

تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول

علی ارشد ریاحی^۱

چکیده

در این مقاله دوازده دلیل برای اثبات اتحاد عاقل و معقول از مهمترین فلاسفه حکمت متعالیه: صدرالمتهلین، ملاهادی سبزواری، محمدحسین طباطبایی و مرتضی مطهری مورد نقد قرار گرفته و بطلان هر یک از آن دلایل با چند اشکال واضح شده است. همچنین هر سه اشکال سبزواری به مهمترین دلیل صدرا و نیز هر سه دلیل ابن سینا و فخررازی در ردّ نظریه اتحاد، ابطال شده است. تمام نقدها و اشکالهایی که مطرح شده، به جز یکی، دو مورد که از آراء برخی از معاصران استفاده شده، جدید و ابتکاری است. حاصل نقد و تحلیلها اینست که در مورد نظریه اتحاد عاقل و معقول، به خاطر بطلان مهمترین دلایلهای اثبات و ردّ آن، باید سکوت کرد.

کلید واژه‌ها عاقل و معقول، حقیقه و رقیقه، جوهر و عرض، ماده و صورت، بالقوه و بالفعل، مادی و مجرد، خارجی و ذهنی، تضایف، مثل.

طرح مسأله

یکی از مسائلی که از زمان افلوپین و شاگرد او، فرفورئوس، در فلسفه مطرح بوده و در عرفان نیز به آن اشاره‌ها و بلکه تصریحاتی شده است (نک: حسن زاده آملی، ۳۰۸-۲۹۳)، مسأله «اتحاد عاقل و معقول» است. این مسأله بر مبانی بسیاری مبتنی است

۱. استادیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

و مخالفین سرسختی دارد که در رأس آنها شیخ‌الرئیس ابن سیناست (آشتیانی، ۱۲۹-۱۳۰؛ حسن زاده آملی، ۳۱-۳۲).

صدرالمتألهین برای نخستین بار بیش از دیگران به اثبات این نظریه اهتمام ورزید و لوازم آن را تبیین و تأثیر آن را بر سایر مسائل فلسفی واضح کرد. او مدعی است که بسیاری از مسائل از قبیل معاد جسمانی، تجسم اعمال و ... با قبول این نظریه قابل حل است (ملاصدرا، رسائل فلسفی، ۵۴؛ حسن زاده آملی، ۳۶۳-۴۱۸). این نظریه بعد از صدرا در حکمت متعالیه پذیرفته شده است و فلاسفه این مکتب در تبیین و اثبات آن کوشش کرده‌اند.

با توجه به تأثیر این نظریه بر سایر مسائل فلسفی و نظر به اهمیتی که بعد از صدرا پیدا کرده است، لازم است بیش از پیش به آن پرداخته شود و از آنجا که در هر نظریه فلسفی، ادله اثبات آن نظریه اهمیت بیشتری دارد، از این رو، در این مقاله مهمترین ادله اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول مورد تحلیل و نقد قرار گرفته است، تا معلوم شود که آیا برای اثبات و یا ردّ این نظریه دلیل قابل اعتمادی وجود دارد؟ به این منظور، ادله صدرا، ملاهادی سبزواری، محمد حسین طباطبایی و مرتضی مطهری برای اثبات این نظریه و همچنین ادله ابن سینا و فخر رازی در ردّ آن، مورد بررسی قرار گرفته است.

۱- تحلیل مفهوم اتحاد عاقل و معقول

نظر به اینکه قبل از پرداختن به هر مسأله‌ای لازم است ابتدا صورت مسأله واضح و محل نزاع بین دو طرف روشن گردد، از این رو، نخست به تبیین موضوع مورد نزاع می‌پردازیم. برای واضح شدن نظریه اتحاد عاقل و معقول، لازم است واژه‌های عاقل، معقول و اتحاد را معنا کنیم. این نظریه به تعقل اختصاص ندارد و شامل احساس و تحیل نیز می‌شود. از این رو، وقتی می‌گوییم عاقل و معقول، منظور عالم و معلوم است و منظور از معلوم، معلوم بالذات است، نه معلوم بالعرض (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱۰۹).

مقصود از اتحاد در این نظریه اتحاد دو وجود است، نه اتحاد دو ماهیت و نه اتحاد وجود یک موجود با ماهیت موجود دیگر (مطهری، شرح مبسوط، ۱۷/۲). در مورد اتحاد دو وجود نیز چهار احتمال قابل تصور عقلی است (ملاصدرا، الاسفار،

۳/۳۲۴-۳۲۵) که فقط یکی از آنها در این نظریه مورد نظر است و آن عبارتست از اتحاد ماده و صورت (همو، الشواهد، ۲۴۳)، یعنی اتحاد وجود بالقوه با وجود بالفعل. بنابراین معتقدان به این نظریه می‌گویند: نفس انسان موجودی است بالقوه که به وسیله صور ادراکی به فعلیت می‌رسد. صورت‌های ادراکی جوهرند و وجود نفس انسان را قوام می‌بخشند. هر صورت ادراکی که برای نفس حاصل می‌شود، با نفس متحد شده، نفس عین آن صورت می‌شود و هر چه بر صور ادراکی نفس افزوده شود، مرتبه وجودی نفس قوی‌تر می‌شود، تا اینکه به مجرد تام می‌رسد.

از طرف دیگر منکران این نظریه معتقدند (ابن سینا، الشفاء، ۲۱۳) که نفس انسان از ابتدا جوهری است بالفعل و صور ادراکی بر آن عارض می‌شوند، بدون اینکه مقوم نفس باشند. بنابراین، رابطه عالم و معلوم از قبیل ارتباط جوهر و عرض است، نه اتحاد ماده و صورت.

علم و ادراک دارای مراتب است و اتحاد عاقل و معقول با توجه به مراتب ادراک، تحقق می‌یابد. برای مثال اگر صورت ادراک حسی برای نفس حاصل شود، این صورت با قوه حاسه متحد می‌شود، نه با سایر قوای نفس و همین طور در مورد سایر ادراکات فقط با قوه مربوط به خود متحد می‌شود (مطهری، همان، ۲/۳۳).

