

اتحاد عاقل و معقول از دیدگاه ابن سینا

محمد ذبیحی

استاد یار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

چکیده

یکی از مباحث اساسی و کلیدی فلسفه، مسئله اتحاد عاقل و معقول است که اثبات و عدم اثبات آن نقش بنیادین در پاره‌ای از مسائل فلسفی دارد. از دیرباز حتی خیلی پیش از اسلام این مسئله مورد توجه اندیشمندان بوده و دیدگاه‌های متفاوتی درباره آن ارائه شده است. در این میان، دیدگاه رئیس فلاسفه مشاء در عالم اسلام به درستی روشن نیست؛ ایشان از سویی، در کتاب شفاء و اشارات به طور صریح و قاطع به مخالفت با آن پرداخته است، و از سوی دیگر، در کتاب مبدء و معاد با ارائه بیانی اجمالی و تفصیلی به طور جانبدارانه از نظریه اتحاد عاقل و معقول دفاع کرده، آن را اثبات می‌کند. این که کدام نظریه مورد اعتقاد ابن سینا بوده و این که کدام یک از این دو دیدگاه او مقدم بر دیگری است و یا آن چه در مبدء و معاد آورده شده بر اساس منشای قوم (مشائین) بوده یا نه، مباحثی است که در این مقاله تلاش شده با استمداد از شواهد و قراین تا حدودی به آن پاسخ داده شود.

□

کلید واژه‌ها: عقل، عاقل، معقول، اتحاد، صورت، ماده و نفس.



◁ ۱. مقدمه

نظریه شیخ درباره اتحاد عاقل و معقول دچار تطوّر و تحوّل شده است، به گونه‌ای که در اشارات و شفا آن را ابطال و طرفداران این نظریه را به شدّت نکوهش می‌نماید، ولی در کتاب مبدأ و معاد بحث اتحاد عاقل و معقول را طرح کرده و آن را می‌پذیرد.

◁ ۲. ابطال نظریه اتحاد عاقل و معقول

شیخ در فصل هفت از نمط هفتم اشارات می‌گوید:

وهم و تنبیه إنّ فوماً من المتصدّرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقليه صار هو هي...^۱

و در فصل دهم از همین نمط می‌گوید:

حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوربوس عمل في العقل و المعقولات كتاباً يشي عليه المشاؤون و هو حشف كله.^۲

منظور شیخ از «قوماً من المتصدّرين» اشاره به ارسطو و پیروان اوست،^۳ زیرا ارسطو معتقد بود که عقل پیش از آن که درباره چیزی بیندیشد هیچ گونه صورتی ندارد، اما پس از آن که معقولی را اندیشید صورت معقول با نفس او یکی می‌شود، به بیان دیگر، هنگامی که عقل با تعقل فعلیت پیدا کند با معقول متحد می‌شود. عاقل و معقول پیش از تعقل، بالقوه متحدند و پس از فعلیت تعقل، بالفعل متحد می‌شوند.

در کلام بعدی شیخ تصریح می‌کند که فرفوربوس کتابی درباره اتحاد عاقل و معقول تصنیف کرد که مورد ستایش مشائین قرار گرفت، لیکن تمامی مطالب او باطل و بی‌اساس است. هم چنین در فصل ششم از مقاله هفتم علم النفس شفا، به شدّت با این مسئله مخالفت کرده و می‌گوید:

این که گفته شده نفس با معقولات خودش متحد می‌گردد از اموری است که من آن را محال می‌دانم.^۴

«فانی لست أفهم قولهم أنّ شيئاً يصير شيئاً آخر» و در ادامه می‌پرسد: منظور از اتحاد نفس با صور معقوله چیست؟ اگر مراد این است که صورتی که در نفس هست خلع شده و صورتی

دیگر جای آن را می‌گیرد؛ یعنی نفس به عنوان موضوع یا جزء موضوع باقی می‌ماند و صورت‌ها عوض می‌شوند، این مطلب مدعای شما را ثابت نمی‌کند، چرا که نفس در هر دو حال باقی است و تنها صور آن تغییر پیدا می‌کنند، همانند سیبی که رنگش عوض می‌شود یا آبی که به بخار تبدیل می‌شود.

