «عقل فعال» نظیر نحوه ارتباط «عقل مستفاد» به مثابه بالاترین مرتبه کمال نفس انسانی در بُعد نظری با عقل فعال (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹)، دریافت صور ادراکی در رؤیا (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۱۰؛ ابن‌سینا، ۱۹۵۳م، ج ۲، ص ۱۴۴)، دریافت معرفت و حیانی توسط نفوس انبیاء از طریق عقل فعال (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۴۹) و اتصال نفوس پس از مفارقت بدن (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۶۵)، اهمیت و جایگاه والای این مسئله را آشکار می‌سازد.

نویسندگان در جستار حاضر با روش توصیفی تحلیلی می‌کوشند به بررسی این مسئله از منظر ابن‌سینا (۳۵۹-۴۱۶ش) و صدرالمتألهین (۹۷۹-۱۰۴۵ق) به مثابه دو شخصیت برجسته در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه پردازند و به پرسش‌های زیر پاسخ دهند:

۱. تقریر دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین در مسئله اتحاد نفس با عقل فعال چگونه است؟

۲. براهین دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین چیست؟

۳. ارزیابی دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین چگونه است؟

گفتنی است در مسئله حاضر، پژوهش‌هایی انجام شده است که به عنوان نمونه می‌توان به مقاله «نقد و بررسی اتصال و یا اتحاد نفس و عقل فعال» (معلمی، ۱۳۹۷)، «اتصال عقل به عقل فعال در اندیشه فلسفی ابن‌سینا» (شریف‌فخر، ۱۳۹۲) و مقاله «اتحاد نفس با عقل فعال از دیدگاه صدرالمتألهین» (عبدالهی، ۱۳۸۸) اشاره کرد.



نویسنده مقاله نخست، اتحاد و یا اتصال نفس انسان در حرکت تکاملی خود با عقل فعال را از دو طریق نقد می‌کند: الف. نقد مبانی پذیرش عقل فعال همچون عقول عشره و نظام طولی فلسفه مشاء؛ ب. نقد اتحاد و یا اتصال دو وجود با یکدیگر بعد از فهم دقیق معانی اتحاد و اثبات این نکته که تنها معنای صحیح برای اتحاد، رسیدن نفس انسان به درجه وجودی عقل فعال و یا اتحاد با افاضات عقل فعال است. از جمله نارسایی‌های این مقاله می‌توان به تصویر ناصحیح اتحاد نفس با عقل فعال اشاره کرد که در جستار پیش‌رو بررسی می‌شود. مؤلف مقاله دوم با بررسی دیدگاه فلسفی ابن‌سینا نشان می‌دهد که «اشراق و افاضه صورت عقلی بالفعل» توسط عقل فعال و «دریافت و ارتسام به صورت عقلی یا شناخت عقلی» توسط عقل تحقق می‌یابد و عقل، در این ارتباط، با عقل فعال متحد نمی‌شود. از جمله نارسایی‌های این مقاله، عدم تحریر محل نزاع و عدم تنقیح براهین دیدگاه ابن‌سیناست. مباحث مقاله سوم تنها به دیدگاه صدرالمتألهین اختصاص دارد. از جمله نارسایی‌های این مقاله می‌توان به تخصیص بیشتر محتوای مقاله به مباحث مقدماتی، عدم تحریر محل نزاع و عدم تنقیح براهین دیدگاه صدرایی اشاره کرد که با ملاحظه متن مقاله کاملاً مشهود است. شایسته است به پایان‌نامه «مراتب عقل انسان و ارتباط آن با عقل فعال از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا» (سلگی، ۱۳۹۲) نیز اشاره نماییم که نویسندگان مراتب عقل را ترسیم می‌کنند و ارتباط آنها را با عقل فعال و اکاوی می‌نمایند. بدیهی است موضوع این پایان‌نامه با مقاله حاضر ارتباط اندکی دارد؛ زیرا هدف جستار حاضر نه ارتباط مراتب عقل با عقل فعال، بلکه اتحاد نفس با عقل فعال است.

در هر صورت، از جمله نوآوری‌های پژوهش پیش‌رو می‌توان به مواردی نظیر «تحریر و تنقیح محل نزاع در اندیشه ابن‌سینا و صدرالمتألهین»، «جمع‌آوری و تقریر مجموعه براهین ابن‌سینا و صدرالمتألهین»، «ارزیابی برداشت برخی فیلسوفان معاصر» و «نگاه انتقادی به دیدگاه صدرالمتألهین» اشاره کرد.

۱. اتحاد نفس با عقل فعال در اندیشه ابن‌سینا

ابن‌سینا با انکار اتحاد عاقل و معقول (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۱۲)، اتحاد نفس با عقل فعال را نیز نمی‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹). وی آن را به صدرنشینان حکمت (ارسطو و پیروانش) نسبت داده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸) و به‌طور ویژه از فرفوربوس نام می‌برد که درباره این مسئله کتاب مستقلی نگاشته



است، کتابی که به باور ابن سینا، تمام مطالبش پوچ و بیهوده بود و دیگران می دانستند از آن کتاب چیزی نمی فهمند، چنان که خود فروریوس هم نفهمیده بود. یکی از معاصران فروریوس به نقض و رد نظریه او پرداخت و او به آنچه از نوشته‌های پیشینش نیز بی اعتبارتر بود، به وی پاسخ داد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹).

۱-۱. تقریر دیدگاه ابن سینا

«اتحاد نفس با عقل فعال» مصادیقی از مصادیق مطلق اتحاد است. ابن سینا برای «اتحاد» چند کاربرد بیان می کند که برخی از آنها ممکن و برخی محال هستند:

الف. استحاله. استحاله به معنای حالی به حالی شدن و تغییر حال دادن است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹). محقق طوسی مصادیق آن را آب شدن هوا یا سفیدشدن سیاه یا به فعلیت رسیدن امر بالقوه، معرفی می کند و بر این باور است که اطلاق اتحاد بر این موارد، مجازی است؛ زیرا در مثال «بخارشدن آب» و بالعکس، آب و بخار با هم، به طور حقیقی متحد نشده اند، بلکه بنابر نظریه کون و فساد، آن چه صورت گرفته، خلع و لبس است. در مثال «سفیدشدن سیاه» یا بالعکس نیز حقیقت اتحاد محقق نشده است؛ زیرا یکی رفته و دیگری پدید آمده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۶)؛ چنان که ابن سینا خود از تعبیر «خلع المائیه و لبس الهوائیه» بهره برده است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹).

ب. ترکیب. هرگاه دو چیز با هم جمع شوند، ترکیب تحقق می یابد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹). اجتماع دو یا چند چیز، گاهی به گونه ای است که میان آنها جذب و انجذاب صورت می گیرد و در نتیجه، شیء جدیدی پدید می آید که از نظر خاصیت با اجزای خود، اختلاف دارد. گاهی نیز به گونه ای است که نه میان آنها جذب و انجذابی صورت می گیرد و نه از اجتماع آنها خاصیت جدیدی پدید می آید. این ترکیب در صورت اول، «ترکیب حقیقی» و در صورت دوم، «ترکیب اعتباری» نامیده می شود.