اختلاف نظر در مسأله اتحاد عاقل و معقول تنها در مورد علم انسان به غیر است. در مورد علم خداوند به مخلوقات و همچنین علم هر عالمی به ذات خویش، اختلاف نظری وجود ندارد (ملاصدرا، الاسفار، ۳/۳۴۷) و حتی ابن سینا هم که مخالف سرسخت این نظریه است، در این موارد اتحاد عالم و معلوم را می‌پذیرد (ابن سینا، النجاة، ۲۳۴-۲۳۵)، هر چند در این موارد در واقع بین عالم و معلوم وحدت است، نه اتحاد، زیرا اتحاد فرع بر ثنویت است و اگر در این موارد اتحاد گفته شود، به این علت است که دو مفهوم عالم و معلوم از یک وجود انتزاع می‌شوند و به اعتبار تعدد این دو مفهوم از آن به اتحاد تعبیر می‌شود (طباطبائی، ۲۴۲-۲۴۳).

۲- ادله صدر المتألهین

صدرا برای اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول بر برهان تضایف اعتماد می‌کند و در ضمن

عبارتش به دو دلیل دیگر نیز اشاره می‌کند. در اینجا هر سه دلیل را مورد بررسی و نقد قرار می‌دهیم.

۱-۲- برهان تضایف

خلاصه این برهان که در الاسفار (۳/۳۱۳-۳۱۶) و المشاعر (۲۴۶-۲۵۰) ذکر شده است، چنین است: صور اشیاء بر دو قسم است:

۱- صور مادی که به ماده، وضع، مکان و ... متقوم است و از حیث این وجود، نه معقول است و نه حتی محسوس، مگر بالعرض.

۲- صور مجرد از ماده، وضع، مکان و ... که در این صورت یا مجرد تام دارد و یا ناقص. اگر مجرد تام باشد، بالفعل معقول است و اگر مجرد ناقص داشته باشد، متخیل یا محسوس است، بنابراین ملاک معلوم و معقول بودن مجرد از ماده است، زیرا علم حضور است و صورت مادی فی نفسه حضور ندارد، پس فی نفسه معلوم نیست، ولی صورت مجرد نزد خویش حضور دارد، پس فی نفسه معلوم است.

همه حکما در این مسأله اتفاق نظر دارند که وجود فی نفسه صورتی که بالفعل معقول است، همان وجود برای عاقل است، همانطور که وجود فی نفسه صورتی که بالفعل محسوس است، با وجود برای جوهر حس کننده یکسان است، بنابراین معقول بالفعل، وجود دیگری جز همین وجودی که بذاته (نه به سبب عروض امر دیگری) معقول است، ندارد و از این رو نمی‌توان یکی را بدون اعتبار دیگری، در نظر گرفت. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که عاقل و معقول متحدند، زیرا اگر متحد نباشند و هر کدام هویتی داشته باشند رابطه آنها صرفاً رابطه حال و محل باشد، باید هر کدام را بتوان بدون اعتبار دیگری، اعتبار نمود.

از آنجا که وجود صورت مجرد وجود عقلی است، بالفعل معقول است اگرچه هیچ شیء خارجی آن را تعقل نکند، به عبارت دیگر صورت مجرد، صرف نظر از تمام اشیاء دیگر، بالفعل معقول است، بنابراین عاقل و معقول متحدند، زیرا اگر متحد نباشند، در صورتی که فقط معقول را لحاظ کنیم و از تمام اشیاء حتی عاقل، صرف نظر کنیم، در این صورت بالفعل معقول نخواهد بود.

وجود صورت مجرد چیزی جز معقولیت نیست. چنین نیست که ذاتی باشد دارای

صفت معقولیت، از این رو بالفعل معقول است، هر چند شیء دیگری آن را تعقل نکند. به عبارت دیگر صورت مجرد صرف نظر از تمام اشیاء بالفعل معقول است، چون معقولیت از مرتبه ذات آن انتزاع می‌شود. از طرف دیگر، بین عاقلیت و معقولیت تضایف است و متضایفان در وجود و مرتبه وجود تکافؤ دارند، یعنی اگر یکی از دو متضایف موجود باشد، دیگری نیز در همان مرتبه وجود دارد. بنابراین صورت مجرد صرف نظر از تمام اشیاء دیگر همان طور که بالفعل معقول است، بالفعل عاقل است، یعنی یک وجود هم عاقل است و هم معقول.

صدرا به این ترتیب با برهان تضایف اتحاد عاقل و معقول را اثبات می‌کند و در ادامه می‌افزاید که همین برهان در محسوس و متخیل نیز جاری است و اثبات می‌کند که صورت حسی و خیالی با جوهر حس‌کننده و تخیل‌کننده اتحاد دارند.

۲-۲- انتقاد سبزواری بر برهان تضایف

ملاهادی سبزواری در حاشیه‌الاسفار (۱۶۹/۶). در ردّ برهان تضایف می‌گوید: تکافؤ در مرتبه‌ای که از احکام تضایف است، فقط اثبات می‌کند که متضایفان با هم وجود دارند، به عبارت دیگر فقط معیت در وجود را اقتضاء می‌کند، نه اتحاد را، برای مثال بین علت و معلول؛ محرک و متحرک، تضایف و در نتیجه تکافؤ است و تکافؤ در این موارد بیش از معیت را اثبات نمی‌کند و گرنه باید دو امر متقابل در موضوع واحد، از جهت واحد اجتماع کنند.

این مطلب که در برهان تضایف گفته شده است: صورت مجرد صرف نظر از تمام اشیاء معقول است، صحیح نیست، چون مفهوم معقول، نظر به مفهوم عاقل، معقول است، زیرا هر یک از دو امر متضایف نظر به دیگری تضایف دارد.

۲-۳- بررسی برهان انتقاد سبزواری بر برهان تضایف

قبل از نقد برهان تضایف، به بررسی اشکال‌های سبزواری می‌پردازیم. سبزواری در عبارتی که نقل شد، سه نقد را طرح می‌کند. ۱- تکافؤ بیش از معیت دو طرف تضایف را نمی‌تواند اثبات کند.

