

تبیین اختلاف آراء ابن سینا در مسئله اتحاد عاقل و معقول^۱

فرنوش بابادی^۲

شمس‌اله سراج^۳

چکیده

دوگانگی دیدگاه ابن سینا در رد یا قبول اتحاد عاقل و معقول در آثار مختلف ابن سینا به چشم می‌خورد؛ و همین امر باعث اعتقاد برخی به وجود تعارض و ناسازگاری در آراء او شده است. چرا که از سویی، در کتاب شفاء و اشارات به مخالفت با آن می‌پردازد و از سوی دیگر، در کتاب مبدأ و معاد از نظریه اتحاد عاقل و معقول دفاع و آن را اثبات می‌کند. این‌که این تعارض ناشی از چیست و آیا حقیقتاً تعارضی وجود دارد یا خیر، مسئله‌ای است که در این مقاله تلاش شده است تا با تحلیل برخی شواهد و قرائن حاکی از رد یا اثبات مسئله از سوی ابن سینا، بررسی شود. در نهایت این پژوهش به این نتیجه رسیده است که تعارضی وجود ندارد و علت تفاوت آراء شیخ در رد یا پذیرش اتحاد، به تفاوت دو نوع نگرش ماهوی و وجودی او برمی‌گردد.

واژگان کلیدی

ابن سینا، اتحاد، عقل، عاقل، معقول

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۶/۱۳؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۱۰/۱۶

۲- کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام (نویسنده مسؤول)

۳- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام

طرح مسئله

در بیان چگونگی رابطه عاقل و معقول، قول به پذیرش نظریه ارتسام از سوی ابن‌سینا، قول معروف میان متفکران و ابن‌سیناشناسان است؛ اما این مسئله توسط برخی دیگر از متفکران که به سیر در اندیشه ابن‌فیلسوف پرداخته‌اند، با بیان شواهد و دلایلی، صورت دیگری به خود گرفت و آنان مدعی اعتقاد ابن‌سینا به نظریه اتحاد شدند. به وجود آمدن آراء گوناگون، انگیزه متهم کردن ابن‌فیلسوف به تناقض در افکار و کتب را در برخی از متفکران از جمله فخر رازی ایجاد کرد. این متفکر با مقایسه کتب و آثار ابن‌فیلسوف از جمله کتاب *مبدأ و معاد و اشارات و تنبیهات*، ادعای خود را مدلل کرده است (فخر رازی، ۱۴۱۱ هـ.ج، ۲، ص ۱۶۶).

در مقابل، خواجه نصیر طوسی ادله فخر را با این بیان پاسخ داده که ابن‌سینا در ابتدای کتاب *مبدأ و معاد* خود شرط کرده که این کتاب را مطابق نظریه مشائیان بنویسد، حال آن که در کتاب *اشارات* نظریه خود را آورده است. او به این وسیله سعی کرده آراء ابن‌سینا را از اتهام تعارض برهاند (طوسی، ۱۴۱۳ هـ.ج، ۲، ص ۶۶). مسئله‌ای که با مطالعه آثار ابن‌سینا به ذهن متبادر می‌شود، این است که آیا حقیقتاً او در مسئله اتحاد عاقل و معقول درگیر نوعی تعارض شده یا نگرش ابن‌فیلسوف به مسئله اتحاد، در مباحث و ادله تأیید اتحاد و رد اتحاد یکسان است؟

با دقت نظر بیش‌تر در شواهد و مبانی موجود در کتب ابن‌سینا مشخص می‌شود که او در جایی که اتحاد را رد می‌کند و در جایی که آن را می‌پذیرد، اعتبارات متفاوتی را که در بحث اتحاد فرض گرفته می‌شود، بررسی می‌کند و با اختلاف اعتبار آن را باطل یا قابل‌پذیرش می‌داند. بر اساس قاعده هر ممکن زوج ترکیبی است، عقول مجرده از جمله عقل فعال نیز بسیط کامل نیستند؛ حداقل این که ذاتشان به ماهیت و وجود که دو امر متغایرنند، تحلیل می‌شود؛ گرچه ماهیت و وجود به حسب تحلیل ذهنی تغایر دارند، نه مصداق خارجی؛ چراکه در خارج ماهیت و وجود قابل تفکیک نیستند. آنجا که اتحاد به معنای ماهوی آن اعتبار شده و شیخ نیز از بیانات قائلان به اتحاد عاقل و معقول این نوع از اتحاد را برداشت کرده است، در مقام رد آن برآمده و از این‌رو آن را قابل‌فهم و قابل‌تعقل ندانسته است؛ اما آنجا که از عدم تمایز ذات عاقل و ذات معقول سخن می‌گوید، ناظر به اتحاد وجودی عاقل و معقول بوده و او با چنین اتحادی موافق است.