اینها خلع و لبس است که در آنها ذات شیء تغییر نمی‌یابد. اما اگر بگویید منظور این است که تمامی نفس صورت معقوله می‌شود، این چهار فرض پیدا می‌کند، زیرا آن گاه که شیئی به شیء دیگر تبدیل می‌شود، آیا شیء اول پس از تبدیل شدن به حال خود باقی می‌ماند یا معدوم می‌شود و در هر یک از دو حالت، شیء دوم چه وضعی دارد، موجود است یا معدوم؟ بنابراین، در مجموع چهار حالت قابل تصور است:

۱. هر دو مورد موجود باشند؛

۲. هر دو پس از تبدیل شدن معدوم شوند (این فرض چون بطلانش واضح است، شیخ مطرح نکرده است)؛

۳. شیء اول موجود و شیء دوم معدوم شود؛

۴. شیء اول معدوم و شیء دوم موجود باشد؛

شق اول که هر دو موجود باشد، قابل تصور و تحقق است، اما در این فرض اتحادی صورت نگرفته، بلکه هر یک به حال خود باقی مانده است. شق سوم نامعقول است، چرا که معنایش این است که شیء اول شیء دوم شده و سپس معدوم گردد، به بیان دیگر، شیء اول متحد با معدوم شود. شق چهارم محذوری ندارد، چیزی (شیء اول) معدوم شده و چیزی (شیء دوم) دیگر موجود گردیده، اما این مدعای شما، یعنی اتحاد بین دو شیء را ثابت نمی‌کند، چون در شق چهارم چیزی معدوم شده و از بین رفته است و شیء دیگر حادث و ایجاد شده است.

سپس شیخ، چنان که پیش از این گفته شد، بانی و واضع قول به اتحاد عاقل و معقول را نکوهش کرده و می‌گوید:

اتحاد عاقل و
معقول از...



شخصی که معروف به فرفوروس است کتابی در این باره تدوین کرده است که مشایین آن را پسندیده و ستایش کرده‌اند، در حالی که تمام مطالب کتاب زاید و فاقد ارزش است. اینان می‌دانند که خودشان و مؤلف کتاب، چیزی درباره این مطلب درک نکرده‌اند و از معاصران خود او، شخصی مطالب کتاب را نقض کرده است و پاسخ‌های فرفوروس از این اشکال‌ها از اصل کتاب فروتر و بی‌ارزش‌تر است.

شیخ در کتاب علم النفس شفاء پس از ابطال قول به اتحاد عاقل و معقول می‌گوید:

بیش‌ترین چیزی که دیگران را به هوس واداشته تا در این باره ابراز نظر کنند، دیدگاه‌های شخصی است که مدخلی بر منطق به نام ایساغوجی تدوین کرده و اشتیاق فراوانی به خیال‌پردازی و کلمات شاعرانه و صوفیانه داشته است و مبنای او در گفتار برای خود و دیگران خیال‌پردازی است و کتاب‌های او دربارهٔ عقل و معقول و نفس، گواهی است بر سخن ما برای کسانی که اهل تحقیق و تشخیص‌اند.^۵

۳. اثبات اتحاد عاقل و معقول

شیخ در فصل هفتم از مقالهٔ اول کتاب المبدأ والمعاد^۶ بحث اتحاد عاقل و معقول را طرح کرده و بر خلاف سایر کتاب‌هایش که به شدت طرفداران این نظریه را نکوهش می‌کند، آن را می‌پذیرد.

ایشان در فصل یاد شده به سه مطلب اشاره می‌کند:

۱. ذات واجب الوجود، معقول و عقل است.

۲. هر ماهیتی که مجرد از ماده و لواحق آن باشد، ذاتش عقل، معقول و عاقل است.

۳. عقل، عاقل و معقول واحدند و به بیان دیگر، عاقل و معقول با یکدیگر متحدند.

پس از بیان این دو مطلب که جنبهٔ مقدماتی داشت، به بحث اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد و با دو بیان اجمالی و تفصیلی آن را اثبات می‌کند.

□ ۱.۳. اصل مدعا: اگر برای عقل بالقوه (قوة عاقله) صورت معقوله‌ای (که مجرد از ماده و لواحق آن است و عقل بالفعل به حساب می‌آید) حاصل شود، عقل بالقوه با آن صورت (عقل بالفعل) متحد و بالفعل می‌شود و چنانچه متحد نشود، عقل بالقوه هیچ‌گاه تبدیل به بالفعل نخواهد شد و همیشه موضوع و قابل باقی خواهد ماند.