۲- بین عاقلیت و معقولیت تضایف است و تضایف یکی از اقسام چهارگانه تقابل است و متقابلان محال است در محل واحد، از جهت واحد جمع شوند، بنابراین اتحاد

عاقل و معقول محال است.

۳- هر یک از دو مفهوم متضایف نظر به دیگری قابل تصور است، از این رو معقول صرف نظر از تمام اشیاء، معقول نیست، بلکه با نظر به عاقل که طرف دیگر تضایف است، معقول است.

سبزواری در ادامه حاشیه خود بر الاسفار (همانجا) اعتراف می‌کند که اشکال اول وارد نیست، زیرا معقول بالذات وجودی جز معقولیت ندارد، از این رو معقولیت ذاتی آنست و ذاتی یک شیء، صرف نظر از تمام اشیاء برای آن شیء ثابت است و از آنجا که معقولیت مستلزم عاقلیت است، بنابراین منشأ انتزاع عاقلیت، جز همین وجود نوری معقول بالذات نیست.

در تأیید مطالب مذکور، می‌توان گفت که صدرا در برهان تضایف ابتداء می‌گوید: صورت مجرد، چون وجود مجرد نوری است، صرف نظر از تمام اشیاء، بالفعل معقول است و چون معقولیت با عاقلیت تضایف و در نتیجه تکافؤ دارند، از این رو، در این حالتی که از تمام اشیاء صرف نظر شده، صورت مجرد معقول و در نتیجه عاقل است. به عبارت دیگر معیت در حالتی که فقط یک صورت مجرد در میان است و از تمام اشیاء صرف نظر شده است، اتحاد را اثبات می‌کند، یعنی این یک صورت مجرد باید مصداق هر دو عنوان عاقل و معقول باشد و یا بهتر بگوییم: عاقل و معقول باید در این وجود مجرد معیت داشته باشند.

اشکال دوم سبزواری نیز باطل است. برای ابطال این اشکال ابتداء جواب نقضی می‌دهیم و سپس جواب حلی آن را با استفاده از مطالبی که صدرا در الاسفار آورده است، بیان خواهیم کرد.

همه حکما اتفاق نظر دارند که در علم موجود مجرد به ذات خود، عاقل و معقول وحدت دارند و همچنین در علم خداوند به مخلوقات هیچ اختلاف نظری در مورد وحدت عاقل و معقول نیست. اگر لازمه اتحاد عاقل و معقول، اجتماع متقابلان باشد، باید وحدت عاقل و معقول در این موارد هم مستلزم اجتماع متقابلان و در نتیجه محال باشد.

جواب حلی اشکال سبزواری، همان است که صدرا در الاسفار (۳/۳۵۷-۳۵۸)

مطرح می‌کند: تضایف به طور کلی از اقسام تقابل نیست، زیرا گاهی دو مفهوم متضایف به هیچ وجه اقتضای تغایر ندارند، چه رسد به تقابل. عقل در برخی از متضایفان، از قبیل علیت و معلولیت، محرکیت و متحرکیت، تقدم و تأخر و... حکم می‌کند که از متقابلانند، زیرا دو طرف در وجود، و نه فقط در مفهوم، تنافی دارند، ولی در بعضی از متضایفان، از قبیل محب و محبوب، عالم و معلوم... چنین حکمی نمی‌کند. در این موارد، متضایفان از اقسام متقابلان نیستند.

سومین اشکال سبزواری نیز مردود است، زیرا در برهان تضایف گفته‌اند که صورت مجرد صرف نظر از وجود تمام اشیاء، بالفعل معقول است و هرگز ادعا نشده که صورت مجرد صرف نظر از تمام مفاهیم، حتی مفهوم عاقل، بالفعل معقول است، به عبارت دیگر بدون تصور عاقل نمی‌توان معقول را تصور نمود و تحقق یکی مستلزم تحقق دیگری است و از همین مطلب برای اثبات اتحاد عاقل و معقول استفاده شده است، به این بیان که بر صورت مجرد صرف نظر از وجود تمام اشیاء، مفهوم معقول صدق می‌کند و چون بدون عاقل، تحقق معقول محال است، بنابراین، باید همین صورت مجرد مصداق عاقل هم باشد. خلاصه بدون تصور عاقل امکان ندارد بتوانیم معقول را تصور کنیم، ولی وجود صورت مجرد صرف نظر از تمام وجودهای دیگر، مصداق هر دو مفهوم است.

۲-۴- نقد برهان تضایف

تا اینجا معلوم شد که هیچ یک از اشکال‌های سبزواری بر برهان تضایف وارد نیست. بطلان اشکال‌های وی به معنای تمامیت برهان تضایف نیست، زیرا این برهان به اشکال مهمتری مبتلاست و آن اینکه صدرا در این برهان، مجرد بودن را شرط لازم و کافی برای بالفعل معقول بودن دانسته است و گفته است: صورت مجرد از ماده صرف نظر از تمام اشیاء، بالفعل معقول است، زیرا وجود نوری و تجردی دارد و حال آنکه اولاً، تجرد اصلاً شرط معلومیت نیست. صور مادی هر چند برای خود حضور ندارند و از خود غایبند، اما برای جوهر مفارق که هستی بخش آنهاست و به آنها احاطه دارد، حضور دارند، از این رو جوهر مفارق به خود موجودات مادی علم دارد.

ثانیاً، بر فرض که تجرد را شرط معلومیت بدانیم، تجرد شرط لازم معقولیت است و نه شرط کافی. شرط لازم و کافی برای بالفعل معقول بودن، جوهر مجرد بودن است، زیرا

اگر موجود مجرد جوهر باشد، خودش نزد خویش حاضراست و از این رو بالفعل معقول است، زیرا به خود علم دارد، ولی وحدت عالم و معلوم در علم به ذات مورد نزاع نیست. اما اگر موجود مجرد عرض باشد، چون برای غیر وجود دارد، تا غیر نباشد، معقول نخواهد بود، زیرا خودش نزد خویش حضور ندارد، بلکه برای غیر که همان موضوع باشد، حضور دارد، بنابراین صرف نظر از تمام اشیاء، حتی موضوع آن، بالفعل معقول نخواهد بود. از آنچه گذشت، معلوم شد که صورت ادراکی اگر جوهر باشد، از مورد نزاع خارج خواهد بود و اگر عرض باشد، نمی‌توان گفت: بالفعل معقول است، هر چند از تمام اشیاء حتی معروض آن صرف نظر شود. از طرف دیگر وجود یا جوهر است و یا عرض، بنابراین، در هر دو صورت استدلال صدرا ناتمام است.