ج. معنای حقیقی اتحاد این است که چیزی پیش تر شیء واحدی بود و اکنون شیء واحد دیگری شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹).

از میان اینها تنها کاربرد سوم محل بحث و گفتگو است.

ابن سینا در کتاب الحدود برای اتحاد معانی دیگری نظیر «اشتراک دو چیز در برخی ذاتیات یا عرضیات»،



«اشتراک دو موضوع در پذیرش یک محمول»، «اتحاد موضوع و محمول در ذات واحد»، «اجتماع و پیوستگی دو چیز» و «شکل‌گیری جسم واحد از اجزای متعدد» ذکر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۱۱۵-۱۱۶).

از دیگر سو، «اتحاد نفس با عقل فعال» به سه نحو «اتحاد ماهوی»، «اتحاد مفهومی» و «اتحاد وجودی» قابل‌تصور است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۴-۳۲۵) که از میان آنها دو گونه نخست مورد پذیرش ابن‌سیناست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸-۱۲۹).

مسئله «اتحاد نفس با عقل فعال» با مراتب کمالات نفس پیوندی تنگاتنگ دارد. نفس انسان در بُعد نظری، مراتبی دارد که فارابی آنها را سه مرتبه عقل هیولانی، عقل بالفعل و عقل مستفاد می‌داند (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۸۸). ابن‌سینا با افزودن مرتبه «عقل بالملکه» پیش از «عقل بالفعل» این مراتب را به چهار می‌رساند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۸؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳). با این حال، همه فیلسوفان اتفاق نظر دارند که «عقل مستفاد» به مثابه بالاترین مرتبه کمال نفس انسانی در بُعد نظری، از راه پیوند با عقل فعال سامان می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹). اختلاف ابن‌سینا با دیگران در نحوه این پیوند است: ابن‌سینا آن را در قالب «اتصال» می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹)، اما برخی فیلسوفان پیشین و صدرالمتألهین آن را در قالب «اتحاد» تبیین می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۵).

«عقل فعال» در نظام فلسفی ابن‌سینا کارکردهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مهمی دارد که نمایانگر جایگاه ویژه‌اش در این نظام فلسفی است. به عنوان نمونه، «ایجاد عالم طبیعت»، «افاضه صور بر مواد مستعد»، «ایجاد جرم و نفس فلکی» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۷۸، ۸۰) و «علیت در حرکت افلاک» از جمله کارکردهای هستی‌شناختی مد نظر اوست و «اعطای معقولات اولی به عقل هیولانی»، «اعطای معقولات ثانی» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۶؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۴)، «ذخیره معقولات ثانی» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۳۸)، «افاضه صور ادراکی در رؤیا» (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۱۰؛ ابن‌سینا، ۱۹۵۳م، ج ۲، ص ۱۴۴) و «افاضه معرفت و حیانی به انبیاء» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۴۹) از جمله کارکردهای معرفت‌شناختی است که وی مطرح می‌کند. مسئله اتحاد نفس با عقل فعال، ناظر به سلسله کارکردهای معرفت‌شناختی عقل فعال است.



ابن سینا در بیشتر آثارش اتحاد عاقل و معقول و در نتیجه، اتحاد نفس با عقل فعال را نمی‌پذیرد. وی در فصل هفتم نمط هفتم کتاب اشارات و تنبیهاات پس از بیان نام افرادی از مشایبان که به اتحاد عاقل و معقول باور داشته‌اند، استدلال این افراد بر اتحاد عاقل و معقول را رد می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸-۱۲۹). چنان که در فصل نهم همان نمط پس از اشاره به فروریوس و کتاب وی درباره اتحاد عقل و معقول، به شدت سخن وی را رد می‌کند و تمام مطالب کتاب وی را مهمل می‌خواند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹). افزون بر این وی در طبیعیات شفاء نیز آشکارا اتحاد عاقل و معقول را نفی می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۱۲).

به این حال بر خلاف دیگر آثارش، در فصل هفتم از مقاله اول کتاب المبدء والمعاد بحث اتحاد عاقل و معقول را طرح می‌کند و آن را می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۶). وی در آن فصل سه مطلب را یادآور می‌شود: الف. ذات واجب الوجود، معقول و عقل است؛ ب. هر ماهیتی که مجرد از ماده و لواحق آن باشد، ذاتش عقل، معقول و عاقل است؛ ج. عقل، عاقل و معقول واحد هستند و به بیان دیگر، عاقل و معقول با یکدیگر متحد هستند. به باور ابن سینا، اگر برای عقل بالقوه (قوة عاقله) صورت معقوله‌ای (که مجرد از ماده و لواحق آن است و عقل بالفعل به‌شمار می‌آید) حاصل شود، عقل بالقوه با آن صورت (عقل بالفعل) متحد و بالفعل می‌شود و چنانچه متحد نشود، عقل بالقوه هیچ‌گاه به بالفعل تبدیل نخواهد شد و همیشه موضوع و قابل باقی خواهد ماند.

تیین این مدعا این گونه است که اگر صورت معقوله‌ای که برای عقل بالقوه حاصل می‌شود، با آن متحد شود، مطلوب و مدعا ثابت خواهد شد و اگر متحد نشود، عقل بالقوه که به منزله ماده و عقل بالفعل که به منزله صورت است، باید همانند ماده و صورت باشند؛ یعنی اگرچه وجود واحدی را تشکیل داده‌اند، با این حال، دو شیء متغایر و بیگانه هستند. بنابراین، عقل بالقوه و بالفعل دو شیء متغایر می‌باشند و چنانچه عقل بالقوه بخواهد عالم به صورت (عقل بالفعل) شود، چون متغایر و بیگانه هستند برای عالم‌شدن به صورت باید از صورت، صورتی داشته باشد. حال نقل کلام به آن صورت می‌کنیم و می‌پرسیم رابطه این صورت با عقل بالقوه چگونه رابطه‌ای است، اگر رابطه اتحاد و یگانگی باشد، مطلوب، ثابت است و اگر رابطه تغایر و بیگانگی باشد، برای عالم‌شدن به صورت دوم نیز به صورت دیگری نیاز است که به تسلسل منجر می‌شود و چون تسلسل، محال است، ناگزیر برای تحقق تعقل باید پذیرد که



عقل بالقوه و بالفعل با یکدیگر متحد هستند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۶-۷).

در نحوه سازگاری این سخن با بقیه سخنان ابن سینا میان اندیشوران اختلاف است. برخی چون فخر رازی آن را با بقیه سخنانش ناسازگار می‌دانند (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۲۸). به باور شیخ اشراق، دیدگاه ابن سینا در مبدأ و معاد یا بر پایه تقلید از پیشینیان و یا نگاه بدوی وی بوده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۹). خواجه نصیرالدین طوسی آن را این گونه توجیه می‌کند که ابن سینا «مبدأ و معاد» را بر مذاق مشایبان نگاشته و درصدد تقریر دیدگاه آنهاست و خود در مقدمه‌اش به آن تصریح دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱)، اما در کتاب اشارات که گویا آخرین کتاب اوست و در آن نظریات ویژه خود را آورده است، به ابطال این نظریه می‌پردازد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۳). اما برخی نوصدراییان این نظریه را بیانگر عدول ابن سینا از دیدگاه قبلی‌اش می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۴۸۸).