□ ۱.۱.۳. بیان اجمالی: 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 منزلهٔ ماده و عقل بالفعل که به منزلهٔ صورت است باید همانند ماده و صورت باشند؛ یعنی گرچه وجود واحدی را تشکیل داده‌اند، با این حال، دو شیء متغایر و بیگانه‌اند. بنابراین، عقل بالقوه و بالفعل دو شیء متغایرند و چنانچه عقل بالقوه بخواهد عالم به صورت (عقل بالفعل) شود، چون متغایر و بیگانه‌اند برای عالم شدن به صورت باید از صورت، صورتی داشته باشد، نقل کلام به آن صورت می‌کنیم و می‌پرسیم رابطهٔ این صورت با عقل بالقوه چگونه رابطه‌ای است، اگر رابطهٔ اتحاد و یگانگی باشد، مطلوب ثابت است و اگر رابطه، رابطهٔ تغایر و بیگانگی

باشد برای عالم شدن به صورت دوم نیز نیاز به صورت دیگری است و منجر به تسلسل می شود و چون تسلسل محال است به ناچار برای تحققِ تعقل باید بپذیرید که عقل بالقوه و بالفعل با یکدیگر متحدند.

□ ۲.۱.۳. بیان تفصیلی: چنان چه رابطه عقل بالفعل و بالقوه مانند رابطه صورت و ماده باشد؛ یعنی همانند دو شیء متغایر باشند که کنار هم قرار گرفته اند، در این صورت، از سه فرض خارج نیست و چون هر سه فرض باطل است، پس رابطه عقل بالفعل و بالقوه، رابطه اتحاد و یگانگی است.

فرض اول: عقل بالفعل همان صورت است.

فرض دوم: عقل بالفعل همان عقل بالقوه است که با صورت متحد نشده است.

فرض سوم: عقل بالفعل مجموع عقل بالفعل و عقل بالقوه است، اما مجموعی که کنار یکدیگرند نه متحد با هم، به بیان دیگر، عقل بالفعل یا مثل صورت است یا مثل ماده و یا مجموع این دو.

اما فرض این که عقل بالقوه همان عقل بالفعل بوده و صورت معقوله برای او حاصل شده، اما متحد با او نشده باشد؛ یعنی حصول صورت برای ماده، که تمامی اقسام این فرض باطل است، زیرا یا عقل بالقوه، صورت معقوله را تعقل می کند یا تعقل نمی کند؛ اگر تعقل نکند عقل بالقوه هیچ گاه بالفعل نخواهد شد، چون مفروض این است که تعقل نکرده و حالش هم تغییر نکرده است، اما اگر عقل بالقوه صورت معقوله را تعقل کند، می پرسیم که این تعقل چگونه است؟ آیا به وسیله صورت دیگری صورت معقوله را تعقل کرده است یا بدون واسطه، چنان چه به واسطه صورت دیگری تعقل محقق شده باشد، برای تعقل آن صورت هم محتاج به صورت دیگری خواهد بود که مستلزم تسلسل است و چنان چه صورت معقوله را بدون هیچ واسطه ای تعقل کند، می پرسیم که آیا صرف حصول این صورت معقوله (عاقل بالفعل) برای وقوع عاقله کافی است که آن را تعقل کند؛ یعنی قوه عاقله بدون این که مشروط به شرطی شود، به صرف حصول، قدرت بر تعقل صورت معقوله دارد یا صرف حصول صورت کافی نیست، بلکه حصول صورت معقوله برای قوه عاقله با این قید که شأنیت تعقل داشته باشد، قوه عاقله را توانا می سازد که آن را تعقل کند؟ چنان چه گفته شود که صرف حصول صورت برای تعقل کافی است، می گوئیم که حصول این صورت معقوله در خارج برای ماده و عوارض ماده هم وجود دارد، پس باید برای آنها هم ادراک حاصل شود و ماده هم