۲-۵- دو دلیل دیگر صدرالمتهلین

صدرا در ضمن برهان تضایف، به دو مطلب دیگر نیز اشاره کرده است که می‌توان آنها را برهان مستقل محسوب کرد. خلاصه آن دو چنین است:

۱- اگر صور ادراکی با نفس انسان متحد نشوند و آن را تکامل نبخشند، بلکه فقط اعراضی باشند که بر نفس عارض می‌شوند، در این صورت باید نفس انسان کامل، برای مثال، پیامبر با نفس طفل تازه متولد شده از نظر جوهر و درجه وجود یکسان باشد و تفاوت آنها فقط به اعراض باشد. اما اگر قائل به اتحاد عاقل و معقول شویم، صور ادراکی نفس را فعلیت می‌دهند و هر چه صور بیشتری در نفس حلول کند، مرتبه وجودی آن شدت بیشتری می‌یابد، از این رو فعلیت و مرتبه وجودی دو انسانی که صور ادراکی متفاوتی دارند، متفاوت است (همان، ۳/۳۲۸-۳۲۹).

۲- اگر نفس با صور ادراکی متحد نشود، در ذات خود فاقد صور ادراکی خواهد بود و چنین نفسی محال است بتواند صور ادراکی را درک کند، همان طور که چشم کور نمی‌تواند ببیند. ذاتی که تاریک و فاقد روشنایی است، چگونه می‌تواند درک کند؟ (همان، ۳/۳۱۷).

۲-۶- نقد و بررسی دو دلیل دیگر ملاصدرا

هیچ یک از این دو دلیل نیز صحیح نیست. در ردّ دلیل اول می‌توان گفت: تکامل و رشد نفس انسان به حصول صور ادراکی نیست. اگر انسانی به اشیاء خارجی بیشتری علم

حصولی پیدا کند، نفس او از نظر وجودی توسعه نمی‌یابد، بلکه تنها صفت علم او افزایش می‌یابد. تکامل نفس به علوم حضوری است، زیرا علم حضوری انسان به نفس خود، همان وجود نفس اوست، از این رو، هر چه این علم قوی‌تر باشد، نشانه شدت وجود عالم است. در علم حضوری انسان به علت حقیقی خود نیز هر کس به اندازه سعه وجودی خود علت را درک می‌کند و از این رهگذر، هر چه این علم از مرتبه بالاتری برخوردار باشد، نشانه گستردگی و قوت وجود عالم است. در علم حضوری همه حکما اتحاد عاقل و معقول را قبول دارند. لازمه انکار اتحاد عاقل و معقول این نیست که مرتبه وجودی پیامبر و طفل یکسان باشد، بلکه لازمه آن اینست که دو انسانی که هر دو در شرایط یکسانی زندگی کرده‌اند و مراتب سیر و سلوک یکسانی را طی کرده‌اند، ولی یکی به اشیاء خارجی بیشتری علم دارد، تفاوت آنها فقط به اعراض باشد و چنین لازمه‌ای قابل قبول است.

در مورد دلیل دوم نیز چنانکه یکی از معاصران به حق گفته است: بیشتر به بیان تمثیلی شبیه است تا بیان برهانی و در رد آن می‌توان گفت: اگر نفس در ذات خود فاقد صور ادراکی باشد، باز می‌تواند صور ادراکی را درک کند، همان طور که چشم سالم در ذات خود فاقد صور ادراکی است اما در اثر عروض تصاویر اشیاء، آنها را درک می‌کند. چنین چشمی هر چند سالم است و قدرت دیدن را دارد، ولی زمانی بالفعل ادراک می‌کند که صور بینایی بر آن عارض شود (مصباح یزدی، ۳۶۱).

۳- دلایل ملاحدای سبزواری

ملاحدای سبزواری دلیل قابل اعتماد را دلیلی می‌داند که از اسکندر افرویدیسی با توجه به اتحاد ماده و صورت نقل شده است (سبزواری، ۶۵). وی همچنین در شرح منظومه با استفاده از تبدلها و تجددهای اخروی دلیلی اقامه می‌کند. او علاوه بر این دو دلیل، در حاشیه الاسفار پنج دلیل دیگر برای اثبات اتحاد عاقل و معقول ذکر می‌کند. این هفت دلیل را مورد بررسی و نقد قرار می‌دهیم.

۳-۱- دلیل اول. سبزواری این دلیل را در شرح منظومه (همانجا) و همچنین در حاشیه الاسفار (۳/۳۲۰) ذکر کرده است. خلاصه آن را این گونه می‌توان بیان کرد:

نفس انسان در ابتداء هیچ فعلیتی ندارد و امری بالقوه است. به تدریج به وسیله صور ادراکی به فعلیت می‌رسد. بنابراین، رابطه نفس و صور ادراکی، رابطه وجود بالقوه و وجود بالفعل است و رابطه هر وجود بالقوه‌ای با وجود بالفعل، اتحاد است. به خلاف موضوع و عرض که ترکیب آنها اعتباری است. رابطه نفس در مقام عقل هیولانی با صور عقلی، رابطه ماده با صورت است و ماده و صورت با هم متحدند.

نقد و بررسی. وجود با فعلیت مساوق است، از این رو معنا ندارد نفس در ابتداء وجود داشته باشد، ولی هیچ فعلیتی نداشته باشد. افزون بر این، یکی از مقدمات این دلیل عبارت از اینست که صور ادراکی، نفس را فعلیت می‌بخشند و به عبارت دیگر، رابطه نفس و صور ادراکی رابطه ماده و صورت است و حال آنکه این مطلب مصادره به مطلوب است، زیرا در مسأله اتحاد عاقل و معقول، آنچه مطلوب است، اثبات همین مطلب است که عالم با معلوم اتحاد ماده با صورت دارند.