۱-۲. براهین استحاله اتحاد نفس با عقل فعال

ابن سینا بر استحاله اتحاد نفس با عقل فعال براهینی اقامه نموده که در یک تقسیم به براهین عام و خاص تقسیم می‌شود: براهین عام دو دسته از براهین را دربر می‌گیرد: الف. براهین استحاله مطلق اتحاد دو شیء با یکدیگر؛ ب. براهین استحاله اتحاد عاقل و معقول که معقول در اینجا اعم از عقل فعال است. چنان که براهین خاص، براهین ویژه‌ای است که بر استحاله اتحاد نفس با عقل فعال ارائه شده است. در هر صورت، تقریر این براهین این گونه است:

برهان اول. به باور ابن سینا اگر اتحاد را به معنای استحاله یا ترکیب بگیریم، مشکلی در پی ندارد، اما این دو معنا مورد نظر پیروان اتحاد عاقل و معقول نیست، بلکه معنای مورد نظر آنها این است که یک شیء بعینه به شیء دیگر تبدیل شود و وی این معنا را محال می‌داند؛ زیرا در اینجا سه احتمال مطرح است:

۱. آن دو چیز پس از اتحاد، باقی باشند و وجود داشته باشند. این فرض، باطل است، زیرا در اتحاد، آن دو چیز باقی نمی‌مانند و اگر باقی باشند اساساً اتحادی در کار نیست؛

۲. یکی از آن دو چیز باقی بماند و دیگری از بین برود؛ این خود دو حالت دارد؛ زیرا پس از اتحاد، یا اولی موجود و دومی معدوم است یا به عکس:

الف. در صورتی که اولی موجود و دومی معدوم باشد، اتحادی صورت نگرفته است و این، با قول به اتحاد در



تناقض است؛ زیرا اتحاد به این معناست که شیء اول، شیء دوم شود و اگر شیء دوم، معدوم باشد، اتحادی مطرح نیست. تناقض «مطرح بودن اتحاد» با «مطرح نبودن اتحاد» آشکار است.

ب. اگر معدوم، شیء پیشین باشد، محال است که آن شیء معدوم، شیء دوم شود و با اتحاد با شیء دوم، موجود گردد؛ زیرا معنای اتحاد این است که شیء اول عیناً شیء دوم شود و با فرض معدوم بودن آن، چنین چیزی ممکن نیست.

۳. هر دو شیء معدوم باشد که اصلاً خلاف فرض است.

ابن سینا نتیجه می‌گیرد که اتحاد هیچ‌گونه فرض معقولی ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹). بدیهی است که با اثبات استحالة اتحاد دو چیز، اتحاد نفس با عقل فعال نیز نفی می‌شود.

برهان دوم. ابن سینا در این برهان چنین استدلال می‌کند که فرض می‌کنیم جوهر عاقل، «الف» را تعقل کند و بنابر نظریه اتحاد، عاقل همان صورت معقول «الف» است؛ هرگاه نفس چیزی را که «الف» می‌نامیم، ادراک کند و با آن اتحاد یابد، از دو حال بیرون نیست:

۱. نفس که جوهری عاقل است، به هنگام تعقل «الف»، همان است که پیش‌تر بوده است؛ یعنی هستی خود را دارد و تمام ویژگی‌های آن محفوظ است. در این حالت، نفس با معقول خود یکی نشده و اتحاد عاقل و معقول تحقق نیافته است؛ زیرا بود و نبود «الف»، به لحاظ بقای ویژگی، یکسان است و تغییری در وجود و ماهیت آن پدید نیامده است.

۲. نفس هستی خود را از دست داده و ویژگی‌های آن به همراه زوال هستی آن، زایل شده است. این حالت دو فرض دارد:

الف. حالی از احوال نفس باطل شده، نه خود آن. در این صورت، عاقل و معقول متحد نشده‌اند، بلکه نوعی دگرگونی و تغییر حال، تحقق یافته است؛ مانند رسیده شدن سیب کال یا شیرین شدن غوره و غیره

ب. عاقل، معدوم شده و به واسطه تعقل، شیء دیگر پدید آمده است. در این صورت نیز اتحاد عاقل و معقول، محقق نشده است؛ بلکه چیزی معدوم و چیزی موجود شده و مانند کون و فساد و تغییر دفعی است. بنابراین، باید میان



فاسد و کائن، هیولای مشترکی باشد که صورتی را از دست بدهد و صورتی را بپذیرد؛ مانند این که آب، بخار یا بخار، آب شود. اگر اتحاد عاقل و معقول به این معنا باشد، باید عاقل، مرکب از صورت و ماده باشد و این، خلاف فرض است؛ زیرا نفس بسیط است و مرکب از صورت و ماده نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸).

برهان سوم. ابن سینا در این برهان نیز استحاله اتحاد عاقل با معقول را مبرهان می‌نماید با این ادعا که لازمه اتحاد عاقل با معقول، اتحاد معقول‌ها با یکدیگر است و هرگاه اتحاد معقول‌ها با یکدیگر، مستلزم محذور باشد، اتحاد عاقل با معقول خود نیز مستلزم محذور است. توضیح این که بنا بر فرض، نفس با تعقل «الف»، «الف» می‌شود. طبعاً باید با تعقل «ب» نیز «ب» شود. اگر با تعقل «ب»، صورت عقلی «الف» باطل گردد، لازم می‌آید که ذات نفس در هر تعقلی متجدد شود و هر بار که به یک ادراک عقلی جدید می‌رسد، ذات آن نیز ذات جدیدی گردد. براساس قاعده اتحاد عاقل و معقول، اگر نفس، صورت عقلی درخت را ادراک کند، درخت می‌شود. حال اگر نفس پس از تعقل درخت، سنگ را تعقل کند، سنگ می‌شود و اگر پس از تعقل سنگ، پشه را تعقل کند، پشه می‌شود و همین‌طور الی آخر. آشکار است که چنین چیزی پذیرفتنی نیست و از شدت آشکار بودن ابن سینا به آن نپرداخته است. فرض دیگر این است که صورت عقلی «الف» با تعقل «ب» باطل نگردد، در اینجا دو احتمال مطرح است:

۱. نفس تنها با صورت عقلی «الف» متحد شده و با صورت عقلی «ب» متحد نمی‌شود. این احتمال خلاف مذهب قائلان به اتحاد عاقل و معقول است؛ زیرا آنها این قاعده را در مورد اتحاد نفس با همه معقولات خود جاری می‌دانند، نه این که تنها در مورد اتحاد نفس با اولین معقول خود، جاری بدانند.