عاقِل باشد، چون صورت معقوله در اعیان طبیعی برای ماده و عوارض آن حاصل است. اگر گفته شود که این دو مورد با یکدیگر تفاوت دارند، زیرا در محل بحث، حصول صورت معقوله برای عقل بالفعل در حالی حاصل است که مجرد از ماده باشد، اما حصول صورت معقوله برای ماده به گونه‌ای است که آمیخته با ماده و مقرون به ماده است، شیخ در پاسخ می‌گوید: اختلاط و آمیزش با چیزی (ماده‌ای) سبب نابودی ذات شیء نمی‌شود؛ یعنی ذات و حقیقت شیء، خواه برهنه از ماده باشد یا آمیخته با آن، همراه با مجموعه است. همان طور که ذات صورت برای قوه عاقله وجود دارد برای ماده و عوارض آن هم وجود دارد و آن چه سبب تعقل بود صرف حصول صورت بود و حصول صورت در هر دو مورد محقق است، بنابراین، باید بپذیرید که ماده عاقل است و این چیزی است که شما از آن گریزان هستید. بر این اساس، صرف حصول صورت معقوله به طور مطلق و فارغ از هر قیدی نمی‌تواند سبب تعقل باشد. اگر گفته شود که صرف حصول صورت معقوله سبب تعقل نیست، بلکه صورت معقوله همراه با قید شأنیّت تعقل، سبب تعقل است؛ یعنی حصول صورت برای چیزی است که شأنیّت تعقل دارد، شیخ پاسخ می‌دهد که این فرض محذور فرض پیشین را ندارد، اما محذور دیگری دارد و آن این که مراد از شأنیّت تعقل چیست؟ آیا معنای شأنیّت تعقل آن است که وجود صورت برای آن موجود است؟ یعنی صورت معقوله، عقل بالقوه را عاقل می‌کند، البته مشروط به این که وجود پیدا کند، چنان که مراد از تعقل، وجود و حصول صورت باشد، مثل این که بگوییم معقول بودن صورت به دلیل وجود صورت برای چیزی است که از شأن آن چیز وجود صورت برای او است و شأنیّت تعقل را دارد؛ یعنی صورت برای او حاصل شود، در این صورت، این معنا (حصول صورت) در ماده هم هست، که صورت معقوله برای آن حاصل و موجود است، لذا همان اشکال پیشین که ماده عاقل باشد، دوباره مطرح می‌شود.

اگر گفته شود که شأنیّت تعقل به معنای حصول و وجود صورت نیست، بلکه منظور این است که عقل بالقوه بدون آن صورت معقوله توانایی دارد که عقل بالفعل شود، پاسخ این است که این خلاف مفروض است، زیرا فرض بر این است که صورت معقوله برای عقل بالقوه وجود گرفته و تنها سخن در اتحاد و عدم اتحاد آن است.

اما در این فرض که عقل بالفعل همان صورت باشد و صورت معقوله به تنهایی عقل بالفعل، در این صورت، آن چیزی که به منزله ماده است هرگز بالفعل نخواهد شد، چرا که



فرض بر این است که عقل بالفعل همان صورت مجرد است و عقل بالقوه عقل بالفعل نیست، بلکه محل و قابل عقل بالفعل است و شیئی که قابل و محل است، نمی تواند بالفعل شود، در نتیجه، آن چه به منزله ماده است روشن است که به فعلیت نمی رسد، چرا که نقش قابل را دارد و آن چه به منزله صورت است، اگر خود همین عقل بالفعل باشد همیشه بالفعل خواهد بود و محال است که وجود پیدا کند و عقل بالقوه باشد.

اما فرض این که عقل بالفعل عبارت از مجموع صورت معقوله و قوه عاقله باشد، از دو حال بیرون نیست یا این عقل بالفعل ذات خودش را درک می کند و بالفعل است یا غیر ذات خودش را درک می کند. فرض اخیر که چیزی غیر از ذات خودش را درک کند صحیح نیست، زیرا غیر ذات عقل بالفعل، یا یکی از اجزای آن است؛ یعنی ماده یا صورت و یا چیزی خارج از ذات و اجزای ذات. اگر معقول چیزی بیرون از ذات و اجزا باشد تعقل آن شیء ثالث بدین گونه است که عقل بالفعل باید نسبت به آن شیء به منزله ماده باشد و صورت آن شیء ثالث را بپذیرد و به وسیله آن بالفعل شود. به بیان دیگر، طبق این فرض عقل بالفعلی که از مجموع صورت معقوله و عقل بالقوه، تشکیل شده است می خواهد غیر ذاتش را درک کند، این عقل بالفعل باید به منزله ماده باشد و صورتی که معقول اوست غیر از صورتی باشد که به عنوان یکی از اجزای مجموع همراه با قوه عاقله تشکیل دهنده عقل بالفعل بودند. این صورت معقوله (شیء ثالث) صورتی غریبه و بیگانه است که مجموع می خواهد به وسیله آن از قوه خارج شده و به فعلیت برسد. در این جا همان اشکال پیشین وجود دارد که رابطه این صورت بیگانه و غریبه با مجموع، که می خواهد به وسیله آن به فعلیت برسد، چگونه رابطه ای است؟ رابطه اتحاد و بیگانگی است یا رابطه تغایر و از هم گسیختگی؟ چنان چه رابطه بین صورت معقوله و مجموع، رابطه اتحاد باشد مدعا اثبات می شود و چنان چه رابطه، رابطه بیگانگی و تغایر باشد، شیء متغایر نمی تواند متغایر از خویش را درک کند، لذا به ناچار برای درک آن محتاج به صورت دیگری است و این مستلزم تسلسل است. اما چنان چه معقول عقل بالفعل شیء ثالث و خارج از ذات نباشد، بلکه یا یکی از اجزای ذات باشد، خواه جزئی که به منزله ماده است (عقل بالقوه) و خواه جزئی که به منزله صورت است (صورت معقوله) یا هر دو جزء معقول باشند، در هر یک از این سه احتمال، تعقل عقل بالفعل یا به وسیله جزئی است که به منزله ماده است یا به وسیله جزئی است که به منزله صورت است یا به وسیله مجموع (عقل بالقوه و صورت معقوله) است که مجموع احتمالات نه قسم می شود و تمامی اقسام باطل