۲-۳- دلیل دوم. خلاصه این دلیل که در حاشیه منظومه (ص ۲۹۹-۳۰۰) ذکر شده است، چنین است: ماده اولی به دنیا اختصاص دارد. در آخرت قوه، استعداد و ماده وجود ندارد، بنابراین، لازمه انکار اتحاد عاقل و معقول اینست که در آخرت تمام لوازم اعمال و ملکات، در دو طرف لطف و قهر، یکباره ادراک شود، زیرا ماده حجاب و مانع از علم است و پس از مرگ ماده‌ای وجود ندارد، از این رو، باید نفس از تمام لوازم اعمال و ملکات خود یکباره مطلع گردد و حال آنکه طبق آیات و روایات متعدد، در آخرت تبدیل‌ها، تجدد‌ها و حرکت‌ها به تدریج واقع می‌شود.

چنین نیست که نعمت‌ها و عذاب‌ها یکباره به انسانها نازل شود، بلکه، برای مثال اهل آتش عذاب می‌شوند تا گوشت و پوست آنها بسوزد و سپس گوشت و پوست جدیدی به آنها داده می‌شود، تا باز عذاب شوند و همین طور عذاب آنها ادامه می‌یابد. اما اگر اتحاد عاقل و معقول پذیرفته شود، نفس در دنیا با صور جوهری که امتداد و غیبت ذاتی آنهاست، متحد می‌شود و پس از مرگ چون عین این صور جوهری است و ذاتی یک شیء از آن شیء قابل انفکاک نیست، از این رو، در آخرت هم همراه با امتداد، غیبت و تفرقه است و در نتیجه لازم نمی‌آید یکباره به تمام لوازم اعمال و ملکات خود آگاه شود. نقد و بررسی. یک، از آنجا که غیبت در اثر ماده است، امتداد جوهری در صورت

تجرد از ماده، حاضر خواهد بود، بنابراین، اینکه در این دلیل گفته شده است: غیبت، امتداد و تفرقه ذاتی صور جوهری است، اشتباه است. علت غیبت، ماده است و امتداد جوهری مجرد چون ماده ندارد، از این رو حاضر است.

دو، برعکس آنچه ادعا شده است، لازمه اتحاد عاقل و معقول اینست که نفس در آخرت یکباره به تمام لوازم اعمال و ملکات خود عالم شود، زیرا نفس در دنیا با ملکات و علومی که کسب کرده است، متحد شده است، از این رو پس از مرگ، خود را که عین این ملکات و علوم است، یکباره درک خواهد کرد.

سه، آیات و روایات همان طور که بر تجددها و تبدلهای اخروی دلالت می‌کنند، بر معاد جسمانی نیز دلالت دارند، بنابراین، در آخرت نفس انسان به بدن تعلق دارد و اساس این دلیل که عدم ماده در آخرت است، باطل است.

سبزواری در حاشیه الاسفار (۳/۳۲۰-۳۲۱)، شش دلیل ذکر کرده است که یکی از آنها همان دلیل اتحاد ماده و صورت است که گذشت، پنج دلیل دیگر را در اینجا مورد بررسی و نقد قرار می‌دهیم.

۳-۳- دلیل سوم. صورت عقلی مجرد است و هر مجردی خود را تعقل می‌کند. اگر گفته شود: جوهر مجرد خود را تعقل می‌کند و حال آنکه صور عقلی اعراض مجردند، در جواب می‌گوییم: صور عقلی عرض نیستند، زیرا مفهوم کلی جوهر، جوهر است. و ذاتی نه تغییر می‌کند و نه انفکاک‌پذیر است و قیام صور خیالی به نفس قیام حلولی نیست، چه رسد به صور عقلی.

نقد و بررسی. یک، بیان عقل در مقابل خیال نشان می‌دهد که منظور خصوص تعقل کلیات است. بنابراین، دلیل شامل صور حسی و خیالی نمی‌شود و حال آنکه ادعای معتقدان به اتحاد عاقل و معقول، هر نوع ادراکی را در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر، دلیل از مدعا اخص است، مگر اینکه دلیل به این صورت بیان شود که هر صورت ادراکی جوهر مجرد است و جوهر مجرد به ذات خود علم دارد.

دو، در این دلیل گفته شده است که صور ادراکی از آنجا که مجردند، از این رو، خود را تعقل می‌کنند و در نتیجه هم عاقلند و هم معقول. این دلیل بر فرض صحت، اثبات می‌کند که صور عقلی جوهرهای مجردیند که خود را تعقل می‌کنند و به وسیله خودشان

تعقل می‌شوند. این مطلب به هیچ وجه اثبات نمی‌کند که نفس انسان با صور ادراکی متحد است. در مورد علم جوهر مجرد به ذات خود، اختلاف نظری وجود ندارد و همه قائل به وحدت عاقل و معقولند. آنچه مورد نزاع است، علم جوهر مجرد به غیر است، برای مثال، در جایی که انسان به وسیله صور ادراکی به اشیاء خارجی علم پیدا می‌کند، معتقدان به اتحاد عاقل و معقول می‌گویند: نفس انسان با صور ادراکی متحدند.

۳-۴- دلیل چهارم. ادراک کلیات مشاهده مثل است و نفس انسان به آن مثل اضافه شهودی و اشراقی دارد و هر مجردی عاقل است، یعنی خود را تعقل می‌کند. نقد و بررسی. یک، این دلیل بر قبول نظریه مثل و اینکه علم به کلیات، مشاهده مثل است، مبتنی است و اثبات این مبنا چندان سهل و میسر نیست. افزون بر این، دلیل از مدعا اخص است، زیرا به ادراک کلیات اختصاص دارد و شامل ادراک حسی و خیالی نمی‌شود.