۲. نفس نه تنها با صورت عقلی «الف»، متحد می‌شود، بلکه با صورت عقلی «ب» و صورت‌های عقلی دیگر نیز متحد می‌شود، بدون این که با هر تعقلی ذات آن، متجدد گردد. این احتمال، نه مستلزم محذور تجدد ذات است و نه مستلزم تفصیل و فرق میان معقول‌ها است؛ بلکه مستلزم محذور دیگری است و آن، اتحاد معقول‌ها با یکدیگر است. با توجه به این که ماهیات، خاستگاه کثرت و اختلاف هستند، روشن می‌شود که اتحاد ماهوی معقولات، محال و ممتنع است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸).

ابن سینا افزون بر براهین پیشین، دو برهان ویژه بر استحاله اتحاد نفس با عقل فعال به شرح ذیل ارائه می‌نماید:



برهان چهارم. «عقل فعال» یا بسیط است یا مرکب؛ در صورت نخست، باید با یک مرتبه اتصال، همه معقولاتش برای نفس معلوم گردد و در صورت دوم، عقل فعال دارای اجزاست که نفس در هر اتصال با جزیی از او متحد می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸-۱۲۹).

فخررازی این برهان را با تفصیل بیشتری این گونه تقریر می‌نماید: در صورت بساطت عقل فعال باید هنگام اتصال نفس با آن، با تمام معقولاتش نیز متحد شود و در نتیجه، همه آنها را درک کند؛ زیرا عقل فعال به دلیل بساطتش با تمام معقولاتش متحد است و اتحاد نفس با عاقل (عقل فعال)، اتحادش با همه آن معقولات را در پی دارد. اما متجزی‌انگاری عقل فعال، چهار محذور را در پی دارد:

۱. عقل فعال باید به تعداد تعقل‌های انسانها اجزاء داشته باشد تا هنگام هر تعقل با جزیی از آن اتحاد یابد و با توجه به توانایی انسان بر تعقلات غیرمتمنهای باید عقل فعال نیز اجزای نامتمنهای داشته باشد؛

۲. هر کدام از اجزای عقل فعال را انسان‌های مختلف درک می‌کنند، بنابراین باید علاوه بر عدم تناهی اجزای مختلف‌النوع (محذور اول)، هر جزء نیز از نگاه عرضی نامتمنهای باشد؛

۳. نامتمنهای انگاری عرضی اجزای عقل فعال همراه با فقدان نقطه تمایز میان آنهاست؛ زیرا تمایز میان آنها یا به تمام ذات است یا جزء ذات یا لوازم ذات و یا با عوارض مفارق. سه قسم نخست برای اجزای دارای نوع واحد، مطرح نیست و قسم چهارم نیز ویژه مادیات است؛

۴. اجزای نامتمنهای عقل فعال باید متباین باشند؛ زیرا نسخ هر یک از معقولات با یکدیگر متفاوت است، بنابراین اجزای عقل فعال نیز چنین است (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۲۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۵-۳۳۶).

برهان پنجم. همان گونه که لازمه اتحاد عاقل با معقول، اتحاد همه معقولات با یکدیگر است، لازمه اتحاد نفوس با عقل فعال نیز اتحاد نفوس با یکدیگر است؛ زیرا همه با او متحد شده‌اند. ابن سینا این برهان را این گونه تطبیق می‌نماید که به باور مشایبان نفس پس از اتصال به عقل مستفاد با عقل مستفاد متحد می‌شود. عقل فعال نیز بر اثر اتصال به نفس، با عقل مستفاد، اتحاد پیدا می‌کند و چون عقل مستفاد هم با نفس و هم با عقل فعال اتحاد دارد، باید نفس و عقل فعال نیز با هم متحد باشند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹). خواجه طوسی این برهان را با صراحت بیشتری



ذکر نموده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۵).

۲. اتحاد نفس با عقل فعال در اندیشه صدرالمتهین

صدرالمتهین با وجود توجه به رواج نظریه استحاله اتحاد نفس با عقل فعال در میان حکیمان مسلمان (صدرالمتهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۵)، پذیرش امکان این اتحاد از سوی حکیمان متقدم را نقطه عطف این مسئله دانسته است و با بهره‌گیری از صفای عقل، طهارت سر و تضرع مداوم به حل این مسئله راه می‌یابد (صدرالمتهین، ۱۳۵۴، ص ۹۴؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۶). از آنجا که حل این مسئله، فرع بر امکان اتحاد عاقل و معقول است، پس از تقریر مؤلفه‌های دیدگاه صدرالمتهین و پیش از موجه‌سازی امکان اتحاد نفس با عقل فعال، به اختصار به اثبات اتحاد عاقل و معقول می‌پردازیم.

۱-۲. تقریر دیدگاه صدرالمتهین

صدرالمتهین با ژرف‌نگری ویژه، نخست به تقریر محل نزاع در این مسئله پرداخته که ضمن مؤلفه‌های زیر تقریر می‌شود:

۱-۱-۲. اتحاد وجودی نفس با عقل فعال (نه اتحاد ماهوی و مفهومی)

هر یک از «نفس انسانی» و «عقل فعال»، وجود و ماهیتی دارند. آنچه در مسئله اتحاد نفس با عقل فعال مطرح است، اتحاد ماهیت آنها با یکدیگر نیست، بلکه اتحاد وجودی آنهاست؛ زیرا ماهیت مثار کثرت است و نمی‌توان از دو مرتبه وجودی، ماهیت واحدی انتزاع کرد و یا دو ماهیت مختلف را متحد دانست؛ چنان که از دیگر سو، اتحاد مفهومی این دو نیز خارج از محل گفتگوست؛ زیرا مفاهیم نیز مثار کثرت هستند (صدرالمتهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۵). این نکته به اتحاد نفس با عقل فعال اختصاص ندارد، بلکه درباره اتحاد نفس با تمام معقولات مطرح است (آملی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۲۴).

صدرالمتهین ضمن اخراج اتحاد ماهوی و مفهومی از محل نزاع، محل گفتگو را امکان انتزاع مفاهیم متعدد از وجود واحد و امکان تحقق معانی متعدد با وجود واحد می‌داند (صدرالمتهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۵). سپس این اشکال را مطرح می‌نماید که در مواردی که گمان می‌شود معانی مختلف به وجودی واحد موجود شده‌اند در حقیقت



وجود واحدی نیست، بلکه هر یک از آن معانی به وجود خاص خود، موجود هستند و آن وجودهای متکثر در حکم قوای یک موجود واحد می‌باشند؛ مانند حیوانیت، نباتیت و جمادیت که در انسان به حسب قوای مختلف آن جمع می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۵). صدرالمتألهین در پاسخ از مسئله رابطه نفس با قوایش بهره می‌برد؛ به این بیان که نفس با وحدتش همه قوا را داراست و همه فعالیت‌های حسی، خیالی و وهمی را خودش عهده‌دار می‌شود. گواه بر این مدعا، امکان حمل مدرکات قوای مختلف بر یکدیگر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۵-۳۲۶).