است. در سه قسم از نه قسم، معقول جزئی است که به منزله ماده است و عاقل آن یا ماده است یا صورت و یا هر دو؛ آن جا که معقول و عاقل، هر دو ماده باشند، در حقیقت ماده خودش را تعقل می‌کند و عقل بالفعل است که برای به فعلیت رسیدن نیاز به اتحاد با جزء دیگر - یعنی صورت - ندارد و اگر معقول که جزء به منزله ماده است، به وسیله صورت تعقل شود؛ یعنی عاقل آن صورت باشد، طبق این فرض، عاقل - یعنی صورت - همیشه مبدأ بالقوه و قابل است و معقول - جزئی که به منزله ماده است - مبدأ بالفعل و بالفعل، و این امری بر خلاف بداهت و ضرورت است، زیرا صورت همیشه بالفعل و ماده همیشه بالقوه است.

فرض سوم این که معقول، جزء به منزله ماده است، اما عاقل آن، مجموع است. طبق این فرضیه معقول که جزء به منزله ماده است، باید در مجموعی که مرکب است (از چیزی که به منزله ماده است و از چیزی که به منزله صورت است) حلول کند و چون حال باید به اندازه محل باشد،^۷ باید ماده که مدرک و حال است به اندازه مجموع که مدرک و محل است، شود؛ یعنی بزرگ‌تر از خودش باشد و این که شیء خودش از خودش بزرگ‌تر باشد، امری محال است.

شیخ نسبت به سه قسمی که بیان شد، تصریح دارد و به سه قسم از نه قسم با عبارت «و اعتبر مثل هذا [صور سه گانه] فی جانب الجزء الذی كالصورة»^۸ اشاره می‌کند.

توضیح آن که اگر فرض کنیم که صورت جزء معقول است، عاقل آن یا خود همین صورت یا ماده و یا مجموع است. چنان چه عاقل خود صورت باشد لازم می‌آید که خودش عاقل خودش باشد و دیگر نیازی به ضمیمه جزء دیگر (ماده) نباشد و چنان چه عاقل ماده باشد، ماده بالقوه خواهد بود و صورت بالفعل، در نتیجه، «مجموع بالفعلی» وجود ندارد، چون این دو جزء از هم گسیخته و متغایرند، به گونه‌ای که یکی بالقوه و دیگری بالفعل است، بنابراین، «بالفعل» (چون فرض شد که ماده بالقوه و صورت بالفعل است) پیش از مجموع حاصل است. فرض سوم این که صورت معقول و «مجموع» عاقل آن باشد. طبق این فرض نیز جزء معقول (یعنی صورت) باید در مجموعی حلول کند که مرکب است از جزء به منزله ماده و جزء به منزله صورت، در نتیجه، جزء معقول باید بزرگ‌تر از خودش باشد، زیرا حال صورت است و محل و مدرک آن مجموع است و حال باید به اندازه محل باشد و این امری است محال که شیء بزرگ‌تر از خودش باشد.

از مجموع نه قسم، شش قسم آن روشن شد، اما با عبارت «و كذلك إن وضع أنه يعقل كل جزء

بکل جزء^۹ به سه قسم باقیمانده اشاره می‌کند که «مجموع» معقول باشد و عاقل آن یا ماده باشد یا صورت و یا خود مجموع، و حکم اینها با توجه به حکم سایر اقسام روشن می‌شود. تعبیر شیخ این بود که هر جزئی از مجموع به هر جزء دیگری از آن تعقل می‌گردد و نگفت که «کلاهما» عاقل یا معقول باشند، چرا که در تصویر مسئله این گونه فرض شده که این دو متحد نشده و جدای از یکدیگر هستند.

نتیجه این که اگر اتحاد بین صورت معقوله و قوه عاقله صحیح نباشد، به ناچار باید یکی از فرض‌های نه گانه صحیح باشد، لکن تمامی فرض‌های تصویر شده باطل است، پس قول به عدم اتحاد عاقل و معقول باطل است.