دو، اگر منظور اینست که نفس مثل را مشاهده می‌کند، بنابراین، مثل معقولند و از طرف دیگر مثل، چون مجردند، خود را تعقل می‌کنند و در نتیجه عاقلند، در این صورت، این دلیل همان دلیل قبلی است و همان اشکال‌ها به آن وارد خواهد بود و اگر منظور اینست که نفس انسان مثل را تعقل می‌کند، بنابراین نفس عاقل است و مثل معقولند و از طرف دیگر نفس، معلول مثل و در نتیجه با آنها متحد است، در این صورت، اتحادی که برای عاقل و معقول اثبات می‌شود، اتحاد حقیقه و رقیقه خواهد بود و حال آنکه ادعای معتقدان به نظریه اتحاد، اتحاد ماده و صورت است.

۳-۵- دلیل پنجم. مبدأ اشتقاق مصداق حقیقی مشتق است، بنابراین علم عالم است، همان طور که وجود، موجود و سفیدی، سفید و... است. معلوم بالذات هم جز علم نیست، بنابراین عالم و معلوم متحدند.

نقد و بررسی. در رد این دلیل، ابتداء جواب نقضی می‌دهیم و سپس به حل مسأله خواهیم پرداخت: کتابت مبدأ اشتقاق کاتب است و حال آنکه محال است کتابت کاتب باشد، زیرا کتابت اثر و معلول کاتب است و هرگز معلول، علت نخواهد بود.

به طریق پاسخ حلی می‌توان گفت: در مورد مشتق دو نظریه مطرح است (مطهری، شرح مبسوط، ۱/ ۸۳-۸۷): ۱- نظریه بساطت مشتق: مبدأ اشتقاق همان مشتق است. هر

دو یک مفهومند و تفاوتشان اعتباری است. اگر این نظریه پذیرفته شود، اتحاد عالم و معلوم به این معنا اثبات می‌شود که در حقیقت دو امر در کار نیست، بلکه یک شیء است که به یک اعتبار عالم است و به اعتباری دیگر معلوم و حال آنکه ادعای معتقدان به اتحاد عاقل و معقول، اتحاد ماده و صورت است. بنابراین، با این دلیل مدعا اثبات نمی‌شود.

۲- نظریه ترکیب مشتق: مشتق عبارتست از ذاتی که دارای مبدأ اشتقاق باشد. برای مثال، «سفید» ذاتی است که دارای سفیدی است. اگر این نظریه پذیرفته شود، تنها در صورتی مشتق به مبدأ اشتقاق صدق می‌کند که مبدأ اشتقاق امر قائم به ذات باشد و حال آنکه علم اگر قائم به ذات خود باشد و برای عالم وجود نداشته باشد، نمی‌تواند برای آن عالم، علم محسوب شود و بر فرض که علم، وجود قائم به خود داشته باشد، در این صورت عالم خواهد بود، به این معنا که به ذات خود علم دارد و در نتیجه اتحاد عاقل و معقول در علم به ذات اثبات می‌شود که از محل بحث خارج است، زیرا مورد نزاع، علم نفس به غیر است و گرنه در مورد علم به ذات بحثی نیست.

۳-۶- دلیل ششم. نفس به اعتبار مقام شامخ و باطن ذات خود، معقولات را بر نفس افزایه می‌کند و محال است مفیض و عطاکننده فاقد باشد، بلکه آنچه را عطا می‌کند به گونه‌ای بسیار برتر داراست، بنابراین، نفس و معقولات اتحاد دارند. توضیح اینکه، در حکمت متعالیه قیام صور ادراکی به نفس قیام صدوری است. صور ادراکی اعراض عارض بر نفس نیستند، بلکه نفس در مرتبه حس و یا مرتبه خیال تنزل، و صور حسی و یا خیالی را ایجاد می‌کند. این صور از مجرد مثالی برخوردارند و نفس با آنها متحد می‌شود، همان طور که ماده با صورت متحد است. بنابراین، علت هستی بخش صور ادراکی خود نفس انسان است و علت هستی بخش باید کمالات معلول را به گونه‌ای بسیار بالاتر دارا باشد.

نقد و بررسی. یک، مرتبه شامخ نفس، مفیض مقولات و در نتیجه واجد آنهاست و این امر اتحاد معقولات را با مرتبه شامخ نفس اثبات می‌کند و حال آنکه مرتبه شامخ نفس عاقل نیست، بلکه مرتبه دانی نفس که پذیرنده معقولات است، عالم است. دو، اتحادی که با این دلیل اثبات می‌شود، اتحاد حقیقه و رقیقه است و حال آنکه اتحاد مورد ادعا، اتحاد ماده و صورت است.

۳-۷- دلیل هفتم. موجود خارجی و موجود ذهنی دو همزادند که از یک سینه شیر می‌خورند. معنای در خارج موجود بودن، این نیست که خارج، همانند ظرف، وجودی دارد و موجودات خارجی نیز هر کدام وجودی دارند، بلکه به این معناست که وجود شیء مرتبه‌ای از مراتب خارج است؛ همین طور، هم معنای در ذهن موجود بودن این نیست که ذهن، یعنی نفس انسان امری است و موجود ذهنی امر دیگری، بلکه مراد اینست که موجود ذهنی مرتبه‌ای از مراتب نفس است. خارج چیزی نیست جز موجودات خارجی، همین طور هم ذهن چیزی نیست جز صور ادراکی، بنابراین اتحاد ذهن و نفس با صور ادراکی اثبات می‌شود.

نقد و بررسی. یک، تقسیم وجود به ذهنی و خارجی تقسیم قیاسی است. به این معنا که برخی از وجودهای خارجی را که به نظر اکثر فلاسفه کیف نفسانی و عارض بر نفسند، وقتی با وجودهای خارجی دیگر مقایسه می‌کنیم، همان ماهیت را دارند، ولی آثار مطلوب آنها را فاقدند، در این صورت به این کیفهای نفسانی وجود ذهنی گفته می‌شود. با توجه به این مطلب، بر فرض قبول اینکه ذهن جز این کیفهای نفسانی نیست اتحاد این کیفهای نفسانی با نفس ثابت نمی‌شود، آن گونه که ماده با صورت متحد است. بنابراین، بر فرض قبول اینکه ذهن به عنوان یک ظرف نیست و در واقع جز کیفهای نفسانی وجود ندارد، ولی این مطلب اثبات نمی‌کند که نفس به عنوان معروض این کیفهای نفسانی، با آنها اتحاد ماده و صورت دارد، بلکه فقط ارتباط جوهر و عرض را ثابت می‌کند که مورد قبول منکران نظریه اتحاد است.