۲-۱-۲. اتحاد نفس با حیثیت «لغیره» عقل فعال

عقل فعال وجود «فی نفسه» و «لغیره» دارد که اتحاد نفس با عقل فعال ناظر به وجود لغیره آن است. کمال نفس انسانی نیز در حصول عقل فعال (وجود لغیره) برای اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۴۵؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۵، تعلیقه ۱). بر پایه این مؤلفه، اینکه در برخی عبارات صدرالمتألهین، عقل فعال یکی از مراتب عقل نظری به‌شمار می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۴۵؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۶۶۴-۶۶۵) نیز ناظر به وجود لغیره آن است نه وجود فی‌نفسه‌اش. از اینجا آشکار می‌شود که در اتحاد نفس با عقل فعال، حمل اولی و شایع مورد نظر نیست، بلکه حمل حقیقت و رقیقت مقصود است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۸، ص ۹۰).

۲-۱-۳. اتحاد وجودی نفس با عقل فعال

اتحاد نفس با «وجود لغیره عقل فعال» دو گونه قابل‌تصویر است: الف. اتحاد عرض با جوهر؛ ب. اتحاد صورت با ماده. گونه نخست را همه فیلسوفان پیشین می‌پذیرند؛ آنچه محل‌گفتگوست، گونه دوم می‌باشد که بیشتر فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین منکر آن هستند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۲). اما وی بر این باور است که وجود لغیره عقل فعال و نیز همه «صور ادراکی» صورت برای نفس و نفس، «ماده» برای آنهاست که با یکدیگر اتحاد یافته و نفس، ارتقای وجودی می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۹؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۴۹).

۲-۱-۴. اتحاد درونی متحصل با لامتحصل

«اتحاد» در یک تقسیم کلی بر چهار قسم است که در مسئله اتحاد نفس با عقل فعال تنها اتحاد درونی متحصل با



لامتحصل مورد نظر صدراست. توضیح اینکه، اتحاد یا درونی یا بیرونی است؛ «اتحاد درونی» بیانگر اتحاد دو شیء با یکدیگر و «اتحاد بیرونی» بیانگر اتحاد دو شیء در شیء سوم است که به تبع، آن دو شیء نیز در آن مجمع با یکدیگر متحد می‌شوند. اتحاد اول خود سه گونه است: یا دو طرف اتحاد هر دو لامتحصل هستند یا هر دو متحصل می‌باشند و یا یکی متحصل و دیگری لامتحصل است. گونه نخست محال است؛ زیرا «لامتحصل» امری عدمی است، در حالی که اتحاد، امری وجودی است. گونه دوم نیز محال است؛ زیرا هر تحصیل و فعلیتی، طارد تحصیل و فعلیت دیگر است. از اینجا استحاله اتحاد دو شیء در شیء سوم نیز آشکار می‌شود. بنابراین تنها صورت ممکن اتحاد، اتحاد درونی متحصل با لامتحصل است. در مسئله اتحاد نفس با عقل فعال نیز همین گونه، مورد گفتگوست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۰۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۴۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۵۲۵). میرزامهدی آشتیانی در تعلیقه شرح منظومه این مؤلفه را به تفصیل، تقریر نموده است (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۲۲۱).

۲-۲. اتحاد عاقل و معقول

«اتحاد نفس با عقل فعال» مصداقی از مصادیق «اتحاد عاقل و معقول» است؛ از این رو امکان اولی، فرع بر اثبات امکان دومی است که در ادامه به اختصار به دیدگاه صدرالمتألهین می‌پردازیم.

به باور صدرالمتألهین مقصود از اتحاد عاقل و معقول، اتحاد ماهیت آنها نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۵)؛ چنانکه اتحاد مفهوم آنها نیست (همان). بلکه اتحاد وجودی آنهاست به این معنا که «صور ادراکی» صورت برای نفس و نفس، «ماده» برای آنها شود و با یکدیگر اتحاد یافته و نفس، ارتقای وجودی می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۴۳). به بیان دیگر، مقصود از اتحاد، انتزاع مفاهیم متعدد از ذات واحد است؛ یعنی مفهوم عالم و معلوم از «ذات واحد» انتزاع می‌شود، نظیر انتزاع صفات ذاتی متعدد از ذات خدا (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۵).

گفتنی است مقصود از اتحاد عاقل با «صور» در اینجا، صور مجرد است. صورت اشیاء دو گونه است: الف. صور مادی که مبتنی بر ماده و ویژگی‌های آن نظیر وضع و مکان است؛ این صور در حالت مادی خود نه تنها قابل تعقل نیستند، بلکه ادراک حسی نیز نمی‌شوند؛ زیرا تنها صور مجرد شیء مادی ذاتاً قابل احساس است و صورت مادی آن



بالعرض محسوس است؛ ب. صور مجرد از ماده و ویژگی های آن. اگر مجرد اینها کامل باشد، معقول بالفعل هستند و اگر مجرد آنها ناقص باشد، متخیل یا محسوس بالفعل می باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۴؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۴۲). صدرالمتألهین بر اثبات مدعایش سه برهان ارائه می نماید:

برهان اول. این برهان از دو مقدمه تشکیل شده است:

۱. «صورت عقلی» معقول بالفعل است، بر خلاف «صورت مادی خارجی» که مادیتش مانع ادراک اوست و تنها معلوم بالعرض است نه اینکه بدون واسطه صورت ذهنی مجرد، معلوم باشد. این حکم درباره صورت حسی و خیالی نیز جاری است، بنابراین «صورت حسی» محسوس بالفعل و «صورت خیالی» متخیل بالفعل است.

۲. وجود فی نفسه و وجود لغیره (للعاقل) صورت معقول بالفعل یکی است. بر خلاف سفیدی برای جسم که در تحلیل عقلی دو وجود دارد: وجود فی نفسه و وجود لغیره، اگرچه در خارج اینها با یک وجود موجود هستند، اما نسبت به «صورت ذهنی»، حتی در تحلیل عقلی نیز دو وجود مطرح نیست.

بر پایه این دو مقدمه، اگر عالم و معلوم بالذات با یکدیگر متحد نباشند، متغایر خواهند بود و لازمه تغایر این است که دو ذات متمایز داشته باشند و ارتباط آنها با یکدیگر از نوع ارتباط عرض و جوهر باشد، در حالی که در مقدمه دوم دیدیم چنین تغایری میان عالم و معلوم بالذات وجود ندارد. بنابراین میان آنها تغایری نیست و با یکدیگر اتحاد دارند و «عالم»، چیزی مغایر با «معلوم» نیست، بلکه اینها دو مفهوم برگرفته از یک مصداق هستند، همانند صفات ذاتی خدا:

الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة.. فإذا كان الأمر هكذا فلو فرض أن المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للأخرى و يكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية و المحلية كالسواد و الجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۴).

برهان دوم. میان «عاقل» و «معقول» تضایف است و متضایفان از حیث «وجود و عدم»، «مرتبه وجودی» و «قوه و فعلیت» متکافی هستند. بنابراین وقتی مفهوم «معقولیت» از «صورت ذهنی بدون ملاحظه هیچ چیز دیگر» انتزاع



شود، مفهوم «عاقل» نیز از همان شیء انتزاع می‌شود و این دو از یک مرتبه وجودی انتزاع می‌شوند، همانند صفات ذاتی خدا (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۵-۳۱۶). این برهان با محوریت «تضایف عاقل و معقول» است که ناظر به مفهوم عاقل و معقول است، در حالی که برهان قبلی با محوریت «معقولیت بالفعل صورت ذهنی» شکل گرفته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۶، تعلیقه).