شیخ در ادامه می‌گوید: وقتی تمامی اقسام مفروض ابطال شد، این سخن که: «نسبت صورت معقوله با عقل بالقوه، نسبت صورت طبیعی به ماده هیولانی است و همان طور که در جسم خارجی ماده و صورت کنار یکدیگرند و متحد نیستند در این جا نیز چنین است»، صحیح نیست، بلکه رابطه عقل بالقوه با صورت معقوله، رابطه اتحاد است. پس از اثبات مدعا برای تأیید مطلب دو مثال ارائه می‌کند:

۱. صورت ناری که در ماده قائمه به آن است دارای سوزندگی و اثر است، حال اگر این صورت ناری منفک و جدای از ماده و قائم به خودش شود، سزاوار اثر خواهد بود. در مورد صورت معقوله نیز امر چنین است، صورت معقوله آن گاه که نزد قوه عاقله است معقول می‌باشد، اما اگر مستقل و قائم به خودش باشد سزاوارتر آن است که معقول باشد.

۲. بیاضی که در جسم است سبب پراکندگی نور چشم است، حال اگر خود صورت بیاضی منفک از جسم لحاظ شود، به طریقی اولی نور چشم را پراکنده می‌سازد.

بنابراین، چنین نیست که تغایر و بیگانگی بین عاقل و معقول ضرورت داشته باشد و هر چیزی که معقول است عاقل آن، چیز دیگری باشد، بلکه عقل بالقوه ذات خودش را تعقل می‌کند و عاقل خودش است و هر ماهیتی هم که از ماده و عوارض آن پیراسته باشد، عاقل و معقول بالفعل است و برای معقول شدن نیاز به چیز دیگری که او را تعقل کند، ندارد.

شیخ در پایان مبحث اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: براهین دیگری بر این مسئله اقامه شده، لیکن به دلیل دشواری از آن غفلت کرده‌اند و در بین براهین آن که از همه روشن‌تر بود بر آن اعتماد کرده و آن را بیان کردیم و روشن شد که ذات واجب، معقول، عقل و عاقل است. هم چنین هر ماهیتی که عاری از ماده و عوارض آن باشد، ذاتش برای خودش معقول و



مکشوف است و برای معقول شدن محتاج به چیز دیگری نیست. افزون بر آن چه از کتاب مبدأ و معاد آورده شد، در موارد دیگری نیز می‌توان اتحاد عاقل و معقول را از عبارات شیخ برداشت کرد، چنان که در فصل ۹، نمط ۸ اشارت، به مناسب بحث لذت عقلی و این که کمال جوهر عاقل تمثّل صور معقوله در اوست و او از این کمال لذت می‌برد، می‌گوید:

«صورة معقوله جلیلة الحق و صور معقوله موجودات خارجی برای جوهر عاقل متمثل می‌شوند، تمثلی که «لایما یز الذات»^{۱۰}

منظور از ذات، ذات عاقل است؛ یعنی این تمثّل با ذات عاقل تمایز ندارد، جوهر عاقل با صورت متمثل هیچ تمایزی ندارد. پیدا است که عدم تمایز در صورتی است که وجود جوهر عاقل و صورت معقوله متحد باشند. هم چنین شیخ در شفا درباره اتحاد نفس ناطقه با صورت معقوله می‌گوید: گویا صورت معقول با جوهر عاقل یکی هستند:

إذا العقل والعاقل والمعقول واحد او قریب من الواحد.^{۱۱}

در کتاب نجات نیز در فصلی که درباره معاد نفس انسانی است، به این مطلب تصریح دارد.^{۱۲}

◀ ۴. داوری و جمع‌بندی

بی‌گمان، اظهار نظر قطعی درباره دیدگاه نهایی شیخ در باب اتحاد عاقل و معقول، امری دشوار است. بر همین اساس، اندیشمندان پس از او یا از اظهار نظر قطعی در این باره دوری جسته و یا تنها به بیان گزارشی از مسئله اکتفا کرده‌اند. فخر رازی در مباحث مشرقیه می‌گوید: شیخ در تمامی کتاب‌هایش اصرار بر ابطال اتحاد عاقل و معقول دارد، جز در کتاب مبدأ و معاد، که تصریح به اتحاد عاقل و معقول می‌کند.^{۱۳}

محقق طوسی به حمایت از شیخ برخاسته و می‌گوید:

در گفتار شیخ درباره اتحاد عاقل و معقول تناقضی نیست، زیرا آن چه ایشان در کتاب مبدأ و معاد گفته بر اساس رأی و نظر قدمای مشابین است که قائل به اتحاد عاقل و معقول بودند و شیخ در ابتدای آن کتاب متعهد گردید که مسائل مربوط به مبدأ و معاد را بر اساس آرای ایشان مطرح کند.^{۱۴}



از این رو، گفتار او در کتاب مبدأ و معاد، تعارض و تناقضی با سایر کتاب‌هایش ندارد.^{۱۵} صدرالمتألهین توجیه محقق طوسی را نمی‌پسندد، بلکه آن را بسیار بعید می‌شمارد و می‌گوید: «طبق شناختی که ما از شیخ در مسائل علمی داریم کم‌تر دیده شده که ایشان از حق صریح به چیزی که از اساس آن را باطل می‌داند عدول کند و در عین حال، ابراز هم نکند که انگیزه عدولش چه بوده، به خصوص در مباحث مهم فلسفی، نظیر مباحث عقل و معقول که معرفت نفس به آنها از مهم‌ترین مسائل علمی است و بعید نیست که بگوییم شیخ اتحاد عاقل و معقول را در کتاب مبدأ و معاد پذیرفته و در حقیقت رایحه‌ای از صواب درباره اتحاد عاقل و معقول به مشامش رسیده باشد.»^{۱۶}

در اسفار نیز پس از اشاره به آن چه شیخ در کتاب مبدأ و معاد گفته، می‌گوید:

ولست ادري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبه لاجل غرض من الاغراض او كان اعتقادياً له الاستبصار وقع له من اضاءة نور الحق من افق الملكوت.^{۱۷}

علامه رفیعی قزوینی (ره) نیز شیخ را جزء کسانی می‌داند که در عین بزرگی و دانایی از درک و فهم اتحاد عاقل و معقول در مانده و نسبت به کسانی که قائل به آن شده‌اند، انکار بلیغ کرده است.^{۱۸}

استاد حسن‌زاده آملی، دیدگاهی غیر از این ارائه کرده است. وی معتقد است، هر چند برای شیخ در ابتدای امر نسبت به این مسئله مهم تردید پیش آمده است، سرانجام آن را پذیرفته و از دو شق تردیدی که ملاصدرا در خصوص شیخ درباره مسئله اتحاد ابراز داشته، وی معتقد است که:

حق همان است که كان اعتقادياً له لاستبصار وقع له من اضاءة نور الحق من افق الملكوت.^{۱۹}

◁ ۵. نتیجه

چنان که صدرالمتألهین بیان کرده است، بعید می‌نماید که اندیشمندی چون شیخ در مسئله‌ای با این اهمیت، که پذیرش و عدم پذیرش آن از حیث تأثیرگذاری بر روی پاره‌ای از مسائل فلسفی نقش کلیدی دارد، هیچ‌گونه اظهار نظری نکند و آن چه در مبدأ و معاد در اثبات اتحاد عاقل و معقول ارائه کرده است تنها به دلیل بیان دیدگاه قدمای مشاء باشد. افزون بر آن چه گفته شد، از مؤیدات و شواهدی دیگر نیز می‌توان در تأیید نظر

صدرالمতآلهین سود جست.

۱. استدلال شیخ در اثبات اتحاد عاقل و معقول در مبدأ و معاد به گونه‌ای جانبدارانه است. ایشان ضمن ارائه دو مثال برای تأیید مدعا، در پایان بحث می‌گوید: این مسئله دارای براهین دیگری نیز هست که چون پیچیده و دشوار بود ما برهانی که از همه روشن‌تر است، ارائه کردیم.^{۲۰} بدون تردید، این گونه استدلال از حکیمی چون ابن سینا، که در به‌کارگیری و استفاده از کلمات بسیار دقیق و کم نظیر است، نمی‌تواند فقط برای بیان دیدگاه قوم باشد، مگر این که گفته شود ابن سینا در وقت نوشتن این کتاب از طرفداران و قائلان به اتحاد بوده و سپس تغییر عقیده داده است.

۲. طرفداری از اتحاد عاقل و معقول منحصر به مبدأ و معاد نیست، چنان که بعضی پنداشته‌اند، در نتیجه، آن را بیان ممشای قوم دانسته‌اند، بلکه در آثار دیگرش نیز عباراتی یافت می‌شود که در آن اتحاد جوهر عاقل با صورت معقوله را پذیرفته است. این موارد حداقل گواهی است بر این که نمی‌توان به سهولت شیخ را در شمار منکران نظریه اتحاد دانست.