دو، قیاس ذهن به خارج صحیح نیست. اینکه خارج همان موجودات خارجی است، اثبات نمی‌کند که ذهن هم همان صور ادراکی است. حکم یک شیء را نمی‌توان به شیء دیگر سرایت داد و شاید به خاطر همین مطلب ملاهادی سبزواری این دلیل را در شرح منظومه (ص ۶۶) به عنوان مؤید ذکر کرده است، نه دلیل مستقل.

۴- شرح و نقد دلیل طباطبائی

محمد حسین طباطبائی در *نهایة الحکمة* (ص ۲۴۰) اتحاد عاقل و معقول را این گونه اثبات می‌کند: معلوم بالذات برای عالم وجود دارد وگرنه نمی‌تواند علم او محسوب شود

و او را عالم کند. از طرف دیگر، معلوم بالذات از دو حال خارج نیست؛ یا وجود لنفسه دارد و یا وجود لغیره. در صورتی که وجود لنفسه داشته باشد، باید عالم و معلوم متحد باشند وگرنه لازم می آید معلوم بالذات هم وجود لنفسه داشته باشد و هم وجود لغیره (للعالم) و چنین امری مستلزم اجتماع نقیضین است، زیرا باید یک شیء هم نیازمند به موضوع باشد و هم نیازمند به موضوع نباشد. در صورتی که معلوم بالذات وجود لغیره داشته باشد، باید عالم با موضوع معلوم بالذات متحد باشد وگرنه لازم می آید یک عرض بر دو موضوع عارض شود و حال آنکه عروض یک عرض شخصی بر دو موضوع محال است و از طرف دیگر معلوم بالذات با موضوع خود متحد است، زیرا هر عرضی با موضوع خود متحد است، بنابراین عالم با معلوم بالذات متحد است، زیرا دو شیئی که هر دو با یک شیء متحدند، با یکدیگر متحدند.

نقد و بررسی. این دلیل رابطه بین عالم و معلوم را بیش از ارتباط جوهر و عرض - که مورد قبول منکران نظریه اتحاد است - نمی تواند اثبات کند، زیرا می توانیم آن حالتی را انتخاب کنیم که معلوم بالذات وجود لغیره دارد و بپذیریم که موضوع آن با عالم متحد است، اما ارتباط معلوم بالذات با موضوعش ارتباط جوهر و عرض است، در نتیجه، ارتباط معلوم بالذات با عالم نیز بیش از ارتباط جوهر و عرض نخواهد بود. بنابراین، این دلیل ادعای معتقدان به نظریه اتحاد را که اتحاد ماده و صورت است، نمی تواند اثبات کند، هر چند برای اثبات ادعای طباطبایی کافی است، زیرا او اتحاد عاقل و معقول را اتحاد ماده و صورت نمی داند، بلکه می گوید: اتحاد آنها اتحاد ناعت و منעות است (نک: ملاصدرا، الاسفار، ۳/۳۱۹) که شامل حصول معلوم بالذات برای عالم، حصول صورت منطبع در ماده و حصول عرض برای موضوع آن می شود. به عبارت دیگر، اتحاد عاقل و معقول به این معناست که وجود عاقل از وجود معقول خارج نیست اگرچه در طول یکدیگر باشند. هرگز معنای اتحاد عاقل و معقول این نیست که وجود منسوب به عاقل در مرتبه وجود منسوب به معقول است، زیرا علوم حصولی به علوم حضوری باز می گردد و علوم حضوری یا علم شیء است به خود؛ یا علم علت است به معلول و یا بر عکس علم معلول است به علت و واضح است که علت و معلول در یک مرتبه قرار ندارند.

۵- شرح و نقد دلیل مرتضی مطهری

مرتضی مطهری دلیلی را مطرح می‌کند (شرح منظومه، ۱۰۷/۱) که می‌توان آن را چنین بیان کرد: صورت بر دو قسم است: صورت مادی و صورت مجرد. صورت مادی نمی‌تواند معلوم بالفعل باشد، ولی صورت مجرد می‌تواند معلوم واقع شود و دیگری به آن علم پیدا کند. از طرف دیگر ظهور یک شیء برای دیگری، فرع بر ظهور آن شیء برای خود است، به عبارت دیگر در صورتی یک شیء معلوم دیگری واقع می‌شود که به ذات خود علم داشته باشد (علم جز ظهور یک شیء برای شیء دیگر نیست). علم یک شیء به دیگری فرع بر آنست که عالم، به ذات خود علم داشته باشد. از آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که صورت مجردی که معلوم نفس انسان است، به ذات خود علم دارد، به عبارت دیگر صورت مجرد از یک طرف معلوم انسان است و از طرف دیگر به ذات خود عالم است و به این ترتیب اتحاد عالم و معلوم اثبات می‌شود.

نقد و بررسی. یک، اینکه ظهور یک شیء برای شیء دیگر فرع بر ظهور آن شیء برای خود است، مطلب صحیحی نیست، زیرا اعراض مجرد که اعراض بر نفس انسان می‌شوند، برای نفس ظهور دارند، اما برای خود ظهور ندارند، زیرا وجودشان برای دیگری است. همچنین جواهر مادی از خود غایت، ولی برای جوهر مفارقی که علت حقیقی آنهاست، حاضرند.

دو، این دلیل، بر فرض تمامیت، ثابت می‌کند که صور عقلی که معلوم نفس انسانند، به ذات خود علم دارند. این مطلب به هیچ وجه اتحاد نفس انسان را با صور عقلی اثبات نمی‌کند.