برهان سوم. لازمه نفی اتحاد عالم و معلوم این است که «نفس» در حالی که در مرتبه ذاتش فاقد صورت عقلی است، آن را ادراک نماید. اما همانطور که چشم کور نمی‌تواند ببیند، ذات فاقد صورت عقلی نیز نمی‌تواند آن را درک کند، بلکه باید با آن اتحاد یابد و ذاتش نورانی شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۷-۳۱۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۴۶).

۳-۲. اثبات اتحاد نفس با عقل فعال

صدرالمتألهین بر پایه اتحاد عاقل با معقول به اثبات اتحاد نفس با عقل فعال پرداخته، آن را مورد تأیید حکیمان پیشین می‌داند و درصدد موجه‌سازی آن برآمده است. وی عقل فعال را دارای دو وجود «فی‌نفسه» و «لغیره» می‌داند و اتحاد نفس با وجود لغیره آن را می‌پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۴۵). ملاصدرا در سایه مقدمات زیر بر اثبات مدعایش برهان اقامه می‌نماید:

۱. نفس انسان شأنیت ادراک تمام حقائق را دارد و بر پایه اتحاد عاقل و معقول وقتی چیزی را ادراک کرد، با صورت عقلی آن متحد می‌شود.

۲. همه معقولات با وجود جمعی‌شان در عقل موجود هستند، نه با ماهیت‌شان که مشار کثرت هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۷).

۳. مفاهیم عقلی تنها با زوائد خارجی تمایز می‌یابند به این معنا که صورت عقلی «فرس» که در نفس انسان موجود است با صورت عقلی «فرس» که در عقل فعال موجود است، تمایزی ندارند و تنها عوارض مشخصه است که موجب تمایز آنها می‌شود.

بر پایه این سه مقدمه، وقتی نفس با صور عقلی اش متحد می‌شود، با عقل فعال نیز متحد می‌شود؛ زیرا این



صور عقلی با صور عقلی موجود در عقل فعال یکی است و «متحد المتحد، متحد». حاصل اینکه نفس با صور عقلی متحد است و صور عقلی با نفس فعال متحد هستند، پس نفس با عقل فعال متحد است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۹).

۳. مقایسه و ارزیابی دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین

در اینجا ضمن مقایسه این دو دیدگاه، به ارزیابی آنها و بررسی اشکالاتی که درباره آنها مطرح شده است، می‌پردازیم.

۳-۱. مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین

ابن‌سینا اتحاد عاقل و معقول و در نتیجه، اتحاد نفس با عقل فعال را محال می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۲)، اما صدرالمتألهین هر دو را ممکن به امکان عام می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۲؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۹۳). با این حال، به نظر می‌رسد محل نزاع این دو دیدگاه متفاوت است؛ زیرا تأمل در براهین ابن‌سینا گویای این مطلب است که کانون مباحث اتحاد ماهوی عاقل و معقول است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۲)، در حالی که صدرالمتألهین در استحاله این قسم با ابن‌سینا هم‌آواست و آشکارا، اتحاد ماهوی را خارج از محل گفتگو می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۵). صدرالمتألهین بر همین اساس، اتحاد محال مورد نظر ابن‌سینا را اتحادی می‌داند که مشهور و جمهور می‌فهمند (اتحاد ماهوی)، اما اتحاد مورد نظر خودش را فراتر از فهم جمهور می‌داند، استنباطش را ویژه خود می‌پندارد که فهمش نیازمند فطرت ثانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۹۳).

۳-۲. ارزیابی دیدگاه ابن‌سینا

صدرالمتألهین نه تنها اتحاد نفس با عقل فعال را مبرهن نموده، بلکه براهین ابن‌سینا بر استحاله آن را پاسخ می‌دهد که تقریرش ضمن موارد زیر ارائه می‌شود:

۱. پاسخ برهان نخست ابن‌سینا که ناظر به استحاله مطلق اتحاد دو چیز بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹) با توجه به تحریر محل نزاع در سخنان صدرالمتألهین آشکار می‌شود؛ زیرا بر پایه مباحث پیشین، محل نزاع در این مسئله، اتحاد ماهوی یا مفهوم نیست، بلکه اتحاد وجودی و امکان انتزاع دو مفهوم از یک وجود است. حالت سوم گویای این



است که دو شیء، وحدت در مفهوم ندارند، اما بر مصداق واحد از جهت واحد، صدق می‌نمایند. در این حالت می‌توان مفاهیم متعددی را در نظر گرفت که در عین کثرت مفهومی، به وجود واحد موجودند، مانند حیوان و ناطق که دو معنای متغایر هستند و به لحاظ مفهوم و ماهیت می‌توان هر یک از آنها را از دیگری تفکیک کرد، ولی هر دوی آنها در انسان به وجود واحد موجود هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۵). بر این اساس، در پاسخ به این برهان ابن‌سینا اگر «الف»، «ب» شود، آیا همچنان «الف» موجود است یا معدوم؟ پاسخ می‌دهیم که «الف» همچنان موجود است. ابن‌سینا سپس این پرسش را مطرح کرد که آیا در این هنگام، «ب» نیز موجود است یا نه. در پاسخ می‌گوییم: او نیز موجود است. ابن‌سینا اشکال می‌کند که در این صورت، آنها دو موجود هستند و اتحادی صورت نگرفته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹). پاسخ این است که آنها دو موجودی هستند که به وجود واحد موجود می‌باشند. اگر هر معنایی الزاماً وجودی واحد و جدا و مختص به خود لازم داشته باشد، هرگز نباید معانی متغایر به وجودی واحد، موجود شوند، حال آنکه نفس انسانی با بساطتی که دارد مصدق معانی متکثری نظیر جوهر، موجود، عالم، قادر، محرک، سمیع، بصیر و حی است؛ بلکه ذات احدی واجب‌تعالی نیز مصداق جمیع معانی کمال و صفات علیا و اسماء حسنی است و همه اسماء و صفات بر وجود واحد بسیط او از حیثیتی واحد صادق هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۶؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۸).

۲. برهان دوم ابن‌سینا که ناظر به استحاله اتحاد عاقل و معقول بود، بیانگر این نکته بود که اگر نفس هنگام تعقل «الف»، همان باشد که پیش‌تر بوده است، در این حالت، نفس با معقول خود یکی نشده و اتحاد عاقل و معقول تحقق نیافته است؛ زیرا بود و نبود «الف»، یکسان است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸). پاسخ این است که این اشکال تنها زمانی لازم می‌آید که ذات شیء نخست هنگام تبدیل شدن به شیء دیگر و اتحاد با آن، مصداق برای معنای کمالی جدید نشده باشد، و همچنین عاقل هنگام تعقل شیء دیگر، مصداق برای معنایی نشود که قبل از تعقل فاقد آن بود و بعد از تعقل واجد آن شده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۷). بخش دیگر اشکال ابن‌سینا این بود که اگر تغییر به حالات مربوط نباشد و ذات شیء، باطل شده و شیء دیگری پدید آید، در اینجا نیز اتحادی محقق نشده است، بلکه چیزی معدوم و چیز دیگری موجود شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸). پاسخ این است که تغییر و تبدیل در این گونه موارد به امور عدمی و نقایص عاقل مربوط است؛ نظیر قوه و استعداد که با آمدن مستعدله زایل



می‌شوند، نه اینکه کمالات وجودی شیء باطل شود (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۸).