۳. با توجه به اهمیت مسئله و تأثیرگذاری آن بر سایر مسائل، چنان چه شیخ موافق و معتقد به اتحاد نبود، مناسب بود که حداقل به رأی و نظر خود اشاره می‌کرد و در پاسخ محقق طوسی که می‌گوید شیخ خودش را متعهد به این می‌دانسته که دیدگاه مشایین را بیان کند، می‌توان گفت که ایشان در همین کتاب به مناسبت بحث حرکت، بحث تعداد عقول را مطرح کرده و در مجموع به چهار قول اشاره می‌کند که سه قول در فصل ۴۷ و یک قول در فصل پنجاه آمده است که در آن جا ضمن بیان رأی بطلمیوس و پیروانش، جانب رأی ارسطو را می‌گیرد و آن را ترجیح می‌دهد و این خود بیان‌گر این مطلب است که چنین نیست که شیخ در سراسر کتاب تنها مشرب قوم را بیان کند و به آرای دیگران توجهی نکرده باشد. از مجموع آن چه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که حداقل شیخ در وقت نوشتن کتاب مبدأ و معاد، درباره اتحاد عاقل و معقول نظر منفی نداشته است.

در پایان، بیان این نکته ضروری است که تنها مانع جدی در پذیرش نظر صدرالمتآلهین و به تبع او کسانی که به طور جزم قائل به پذیرش اتحاد عاقل و معقول از سوی ابن سینا شده‌اند، این است که کتاب مبدأ و معاد از تألیفات اولیه او باشد. البته با توجه به تحقیقات و تألیفات گسترده شیخ، نمی‌توان در این باره که در این رساله در کجا جای دارد، اظهار نظر قطعی کرد،

لیکن بر اساس متون اولیه که به شرح حال شیخ پرداخته‌اند، اقامت وی را در دوران جوانی در گرگان دانسته و این کتاب را از تألیفات او در گرگان شمرده‌اند.^{۲۱}

□

منابع و پی‌نوشت‌ها

- ۱- ابن سینا: الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۲۹۲.
- ۲- همان، ص ۲۹۵.
- ۳- همان، ص ۲۹۲.
- ۴- ابن سینا: علم النفس شفا، فصل ۶، از مقاله ۷، طبع مصر، ص ۲۱۲.
- ۵- همان، ص ۲۱۳.
- ۶- ابن سینا: المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مگ گیل یا همکاری دانشگاه تهران، سال ۱۳۶۳، ص ۶.
- ۷- چون سخن در ادراک است اگر صورت معقوله حال در تمام قوه عاقله نباشد، در نتیجه، در همان بخشی که حلول پیدا کرده معقول می‌گردد و بخش دیگر باید آگاهی از آن نداشته باشد.
- ۸- ابن سینا: المبدأ و المعاد، ص ۹.
- ۹- همان، ص ۹.
- ۱۰- ابن سینا: الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۳۴۵.
- ۱۱- ابن سینا: الشفاء، الإلهیات، فص ۷ از مقاله ۹، ص ۴۲۶.
- ۱۲- ابن سینا: نجات، ص ۲۹۱.
- ۱۳- فخر رازی: المباحث المشرقیه، انتشارات بیدار، قم، ج ۱، ص ۳۲۸.
- ۱۴- «و بعد فانی آرید آن ادل فی هذه المقالة علی حقیقه ما عند المشایین المحصلین من حال المبدأ و المعاد» (ابن سینا: مبدأ و المعاد، ص ۱).
- ۱۵- ر.ک: شرح فصل ۷ از نمط ۷ اشارات.
- ۱۶- ملاصدرا: المبدأ و المعاد، ص ۱۵۰.
- ۱۷- ملاصدرا: الاسفار الاربعه، فص ۸ از مرحله ۱۰، ج ۳، ص ۳۳۵.
- ۱۸- سید ابوالحسن رفیعی قزوینی: اتحاد عاقل و معقول، مقدمه و تعلیقات، حسن زاده آملی، ص ۵.
- ۱۹- حسن حسن زاده آملی: اتحاد عاقل به معقول، ص ۲۲.
- ۲۰- ابن سینا: المبدأ و المعاد، ص ۱۰.
- ۲۱- برای آگاهی بیش‌تر از شرح حال شیخ و تألیفات او ر.ک: تاریخ الحکماء قفطی، ص ۵۶۰؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۱-۴۹؛ تاریخ فلسفه اسلام، ج ۱، ص ۶۳۸-۷۲۱؛ و قیات الاعیان، ج ۲، ص ۱۶۲-۱۵۷؛ الذریعه، ج ۱۴، ص ۲۰۱.