۶- شرح و نقد مهمترین دلایل منکران اتحاد عاقل و معقول

منکران اتحاد عاقل و معقول به طور کلی اتحاد بین دو موجود را انکار می‌کنند و تنها تغییراتی را می‌پذیرند که به صورت تغییرات کیفی و استحاله‌ای و یا به صورت کون و فساد باشد (همان، ۹۰). شیخ الرئیس ابن سینا بیش از سایر فلاسفه در ردّ نظریه اتحاد اصرار دارد، از این رو، مهمترین دلایل او را مورد بررسی و نقد قرار می‌دهیم. همچنین به دلیلی که فخر رازی در ردّ نظریه اتحاد اقامه کرده است، خواهیم پرداخت.

۱-۶- شرح و نقد دلایل ابن سینا

الف - ابن سینا در فصل هفتم الاشارات (۱/۲۹۲) می‌گوید: «برخی از صدرنشینان گمان کرده‌اند که هرگاه جوهر عاقل، صورتی عقلی را تعقل کند، این جوهر عاقل عین آن صورت عقلی می‌گردد. حال فرض کنیم که عاقلی، [برای مثال] الف را تعقل کند. از دو حال خارج نیست: یا در این هنگام عاقل [هیچ تغییری نکرده و] همان عاقلی است که قبل از تعقل الف بوده است و یا عاقل باطل شده است. در صورت اول، تعقل الف تغییری ایجاد نکرده است و در صورت دوم یا حالتی از عاقل باطل شده است و یا ذات آن. اگر حالتی از آن باطل شده باشد، این همان استحاله است و اگر ذات آن باطل شده باشد، این همان کون و فساد است. بنابراین فقط تغییراتی قابل قبول است که به صورت استحاله و یا کون و فساد باشد».

نقد و بررسی. اتحاد عاقل و معقول، اتحاد ماده و صورت است، یعنی نفس ماده صور عقلی است و با پذیرفتن یک صورت، قابلیت پذیرفتن صور بعدی را از دست نمی‌دهد، بلکه نفس به عنوان ماده، صور متعددی را می‌پذیرد و درجات کمال را طی می‌کند، تا به تجرد کامل برسد. قبول صور متعدد به نظر برخی از فلاسفه به طریق خلع و لبس است و به نظر برخی دیگر به طریق لبس بعد از لبس.

۲-۶- شرح و نقد دلیل فخر رازی

فخر رازی در ردّ نظریه اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: طبق نظریه اتحاد عاقل و معقول اگر کسی شیئی را تعقل کند و سپس شیء دیگری را تعقل نماید، با آن متحد می‌شود و در نتیجه حقیقت او حقیقت معقول دوم می‌گردد و لازم می‌آید که عاقل معقول اول باقی نماند و گرنه یک شیء واحد باید دارای دو حقیقت مختلف باشد و این محال است (فخر رازی، ۴۴۷).

نقد و بررسی. نفس با تعقل صور، با آنها متحد شده، مراتب تجرد را طی می‌کند و این مراحل مراتب یک حقیقت واحدند، نه اینکه حقایق متباین باشند، تا لازم بیاید که یک شیء دارای دو حقیقت مختلف باشد. افزون بر این، بر فرض که نظریه لبس بعد از لبس مورد قبول قرار نگیرد، به طریق خلع و لبس، یک ماده صور متعددی را می‌پذیرد، بدون اینکه لازم بیاید یک شیء دارای دو حقیقت باشد.

نتیجه

در این مقاله با نقد مهمترین دلایل اتحاد عاقل و معقول نشان داده شد که برهان تضایف صدرا، هر چند هیچ یک از سه اشکال ملاحادی سبزواری به آن وارد نیست، اما به این اشکال مبتلاست که «تجرد» شرط لازم و کافی برای معلوم بودن نیست. بطلان دو دلیل دیگر صدرا نیز واضح شد.

در مورد دلیل مقایسه نفس و صور عقلی با ماده و صورت که تنها دلیل مورد اعتماد سبزواری است، معلوم شد که یکی از مقدمات این برهان نه واضح است و نه اثبات شده است. از این گذشته، وجود بالقوه محض تناقض‌گویی است. شش دلیل دیگر سبزواری نیز هر یک با چند اشکال ابطال شد.

دلیل طباطبایی هم هر چند برای اثبات ادعای وی کافی است، ولی ادعای معتقدان به نظریه اتحاد را اثبات نمی‌کند. دلیل مطهری نیز با دو اشکال مواجه است.

بنابراین، هیچ یک از دوازده دلیلی که بزرگان حکمت متعالیه برای اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول اقامه کرده‌اند، قابل اعتماد نیست، همان طور که دو دلیل ابن سینا و دلیل فخر رازی برای ابطال این نظریه صحیح نیست، زیرا آنچه آنها ابطال می‌کنند، اصلاً مورد ادعای معتقدان به نظریه اتحاد نیست.

نتیجه اینکه در مورد صحت و سقم نظریه اتحاد عاقل و معقول، به خاطر بطلان مهمترین دلایل اثبات و رد آن، نمی‌توان هیچ حکمی کرد و باید منتظر ماند تا دلیلی معتبر در اثبات و یا رد آن اقامه گردد.

کتابشناسی

آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ ش.

ابن سینا، ابوعلی، الشفا (طبیعیات)، قاهره، دارالکاتب العربی للطباعة و النشر، ۱۳۹۵ ق.

همو، الاشارات و التنبیها، قم، بی جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.

همو، النجاة، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.

حسن زاده آملی، حسن، دروس اتحاد عاقل به معقول، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ ق.

سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه حکمت، به اهتمام مهدی محقق و ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹ش.

همو، حاشیه بر الاسفار، نک: ملاصدرای، الاسفار.

طباطبایی، سید محمد حسین، نهاية الحکمة، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲ش.

فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، المباحث المشرقیه، تصحیح محمد معتصم بالله بغدادی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ق.

مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت، ۱۴۰۶ق.

مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهاية الحکمة، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ق.

ملاصدرای، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ش.

همو، الشواهد الربوبیه، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ش.

همو، رسائل فلسفی، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ش.

همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷ش.

همو، المشاعر، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.