۳. برهان سوم ابن سینا که ناظر به استحالة اتحاد عاقل و معقول بود، بیانگر این نکته بود که لازمه اتحاد عاقل با معقول، اتحاد معقول‌ها با یکدیگر است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸). صدرالمتهلین به بررسی این برهان پرداخته است، اما پاسخش از پاسخ برهان بعدی آشکار می‌شود.

۴. برهان چهارم ابن سینا بیانگر این محذور بود که لازمه بساطت «عقل فعال» این است که با یک مرتبه اتصال، همه معقولاتش برای نفس معلوم گردد و در صورت ترکیب، عقل فعال دارای اجزاست که نفس در هر اتصال با جزئی از او متحد می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸-۱۲۹). به باور صدرالمتهلین سرچشمه دو پندار «تجزیه عقل فعال» و «اتحاد نفوس با یکدیگر»، غفلت از نحوه وحدت عقل است. وحدت عقل، عددی نیست. فیلسوفان مشاء نیز عقل فعال را مخزن همه امور می‌دانند، اما با این حال آن را متکثر و متجزی نمی‌دانند. راز این نکته در عددی نبودن وحدت عقل فعال است. از دیگر سو، در وحدت عددی، برخلاف وحدت عقلی، اتحاد دو چیز با سومی مستلزم اتحاد آن دو با یکدیگر است. به عنوان مثال، انسان، بقر، غنم و غیره همگی با «حیوان» متحد هستند؛ زیرا هر مقیدی، مطلقاً را داراست، اما با این حال انسان، بقر، غنم و غیره با یکدیگر متحد نیستند (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۹). به بیان دیگر، اتحاد نفس با عقل فعال از جمیع جهات نیست، بلکه تنها از جهت معنایی است که نفس آن را ادراک کرده است (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۹). عقل فعال شئون مختلفی دارد و اتحاد با یک شأنش مستلزم اتحاد با تمام شئونش نیست:

«... فإذا اتحد العاقل بشأن منه لا يلزم اتحاده بالشئون الأخرى. والاتحاد بمعنون لا يلزم منه الاطلاع على عنواناته،

الأتري أن النفس علم وقدرة وإرادة وعشق بذاته لذاته وغير ذلك. وكل نفس يعلم ذاته ولا يفتك عن ذاته ومع ذلك

لا يعلم هذه.» (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۹، تعلیقه ۱)

بر این اساس، اتحاد نفس تنها با جنبه «لغیره» عقل است و با وجود وحدت جنبه «فی نفس لفسه»، این جنبه آن تعدد دارد و ظهوراتش در این جنبه، مراتبی دارد و هر نفس با مرتبه‌ای از آنها متحد می‌شود، بنابراین نه لازمه اش اتحاد نفس‌های مدرک با یکدیگر است (برهان پنجم) و نه یکسانی اطلاعات علمی نفوسی که با عقل فعال متحد شده‌اند؛



زیرا همهٔ اینها فرع بر اتحاد نفوس با جنبهٔ «لنفسه» عقل فعال است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۵، تعلیقۀ ۱). از اینجا پاسخ برهان پنجم نیز آشکار می‌شود.

نتیجه اینکه، براهین ابن‌سینا تمام نیست و بر استحالة اتحاد نفس با عقل فعال دلالت ندارد.

۳-۳. ارزیابی دیدگاه صدرالمتألهین

بر دیدگاه صدرالمتألهین در مسئلهٔ اتحاد نفس با عقل فعال نیز اشکالاتی مطرح گردیده است که در اینجا به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱. چنان‌که بحث شد، صدرالمتألهین اتحاد نفس با عقل فعال را تنها ناظر به حیثیت «لغیره» آن می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۴۵). برخی نوصدراییان این مطلب را نپذیرفته‌اند و باور دارند «عقل فعال» به‌مثابهٔ موجود مجرد تام، وجود فی‌نفسه لنفسه دارد، نه وجود رابطی و نعتی، بنابراین لازم است به‌جای «وجود لغیره» از تعبیر «تجلی» بهره‌بریم (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۵۲۰). به‌نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست و «وجود فی‌نفسه لنفسه» عقل فعال با وجود لغیره‌اش منافات ندارد؛ زیرا حیثیت «لغیره» که بیانگر حیثیت اضافی وجود است، دو‌گونه است: ذاتی و عارضی. اگر ذاتی باشد با حیثیت «فی‌نفسه لنفسه» جمع نمی‌شود، اما در صورت عارضی بودن، با آن قابل جمع است. دربارهٔ عقل فعال که وجودی فی‌نفسه لنفسه دارد، حیثیت «لغیره» آن عارضی است نه ذاتی. صدرالمتألهین در همین راستا در شرح اصول کافی با بهره‌گیری از همین نکته، به پرسش مهمی دربارهٔ نیاز به حجت پاسخ می‌دهد: نفوس عوام می‌پندارند که حجج الهی برای هدایت خلق آفریده شده‌اند (لغیره) و غایت اشرف از صاحب غایت است. صدرالمتألهین در پاسخ، ضمن تقسیم وجود به «فی‌نفسه» و «فی‌غیره» و تقسیم اولی به «لنفسه» و «لغیره»، وجود «فی‌نفسه» را ملاک انتزاع مفهوم اسمی می‌داند، «وجود لنفسه» را با هرگونه وابستگی ذاتی ناسازگار می‌پندارد، با این حال تأکید می‌کند همین وجود «فی‌نفسه لنفسه» می‌تواند معروض وابستگی و اضافهٔ عرضی قرار گیرد. شاخصهٔ وابستگی ذاتی برخلاف وابستگی عرضی، استحالة انفکاک و زوال است. بر پایهٔ این مقدمه، صدرالمتألهین حجج الهی را از سنخ وجودات فی‌نفسه لنفسه به‌شمار می‌آورد و حیثیت وجودی‌شان را از عالم ماده و مادیات و مردم برتر می‌داند، با این حال می‌تواند معروض حیثیت «لغیره» هدایت و حجت بر خلق شوند، اما این حیثیت، عارضی است و با زوالش به حیثیت فی‌نفسه لنفسه آنها آسیبی



نمی‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۶۸).