دیدگاه دوگانه ابن‌سینا در مسئله اتحاد عاقل و معقول

در مسئله اتحاد عاقل و معقول، همه حکما و فلاسفه در اتحاد نفس و هر مجرد قائم به ذات، با

معقول خود اتفاق نظر دارند و معتقدند که هر عاقلی معقول است و هر معقول قائم به ذاتی، عاقل است. ابن‌سینا در کتاب *نجات* می‌گوید: «این خصوصیت اختصاص به واجب‌الوجود ندارد؛ بلکه همه موجودات مجرد که عاقل و معقول هستند، علم به ذات خود دارند و در این ادراک، عقل و عاقل و معقول یکی هستند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ - ص ۲۱۲).

بنابراین آنچه محل نزاع فلاسفه در مسئله «اتحاد» است، در بحث علم نفس به غیر خود و به اشیا و صور خارج از ذات خود است. ابن‌سینا را از جمله منکران سرسخت این نوع اتحاد دانسته‌اند که در اکثر کتب خود برای ابطال آن ادله فراوان آورده و بر چنین اتحادی به شدت تاخته است؛ اما آنچه واقعیت دارد وجود دلایل قابل‌تأملی از شیخ در اثبات قول به اتحاد در کتب اوست (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۸؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۵؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۱۳۶). از این رو نمی‌توان بدون توجه به این کتب او را به طور مطلق، منکر اتحاد نامید؛ زیرا طرح این شواهد و قراین مبتنی بر پذیرش اتحاد مشخص می‌کند که قول مشهور مبنی بر انکار ابن‌سینا خالی از مسامحه نیست؛ زیرا نمی‌توان بدون توجه به ادله‌ای که شیخ به صراحت، اتحاد را پذیرفته، به رد و انکار اتحاد رأی داد؛ بلکه حتی می‌توان گفت آراء مبتنی بر انکار اتحاد در مقایسه با نظریه اتحاد، با اشکالات و ایرادات بیش‌تری مواجه است؛ چراکه شیخ در ادله پذیرش با صراحت بیش‌تری قائل به اتحاد شده و از لفظ «اتحاد» نیز استفاده کرده است (همو، ۱۳۶۳، ص ۶؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۱۳۶). چنین صراحتی می‌تواند مؤید گرایش شیخ به پذیرش اتحاد باشد؛ اما با این حال نباید ادله و شواهد رد اتحاد را نیز نادیده گرفت و بدون یافتن پاسخی برای توجیه این آراء به ظاهر متعارض، آن‌ها را کنار گذاشت.

مسئله این پژوهش جست‌وجو و بررسی دلیل وجود آراء دوگانه ابن‌سینا در کتب اوست. در این راستا ابتدا راه‌حل‌های موجود از سوی بزرگان، برای حل این تعارض بیان می‌شود و در پایان راه‌حل مختار نگارنده خواهد آمد.

راه‌حل‌ها و قضاوت در باب تناقض آراء

راه‌حل قائلان به تناقض

راه‌حل فخر رازی - وی با تأثر از آثار غزالی به انتقاد و تشکیک در اصول فلسفه مشائی به‌ویژه آراء شیخ‌الرئیس در کتاب *اشارات* پرداخت. او که خود از منکران مطلق قول به اتحاد بود، طرفداران این قول را ظاهرین دانسته و در کتاب *المباحث‌المشرقیه* به طور مفصل به ابطال این نظریه پرداخته است. ادله فخر در ابطال نظریه اتحاد بیش‌تر همان ادله‌ای است که شیخ برای ابطال قول به اتحاد

آورده است (فخر رازی، ۱۴۱۱ هـ ج ۱، ص ۳۲۷).

امام المشککین در کتاب شرحی الاشارات از نوعی ناسازگاری در آراء شیخ سخن می گوید. از نظر او سخن شیخ الرئیس در نفی نظریه اتحاد عاقل و معقول با سخنان او در کتاب المبدأ و المعاد متعارض است؛ زیرا او در حالی که در کتاب الاشارات نظریه اتحاد عاقل و معقول را در باب علم انسان به معقولات مردود دانسته، در کتاب المبدأ و المعاد آن را مورد پذیرش قرار داده است. از این رو برای حل تناقض موجود در آراء شیخ می گوید: «ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد، از آراء ارائه شده در سایر کتاب هایش عدول کرده است» (همو، ۱۴۰۴ هـ ج ۲، ص ۱۶۶).

نقد

بیان و قضاوت فخر رازی مبنی بر عدول شیخ در کتاب مبدأ و معاد را نمی توان بدون توجه به بقیه شواهد پذیرش اتحاد در کتب دیگر او پذیرفت (حسن زاده آملی، ۱۴۰۴ هـ ص ۲۳). فخر در کتاب المباحث المشرقیه، استدلال شیخ را بر اتحاد عاقل و معقول در کتاب مبدأ و معاد ذکر کرده و به آن پاسخ می دهد؛ اما درباره وجود تعارض در آراء شیخ در این مسئله چیزی نمی گوید، بلکه ظاهر عبارات او حاکی از آن است که رأی شیخ درباره پذیرش اتحاد را نظر واقعی شیخ می داند (فخر رازی، ۱۴۱۱ هـ ج ۲، ص ۳۲۸). بنابراین همین که فخر در برخی از آثارش تعارض را به شیخ نسبت می دهد و در برخی دیگر حرفی از تعارض به میان نمی آورد و تمایل دارد به شیخ نسبت اتحاد دهد، خود نشان دهنده افتادن فخر در دام تعارض آراء و تردید در ارائه نظر واقعی خود است.

راه حل خواجه نصیر طوسی: وی قائل به عدول نیست، بلکه پذیرش اتحاد در کتاب مبدأ و معاد را بیان اعتقاد و نظر حکمای مشاء می داند و نه نظر خود شیخ. او ادله فخر را با این بیان پاسخ داده که ابن سینا در ابتدای کتاب مبدأ و معاد شرط کرده است که این کتاب را مطابق نظریه مشائیان بنویسد؛ حال آن که در کتاب اشارات، نظریه خود را آورده است. خواجه نصیر سعی کرده آراء ابن سینا را از اتهام تعارض برهاند (طوسی، ۱۴۱۳ هـ ج ۲، ص ۶۶).

نقد

این پاسخ خواجه را نیز با همان دلیلی که در بالا برای رد نظر فخر آورده شد، می توان رد کرد؛ زیرا تنها مستند پذیرش اتحاد از سوی شیخ، کتاب مبدأ و معاد - که مطابق آرای مشائیان می باشد - نیست؛ بلکه در کتب دیگر ابن سینا نیز ادله پذیرش اتحاد وجود دارد. هم چنین پاسخ دیگری می توان به خواجه داد که ابن سینا در این کتاب پس از ارائه دلیل بر اتحاد گفته است: «و لهذا براهین متعلقه»

ترکناها و اعتمدنا الأظهر منها» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰). در این جا تعبیر براهین با صیغه جمع نمی‌تواند تقریر عقیده دیگران باشد در حالی که شیخ خود به آن اعتقاد نداشته باشد؛ بلکه این امر می‌تواند یکی از دلایل محکم به نفع پذیرش اتحاد باشد؛ چرا که اگر شیخ اتحاد را باطل می‌دانست، اطلاق اسم برهان بر قیاس باطل را نمی‌توان موجه دانست؛ از سوی دیگر نه در این کتاب و نه در دیگر کتاب‌های ابن‌سینا، تبعیت وی از مشائیان به نحو مطلق نبوده؛ بلکه همراهی او با آنان تا جایی بوده که با اندیشه‌اش سازگاری داشته است.

به نظر می‌رسد از عواملی که فخر رازی و خواجه را به ارائه این راه‌حل‌ها کشانده است، تفصیل دلایل و عبارات شیخ بر پذیرش اتحاد در کتاب *مبدأ و معاد* نسبت به سایر آثار شیخ است.

راه‌حل ملاصدرا: ملاصدرا در کتب مختلف خود از وجود تعارض در میان آراء شیخ سخن می‌گوید؛ اما او نیز توضیح روشنی بر حل این تعارض ارائه نداده جز این که همه دلایل خود را با تردید بیان کرده است. وی در *اسفار* دلیل این تعارض را دو احتمال دانسته است: یکی این که او نیز همانند خواجه نصیر طوسی، بیانات شیخ در کتاب *مبدأ و معاد* را بر سبیل تکلف و مدارا با مشائیان دانسته و در مواضع دیگر از همین کتاب این نظر را تأیید می‌کند؛ احتمال دیگر او این است که شیخ در کتاب *مبدأ و معاد* مستبصر شده و نظر و اعتقاد خود را بیان کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۳۵). ملاصدرا در کتاب *مبدأ و معاد* این رأی را ترجیح می‌دهد و بیان می‌کند بعید است شیخ در مباحث مهم فلسفی از رأی درست به سوی پذیرش رأی باطل برود (همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳).

نقد

ادله اتحاد عاقل و معقول تنها در کتاب *مبدأ و معاد* نیست. از سوی دیگر تقدم یا تأخر تاریخی کتاب *مبدأ و معاد* نسبت به سایر کتب ابن‌سینا شاهد تاریخی موثقی ندارد و در صورتی که شیخ مستبصر شده و از رأی نخست خود برگشته باشد، با توجه به نبوغ فکری او، بعید است که دلیل این تغییر نظر را نیاورده و علت بطلان عقیده نخست خود را بیان نکرده باشد.

راه‌حل قائلان به عدم تناقض

راه‌حل بر اساس معنای اتصال و اتحاد

از مسائلی که منجر به اعتقاد به تعارض آراء شیخ شد، مسئله رابطه اتصال و اتحاد در عقل فعال است. مسئله‌ای که یکی از دغدغه‌های شیخ در فصل دهم نبط هفتم *الاشارات* است. از نظر شیخ

اتصال با اتحاد جمع نمی‌شود؛ بر خلاف فرفوربیوس و مشائیان که اتصال و اتحاد نفس به عقل فعال را یکی گرفته‌اند. آنان معتقدند نفس پس از اتصال به عقل فعال 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 اتحاد دارد و هم با عقل فعال، باید نفس و عقل فعال نیز با هم متحد باشند. شیخ‌الرئیس پس از قبول حقانیت مسئله اتصال، مترادف بودن اتصال و اتحاد را رد کرده است. دغدغه شیخ‌الرئیس در عدم پذیرش یکی بودن اتصال و اتحاد این است که اولاً- باید عقل فعال را تجزیه‌پذیر بدانیم؛ ثانیاً- نفس و عقل در اثر پذیرش و دریافت صورت‌های عقلی یک‌باره کامل می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۱۳هـ ج، ص ۳۸۰-۳۹۵).

از نظر ابن‌سینا اتصال و انفصال حقیقی از آن جسم است و اصولاً هیولای اجسام است که قابل فصل و وصل است و گرنه صورت جسم همان اتصال است؛ آن‌هم نه اتصال عرضی و کمی، بلکه اتصال جوهری؛ بنابراین اتصال و عدم اتصال از ساحت مجردات دور است و اگر ادراک‌های عقلی نفس را منوط به اتصال آن به عقل فعال بدانیم به معنای اتصال در جسم نیست تا اتحادشان محال باشد. بنابراین اگر ذهن از معنای عرفی و معمول اتصال رها شود، هیچ مانعی ندارد اتصال ملازم اتحاد دانسته شود. در این صورت هیچ محذوری پیش نمی‌آید: نه عقل فعال تقسیم می‌شود و نه هر نفسی می‌تواند به‌طور دفعی یک‌شبه کامل شود. اتصال به معنای استعداد است و قوه و استعداد در نفس متفاوت از قوه و ماده در امور جسمانی است؛ در واقع این‌جا اتصال نوعی اتحاد بالقوه یا ضعیف است. البته منظور از اتحاد، اتحاد وجودی است نه اتحاد ماهوی. با توجه به این مبنا مسئله رفع تعارض از کلام شیخ چندان دور از دسترس نخواهد بود. برای اعتبار این راه‌حل می‌توان به برخی از عبارات شیخ استناد کرد.

شاهد نخست - وی در کتاب *نجات*، پس از بیان برتری لذت عقلی نسبت به لذایذ سایر قوا می‌گوید شدت وصول نفس به کمال خاص خود یعنی حصول معقولات، قابل مقایسه با وصول دیگر موجودات به یک‌دیگر نیست؛ زیرا وصول در موجودات به‌واسطه اتصال سطوح است ولی وصول در نفس در تمام جوهر نفس سریان دارد، به‌طوری‌که گویی نفس همان صورت معقوله است بدون هیچ انفصالی؛ زیرا عقل و عاقل و معقول واحدند و یا قریب به واحد: «*ذ‌العقل و العاقل و المعقول شیء واحد و قریب من واحد*» (همو، ۱۳۶۴، ص ۶۸۷). با توجه به این عبارت اعتقاد به اتحاد عاقل و معقول توسط ابن‌سینا مورد قبول قرار گرفته است.

ابن‌سینا در اینجا به وضوح این معنا از اتصال را از معنای اتصال در امور جسمانی تفکیک می‌کند. مراد وی از اتصال، تحقق ارتباط میان نفس و عقل فعال است که سبب آگاهی نفس به قدر استعداد آن بر صور کلیات در عقل فعال می‌شود. اتصال به عقل فعال نوعی ارتباط اتحادی است؛ چرا که ثمره این

اتصال، این‌همانی نفس و معقولات است که جز با فرض اتصال به معنای اتحاد ممکن نیست. **شاهد دوم** - شیخ در مبدأ و معاد به تقریر دلیل اتحاد می‌پردازد؛ اما آن را انکار نمی‌کند. وی در این کتاب نتیجه قول به اتحاد را چنین بیان می‌کند: نسبت صور عقلیه با عقل بالقوه، مثل نسبت صور طبیعی و هیولای طبیعی نیست؛ بلکه هنگامی که صورت عقلیه در عقل بالقوه حلول کند، ذات آن دو یکی می‌شود و دیگر دو شیء قابل و مقبول (که ذات متمایز داشته باشند) وجود ندارد، بلکه در حقیقت عقل بالفعل همان صورت مجرد معقول است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰). شیخ در این عبارت ذهن را از معنای اتصال در ماده و صورت جسمانی بازداشته و به‌طور ضمنی، معنایی دیگر - که همان معنای اتحادی است - را القا کرده است.

شاهد سوم - ابن‌سینا در شفا با عبارت «ان النفس الناطقه کمالها الخاص ... صائراً من جوهره» (همو، ۱۳۸۵، ص ۴۲۵-۴۲۶). درصدد بیان کمال ویژه نفس انسانی است. در نظر شیخ حقیقت نفس ناطقه چیزی جز قوه عاقله نیست؛ از این‌رو کمال انسان در سایه پیوند خاص نفس او با معقولات حاصل می‌شود. او در باب کیفیت این پیوند در ابتدای عبارت، آن را نوعی ارتسام می‌داند که برحسب ظاهر مغایر با قول اتحاد است؛ اما در ادامه از تبدیل‌شدن نفس انسانی به یک دنیای عقلی سخن به میان می‌آورد که با آن متحد می‌شود و ذات و جوهر آن به همان جوهر معقول تبدیل می‌شود (همان‌جا). عطف عبارت «منتقشه بمثاله» به عبارت «متحد به» شاهی بر اتحاد است.

قراین دیگری نیز بر این ادعا وجود دارد که شیخ تعبیر «ارتسام» و تعابیر مشابهی هم‌چون «تمثل» یا «انتقاش» را گاه در معنایی به کار می‌برد که منافاتی با اتحاد ندارد. برای نمونه در عبارتی از نبط هشتم / اشارات، در مقام توضیح لذت عقلی و برتری آن بر لذت حسی می‌گوید در هر التذادی مدرک، امری را که برای او خیر و کمال است، درک می‌کند و پس از تطبیق آن بر لذت‌های شهوانی و غضبی و وهمی در مورد لذت عقلی قوه عاقله می‌گوید: «و کمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلیه الحق الاول قدر ما يمكنه أن ينال منه... ثم يتمثل فيه الوجود كله... تمثالا لا يمايز الذات» (همو، ۱۴۱۳ هـ ج ۳، ص ۳۴۵). از نظر برخی بزرگان مراد از «تمثالا لا يمايز الذات» آن است که تمثل معلوم برای عالم به‌گونه‌ای باشد که میان عالم و معلوم تمایزی نباشد، بلکه با یک‌دیگر متحد باشند (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴ هـ ص ۳۳).

شاهد چهارم: گاهی شیخ عبارات مشابهی را در اثبات اتحاد عاقل و معقول در سه کتاب شفاء، نجات و مبدأ و معاد تکرار کرده است؛ از جمله این‌که: «يجب أن يعلم أن ادراك العقل للمعقول أقوى من ادراك الحس للمحسوس لأنه اعنى العقل يعقل و يدرك الامر الباقي الكلي و يتحد به و يصير هو هو على وجه ما

و یدرکه بکنه لا بظاهر هو لیس كذلك الحس للمحسوس» (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۶۹؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۲۴۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۸). در این عبارت او با مقایسه ادراک عقلی با ادراک حسی، به قوی تر و شدیدتر بودن ادراک عقلی به دلیل درک کنه معقول خود و اتحاد با آن اذعان می کند.

راه حل بر اساس تمایز نگرش وجودی و نگرش ماهوی

اصل بنیادین فلسفه ابن سینا را می توان همین اصل تمایز وجود و ماهیت دانست؛ چراکه او در کتب مختلف خود درباره تمایز وجود و ماهیت دلیل آورده و بحث کرده است. از نظر شیخ هر امر ممکن، مرکب از ماهیت و وجود است. رابطه این دو امر، برحسب خارج و ذهن متفاوت است؛ زیرا در خارج، رابطه اتحادی دارند و در ذهن، رابطه تفکیکی و انفصالی. هر امر ممکن که دارای ماهیت باشد، معلولی است که وجود از خارج بر آن عارض می شود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۸۶). منظور از عروض وجود بر ماهیت، عروض تحلیلی است و نه عروض خارجی، چراکه در عروض خارجی، عارض و معروض به دو وجود موجودند ولی در عروض تحلیلی و عقلی، وجود و ماهیت در خارج به یک وجود موجودند (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۷۵). ماهیت بدون وجود در خارج تحقیقی ندارد تا وجود در آن حلول کند، بلکه بودن و تحقق ماهیت، همان وجود اوست و ماهیت جز در عقل از وجود متمایز نیست. تنها در ساحت عقل است که ماهیت را به تنهایی بدون وجود می توان لحاظ کرد.

البته اصالت وجود یا ماهیت در فلسفه ابن سینا به طور صریح بیان نشده، اما این بحث به طور ضمنی در مباحث او وجود دارد. شواهدی در کتب شیخ، دال بر تمایل او به اصالت وجود دیده می شود. وی در تعلیقات می نویسد: «و اذا سئل هل الوجود موجود ام لیس فالجواب انه موجود بمعنی ان الوجود حقیقته انه موجود فان الوجود هو الموجودیه» (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۷۹). ابن سینا آشکارا می گوید موجودیت عین حقیقت وجود و وجود همان موجودیت عینی است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۰۷). ملاصدرا نیز همین عبارت را شاهدی روشن بر تمایل شیخ به اصالت وجود دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۲). او همچنین در الهیات شفاء می گوید: «فرق بین ماهیته یرض لها الواحد أو الوجود و بین الواحد و الموجود من حیث هو واحد و موجود» (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۴۵). شیخ وجود را مساوق با خیر می داند که هر چه خیریت وجود بیش تر باشد، وجود آن قوی تر خواهد بود: «فالوجود خیریه و کمال الوجود خیریه الوجود» (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰).

با توجه به این مقدمه از آن جا که عاقل و معقول جزء ممکنات اند و هر ممکنی مرکب از وجود و ماهیت است، این دو دارای ماهیت اند. حال در بحث اتحاد، مسئله این است که از میان این دو حیثیت

متمایز عاقل و معقول، کدام با هم متحد می‌شوند؟

مقصود از اتحاد در بحث اتحاد عاقل و معقول اتحاد دو ماهیت نیست؛ زیرا محال است در هنگام ادراک (مثلاً درخت) ماهیت عاقل (انسان) عین ماهیت معقول بالعرض یا بالذات (درخت) شود. همچنین اتحاد وجود با ماهیت نیز نیست؛ زیرا محال است وجود انسان با ماهیت درخت (یا برعکس) متحد شود. اتحاد دو وجود بالفعل نیز ممکن نیست (مانند اتحاد وجود عاقل بالذات و معقول بالعرض). اگر صور نامحتمل از احتمالات خارج شود، مقصود حاصل می‌آید: اتحاد وجود عاقل با وجود معقول بالذات. اکنون این پرسش ایجاد می‌شود که اتحاد دو وجود چگونه پذیرفتنی است؟ دو فرض صحیح برای چنین اتحادی وجود دارد. اتحاد عرض با جوهر و اتحاد ماده با صورت. در اتحاد عرض با جوهر، هر یک از آن‌ها در ذات خود غیر از دیگری است. عرض در ذات خود جوهر نیست و جوهر نیز عرض نیست؛ اما در وجود خارجی به این معنی متحدند که عرض از مراتب وجود جوهر است و هستی‌ای مستقل از او ندارد. جوهری که عرض را می‌پذیرد دگرگون نمی‌شود، مانند جسمی که بر طول یا حجم آن افزوده می‌شود و چنین تغییراتی جسم را از جسم بودن خارج نمی‌کند. در اتحاد ماده و صورت، ماده به پذیرش هر صورت دگرگون می‌شود و میان آن صورت با صورت دیگر تمایز می‌افتد؛ چون نطفه‌ای که تبدیل به انسان می‌شود، نه آن که با حفظ صورت معنوی، انسانیت را نیز به‌عنوان عرضی می‌پذیرد.

هنگامی که چیزی را ادراک می‌کنیم، کدام حالت پدید می‌آید؟ آیا نفس جوهری است با وجود مستقل از اعراض که صور ادراکی چون نفس بر لوح آن رخ می‌بندند و سیورورتی در گوهر آدمی روی نمی‌دهد، همان‌سان که در توارد نقش‌ها لوح دگرگون نمی‌شود؟ یا این که نفس ماده‌ای است پذیرای صور که هر نقش ادراکی آن را دگرگونی‌ای می‌بخشد متفاوت با دیگری، بدان‌گونه که وجود او با همان صورتی که درمی‌یابد، متحد می‌شود؟ این سؤالات، با بررسی عبارات و شواهدی که شیخ در آن اتحاد را پذیرفته، پاسخ می‌یابد.

شاهد نخست - شیخ در کتاب *نجات* شدت وصول نفس را نوعی حرکت اتصالی بیان می‌کند که در تمام جوهر نفس سر بیان دارد و نفس را دگرگون می‌کند؛ به‌طوری که گویی نفس همان صورت معقوله است بدون هیچ انفصالی. او می‌گوید: «و أما شده الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاه السطوح بالتقياس الي ما هو سار في جوهر قابله حتى كأنه هو هو بلا انفصال اذ العقل و العاقل و المعقول شيء واحد أو قریب من الواحد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۶۸۷).

شاهد دوم - ابن‌سینا در *الشفاء* از تبدیل شدن نفس انسانی به یک دنیای عقلی سخن می‌گوید

که با آن متحد می‌شود و ذات و جوهر آن به همان جوهر معقول تبدیل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۲۵-۴۲۶). از نظر شیخ نفس نسبت به مدرکات دیگر در حالت قوه و آمادگی است و در ابتدای افاضه بر ماده بدن، صورت نوعیه موجودی جسمانی است که در او قوه استکمال وجود دارد و کاملاً مشخص است که سیر استکمالی به وجود تعلق می‌گیرد و این وجود است که وحدت بخش است نه ماهیت. او تبدیل شدن نفس به عالم عقلی را بلا مانع می‌داند و در این جا منظور از تبدیل شدن یک تبدیل شدن ماهوی نیست، چرا که تبدیل در ماهیت راه ندارد.

شاهد سوم: شیخ در عبارتی از نمط هشتم کتاب *اشارات* می‌آورد: کمال جوهر عقل در آن است که در او نور حق به قدری که برایش امکان دارد، متجلی شود، سپس تمام وجود به همان صورتی که هست در او متمثل شود، آن هم به طور مجرد از ماده که از خداوند آغاز شده و با جواهر عقلیه عالیه و سپس جواهر روحانیه سماوی و اجرام سماوی به ترتیب تمام شود. سپس این تمثیل به گونه‌ای شود که با ذات عقل هیچ تمایزی نداشته باشد و این کمال جوهر عاقل است که آن را به جوهر عقلی بالفعل تبدیل می‌کند (همو، ۱۴۱۳ هـ ج ۳، ص ۳۴۵). طبق این سخن همه هستی از جمله ذات حق در نفس تمثیلی بدون تمایز پیدا می‌کند. مسلماً اگر مراد اتحاد ماهوی نفس و هستی بود، این سینا نمی‌توانست از تمثیل نفس با ذات حق که فارق از هر ماهیت است و شیخ نیز به آن اذعان دارد، نام ببرد.

شاهد چهارم: شیخ عباراتی در کتاب *تعلیقات* می‌آورد مبنی بر آن که اتحاد عاقل و معقول تنها در مورد واجب‌الوجود جاری است. استدلال ابن سینا ظاهراً مبتنی بر این مقدمه است که معلول‌های ذات الهی در مقام ذات او حضور دارند؛ از این رو ادراک واجب تعالی نسبت به این معلول‌ها در واقع همان ادراک ذات است و از آنجا که حق تعالی با ذات خود متحد است با همه معقولاتش که در مرتبه ذات متعال او حاضرند (به تعبیری با ذات او متحدند) اتحاد دارد؛ اما در مورد سایر موجودات عاقل (از جمله نفس) اتحادی در کار نیست؛ چرا که آن‌ها اموری را که خارج از ذاتشان هست تعقل می‌کنند (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۵۹). اگر نفس با معقولات خود متحد شود، لازم می‌آید که وقتی انسان واجب‌الوجود را تعقل می‌کند با ذات الهی متحد شود، در حالی که اتحاد انسان با خداوند امری محال است؛ بنابراین اتحاد نفس با معقولات خود محال است. شیخ در *مبدأ و معاد*، این نوع اتحاد را تعمیم می‌دهد و آن را مخصوص ذات حق نمی‌داند. او در این شاهد در مورد واجب‌الوجود که عاری از هر گونه ماهیت است، به صراحت اتحاد را پذیرفته است؛ چرا که طرف‌های اتحاد فقط ذات خداست و چون غیر وجود ندارد که تمایزی ایجاد کند، پس در واقع اتحاد خدا با معقولات بدیهی است؛ اما در نفس انسان چون امور خارجی مورد ادراک نفس قرار می‌گیرند، یک ماهیت و یک وجود را ادراک می‌کند. اتحاد از لحاظ ماهیت محال است، پس مراد از اتحاد، باید وجودی باشد و آنچه نفس را ارتقا می‌بخشد وجود

مدرکات است نه ماهیت آن‌ها.

شاهد پنجم: شیخ در نمط هفتم / اشارات آمده است: اگر نفس به عنوان مثال، درخت را درک کند و با آن متحد شود و سپس سنگ را درک کند، چگونه درخت با سنگ متحد و عین آن می‌شود؟ آیا ماهیات عین یک‌دیگر می‌شوند؟ (ابن‌سینا، ۱۴۱۳ هـ ج ۳، ص ۳۹۵). مشخص است با توجه به این که خود شیخ اتحاد و یکی شدن ماهیات را نمی‌پذیرد، با این بحث در پی رد این نوع اتحاد است.

نتیجه‌گیری

با توجه به این که ماهیات خاستگاه کثرت و اختلاف‌اند، روشن است اتحاد ماهوی عاقل‌ها و معقول‌ها محال و ممتنع است. با توجه به شواهد، مبنی بر پذیرش اصالت وجود از سوی شیخ و با توجه به آن که وجود خاستگاه وحدت است، هم اتحاد معقول‌ها مشکلی ندارد، هم اتحاد عاقل‌ها و هم مسئله اتحاد عاقل و معقول از دیدگاه شیخ‌الرئیس بی‌اشکال است.

شیخ این‌گونه برداشت کرده است که قائلان به اتحاد عاقل و معقول به اتحاد ماهیات با یک‌دیگر قائل بوده‌اند؛ از این رو آن را غیرقابل تعقل و فهم دانسته است. اما آنجا که از عدم تمایز ذات عاقل با ذات معقول سخن می‌گوید، به اتحاد وجودی عاقل و معقول عنایت دارد.

مسئله دیگری که در رفع تعارض مؤثر است، مسئله رابطه اتصال و اتحاد در عقل فعال است. از نظر شیخ اتصال با اتحاد جمع نمی‌شود؛ زیرا در صورت فرض جمع آن‌ها اولاً باید عقل فعال را تجزیه‌پذیر دانست؛ ثانیاً نفس و عقل در اثر پذیرش و دریافت صورت‌های عقلی یک‌باره کامل می‌شوند. شیخ اتصال و انفصال حقیقی را از آن جسم و در اصل هیولای اجسام می‌داند و گرنه صورت جسم همان اتصال است، آن‌هم نه اتصال عرضی و کمی بلکه اتصال جوهری؛ بنابراین اتصال و عدم اتصال از ساحت مجردات دور است و اگر ادراک‌های عقلی نفس، منوط به اتصال آن به عقل فعال باشد، به معنای اتصال در جسم نیست تا اتحادشان محال باشد. از این رو اگر ذهن از معنای عرفی و معمول اتصال رها شود، هیچ مانعی ندارد اتصال ملازم اتحاد دانسته شود. بنابراین حقیقتاً تعارضی در عبارات شیخ وجود ندارد و شیخ اتحاد وجودی و نه ماهوی عاقل و معقول را پذیرفته است.

منابع و مأخذ

- ✓ ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر بلاغه
- ✓ _____ (۱۴۱۳هـ)، *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، بیروت، انتشارات النعمان، چاپ دوم
- ✓ _____ (۱۳۸۵)، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم
- ✓ _____ (۱۳۷۹)، *التعليقات*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم
- ✓ _____ (۱۴۰۴هـ)، *الطبیعیات من كتاب الشفاء*، قم، انتشارات مکتبه آیه الله مرعشی نجفی
- ✓ _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم
- ✓ _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران
- ✓ _____ (۱۳۶۴)، *النجاه بين الفرق في بحر الضلالات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- ✓ جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، *شرح حکمت متعالیه*، قم، انتشارات اسراء، چاپ دوم
- ✓ حسن‌زاده آملی، حسن (۱۴۰۴هـ)، *دروس اتحاد عاقل و معقول*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ دوم
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، انتشارات مصطفوی، چاپ دوم
- ✓ صدرالدین شیرازی (۱۳۶۱)، *عشرسیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولى
- ✓ _____ (۱۳۸۱)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت ملاصدرا، چاپ سوم
- ✓ صدرالدین شیرازی (۱۳۶۳)، *المشاعر*، تهران، طهوری
- ✓ فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۰۴هـ)، *تشریح الاشارات*، قم، انتشارات آیت‌الله مرعشی نجفی، چاپ دوم
- ✓ _____ (۱۴۱۱هـ)، *المباحث المشرقیه فی علم الالهيات و الطبيعيات*، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.