۲. به باور برخی پژوهشگران در اتحاد نفس با عقل فعال سه احتمال وجود دارد: الف. اتحاد جوهر نفس با جوهر عقل فعال؛ ب. اتحاد نفس با افاضات عقل فعال؛ ج. اتحاد نفس با مرتبه وجودی عقل فعال. ظاهر عبارات بزرگان، مؤید معنای نخست است، اما چنین احتمالی محال است (معلمی، ۱۳۹۷، ص ۶۰). این در حالی است که سخنان پیروان نظریه اتحاد نفس با عقل فعال، در احتمال اول ظهور ندارد، بلکه حتی بیشتر آنان به ویژه پیروان حکمت صدرایی به خروج این احتمال از محل نزاع تصریح نموده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به شهرزوری (شهرزوری، ۱۳۸۲، ص ۴۷۶)، صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۴۵)، حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۵۲)، میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی (حسن زاده آملی، ۱۳۶۶، ص ۳۱۳)، محمدتقی آملی (آملی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۲۴)، میرزامهدی آشتیانی (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۲۲۲) و دیگر پیروان حکمت متعالیه اشاره نمود. شهرزوری تصریح می‌نماید که مقصود ارسطو و پیشینیان از «اتحاد عاقل و معقول»، اتحاد جوهر آنها نیست؛ زیرا چنین احتمالی را هیچ عاقلی نمی‌پذیرد، چه رسد به فیلسوفان متأله مؤید به اشراقات و الهامات صادق (شهرزوری، ۱۳۸۲، ص ۴۷۶). ملاحظه دیگر اینکه، احتمال دوم با سوم یکی است و تفکیک آنها از یکدیگر موجه نیست؛ زیرا عقل فعال با مدرکاتش (افاضات عقلی) اتحاد وجودی دارد، بنابراین اتحاد با مدرکاتش همان اتحاد با مرتبه وجودی اوست.

۳. پژوهشگر پیش گفته پس از ابطال احتمال نخست، دو احتمال بعدی را ممکن می‌داند و ابن سینا را پیرو امکان اتحاد نفس با عقل فعال می‌داند که برای اثبات آن به این عبارت وی استشهد می‌نماید: «و إذا قيل: إن فلانا عالم بالمعقولات، فمعناه أنه بحيث كلما شاء أحضر صورته في ذهن نفسه، و معنى هذا أنه كلما شاء كان له أن يتصل بالعقل الفعال اتصالاً يتصور فيه منه ذلك المعقول.» (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۳۳۸) این در حالی است که این عبارت نه تنها بر اتحاد نفس با عقل فعال ظهوری ندارد بلکه صراحت در «اتصال» دارد؛ چنان که ابن سینا در اشارات نیز تصریح می‌نماید که اتصال با عقل فعال ممکن است، اما اتحاد با آن محال است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹).

حاصل اینکه دیدگاه صدرالمتألهین از این اشکالات مبرا بوده و پذیرفتنی است و در نتیجه، کارکردهای آن در سلسله کاربردهای معرفتی عقل فعال در نظام فلسفی صدرایی مشهود است.



نتیجه‌گیری

از رهگذر این جستار، موارد زیر استنتاج می‌شود:

۱. ابن‌سینا با محال‌انگاری مطلق اتحاد و اتحاد عاقل و معقول، اتحاد نفس با عقل فعال را نیز نمی‌پذیرد، اما به نظر می‌رسد کانون مباحث ابن‌سینا، اتحاد ماهوی آنهاست؛ از این رو با یافته‌های صدرایی ناسازگار نیست.
۲. صدرالمتألهین با وجود پذیرش استحاله اتحاد ماهوی و مفهومی نفس با عقل فعال، اتحاد وجودی نفس با جنبه «لغیره» عقل فعال را به مثابه اتحاد لامتحصل با متحصل می‌پذیرد و مستدل می‌نماید.
۳. برخی نوصدراییان دیدگاه صدرایی اتحاد نفس با جنبه «لغیره» عقل فعال را نپذیرفته‌اند و معتقدند «عقل فعال» به مثابه موجود مجرد تام، وجود فی نفسه لافسه دارد، نه وجود رابطی و نعتی، بنابراین لازم است به جای «وجود لغیره» از تعبیر «تجلی» بهره ببریم. به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست و «وجود فی نفسه لافسه» عقل فعال با وجود لغیره‌اش منافات ندارد؛ زیرا حیثیت «لغیره» که بیانگر حیثیت اضافی وجود است، دو گونه است: ذاتی و عارضی. اگر ذاتی باشد با حیثیت «فی نفسه لافسه» جمع نمی‌شود، اما در صورت عارضی بودن، با آن قابل جمع است.
۴. به باور برخی پژوهشگران در اتحاد نفس با عقل فعال سه احتمال وجود دارد: الف. اتحاد جوهر نفس با جوهر عقل فعال؛ ب. اتحاد نفس با افاضات عقل فعال؛ ج. اتحاد نفس با مرتبه وجودی عقل فعال. ظاهر عبارات بزرگان مؤید معنای نخست است، اما چنین احتمالی محال است. این در حالی است که سخنان پیروان نظریه اتحاد نفس با عقل فعال، ظهور در احتمال اول ندارد، بلکه حتی غالب آنان به‌ویژه پیروان حکمت صدرایی به خروج این احتمال از محل نزاع تصریح نموده‌اند.



کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. چاپ اول. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۳م). رسائل ابن سینا. استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الإشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه، چاپ اول.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). الأضحویة فی المعاد. تهران: شمس تبریزی، چاپ اول.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء، الطبیعیات. محقق سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۷. افلوطن (۱۴۱۳ق). اثولوجیا. قم: انتشارات بیدار.
۸. آشتیانی، میرزاهدی (۱۳۷۲). تعلیقه بر شرح منظومه. تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
۹. آملی، محمدتقی (۱۳۷۴). درر الفوائد (تعلیقه بر شرح المنظومه). قم، اسماعیلیان، چاپ سوم.
۱۰. جواد آملی، عبدالله (۱۳۹۵). ریح مقنوم، قم: اسراء.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۶). اتحاد عاقل به معقول. چاپ دوم. تهران: حکمت.
۱۲. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات. چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار.
۱۳. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۴). شرح المنظومه. مصحح و محقق حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۱۴. سلگی، لعلا (۱۳۹۲). پایان نامه «مراتب عقل انسان و ارتباط آن با عقل فعال از دیدگاه ابن سینا و ملاحظه». کرمانشاه: دانشگاه رازی.
۱۵. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. مصحح هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. شهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیه. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة، چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.



سال نهم، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۲۰. صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد عالی.
۲۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاکمات. قم: نشر البلاغه.
۲۲. عبدالهی، مهدی (۱۳۸۸). «اتحاد نفس با عقل فعال از دیدگاه صدرالمآلهین». آئینه معرفت. پیاپی ۲۱.
۲۳. فارابی، ابونصر (۱۹۹۶م). السياسة المدنية. بیروت: دار و مكتبة هلال.
۲۴. فارابی، ابونصر (۱۹۹۵م). آراء اهل المدينة الفاضلة. بیروت: مكتبة الهلال.
۲۵. معلمی، حسن (۱۳۹۷). «نقد و بررسی اتصال و یا اتحاد نفس و عقل فعال». معرفت فلسفی. پیاپی ۶۱. صص ۵۵-۶۲.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشکاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی