

حقیقت علم و اتحاد عاقل به معقول از دیدگاه

ملاصدرا و دیگر متفکران اسلامی

د. محمد حسین بیات *

چکیده:

نویسنده مقاله، در این جستار با استفاده از کتب معتبر حکیمان و عارفان نام آور، کوشیده تا حقیقت علم و اتحاد عاقل به معقول را بنماید. این بحث در چهار بند زیر مورد بررسی و کاوش قرار گرفت: ۱- تعریف و بیان چیستی علم؛ ۲- چیستی ادراکات بشری؛ ۳- بیان مقصود از اتحاد عاقل به معقول؛ ۴- بیان چگونگی تذکر و یادآوری بعد از ذهول و نسیان.

در همه ابحاث، نخست به دیدگاه ملاصدرا اشارت شده سپس با دیدگاه دگر حکیمان و متفکران - به خصوص دیدگاه ابن سینا و علامه طباطبائی - مقایسه گردیده و سرانجام نتیجه گیری نهایی به عمل آمده است.

دو نکته برجسته در بحث اتحاد عاقل به معقول، در این جستار به چشم می خورد: الف) بیان اشکال اساسی صدرالدین شیرازی به ابن سینا؛ ب) - نقل اشکال معروف علامه طباطبائی به ملاصدرا در شیوه استدلال وی در این باب، و نتیجه گیری نهایی.

کلیدواژه: علم، عالم، معلوم، عقل، عاقل، معقول، اتحاد، وحدت، وجود، ماهیت، تقابل، جوهر، عرض، نفس، خیال، حس.

در این جستار بر آنیم که به خواست خداوند، شمه ای در باب حقیقت و ماهیت علم از نقطه نظر صدرالمتهلین سترگ فیلسوف عالم اسلام؛ مورد بحث قرار دهیم. این مقاله در چهار بند گفته آید: الف) - تعریف و بیان حقیقت علم؛ ب) - ادراکات بشری؛ ج) - اتحاد عاقل به معقول؛ د) - چگونگی تذکر و یادآوری بعد از غفلت و فراموشی.

اما بند «الف» مقاله، یعنی بیان حقیقت علم، خود در سه بخش مورد بحث قرار می گیرد: ۱- تعریف علم از نظر ملاصدرا؛ ۲- تعریف علم از دید دیگر فلاسفه اسلامی ۳- ذکر اشکالات وارده بر نظریه های دیگر فلاسفه اسلام.

اما بخش اول از بند « الف » یعنی بیان حقیقت علم از نظر ملاصدرا

ملاصدرا در جلد سوم اسفار بعد از بحث حرکت جوهری بحثی تحت عنوان « العقل و المعقول » آغاز کرد. وی پیش از پرداختن به تحدید و تعریف علم، گفت: علم، بی تردید از عوارض موجود مطلق است و بدین جهت باید در فلسفه اولی که از موجود بماهو موجود، بحث می‌کند، مورد بحث قرار گیرد.

سپس طی بیست و هشت فصل — از صفحه ۲۷۸ تا ۴۴۳ — به طور مشبع پیرامون علم، سخن راند. شایان ذکر است که برجسته‌ترین مباحث علم در این جلد اسفار آمده لیکن به مناسبت‌هایی در جلد یک، دو، شش و هفت و ... نیز بدان بحث اشاراتی دارد که در این جستار محدود، در حد امکان بدان‌ها اشارت خواهد رفت.

در فصل آغازین بحث علم گفت: یشبه یکون العلم من الحقائق الّتی انّیها عین ماهیتها، یعنی علم از سنخ وجود است لذا وجود آن عین ماهیت آنست. سپس گفت: بنابراین، علم را تعریف حدّی و حقیقی در کار نخواهد بود چون آن را جنس و فصلی نیست. بدیهی است که برای علم تعریف تامّ غیر حدّی نیز در کار نیست — تعریف به رسم نیز ندارد — چون چیزی اعراف و معروف تر از علم نداریم. چون علم همان حالت انکشاف و وجدانی در انسان عالم است که هر عالمی آن را خود می‌یابد. علاوه بر این، همه اشیا به واسطه علم در ذهن آدمی برای آدمی مکشوف می‌شود پس چگونه ممکن است علم را با چیز دیگر تعریف کنیم^۱.

محقق سبزواری در ذیل همان صفحه کتاب اسفار گفت: اگر علم را با چیز دیگر تعریف کنیم، منجر به دور باطل می‌شود. چون همه اشیا با علم، معلوم می‌شوند و اگر علم را با چیز دیگر تعریف کنیم، دور صریح است. استاد مطهری نیز در شرح منظومه خود، همین سخن را در بحث بداهت^۲ مفهوم وجود به زبان راند^۳.

ملاصدرا، بعد از بیان فوق گفت: البته از باب آن که امور بدیهی نیز نیازمند توضیح و تنبیه هستند تا شنونده بدان توجه کند، در مورد علم نیز این‌گونه تنبیهات لازم است، بدان سان که در تعریف خود وجود و هستی چنین کردیم^۴.

۱ - اسفار ج ۳، ص ۲۷۸.

۲ - منظومه استاد مطهری، بحث اصالت وجود.

۳ - همان.

۴ - اسفار، ج ۳، ص ۲۷۸.

بنابراین، طبق نظر ملاصدرا، علم را تعریف لفظی و شرح الاسمی در کار است. یعنی بیان لفظ یا مفهومی با لفظی دیگر که شنونده را انس بیشتر با آن هست. مثلاً این که بگوییم: علم همان آگاهی به خود و به اشیاء است که آدمی بالوجدان در خود می یابد. یا بگوییم: علم همان حالت نفسانی و درونی است که آدمی با وجود آن به جهان پیرامون آگاهی دارد. و منتهائی از این سنخ. فی الجمله، صدرالمتألهین در سراسر آثار خود گفت: علم از سنخ وجود است. لیکن گاهی نیز گفت علم کیفیت نفسانی است. این دو گونه گویی به باور این فیلسوف در باب خود وجود باز می گردد، چه وی به اصالت و تشکیک وجود باور دارد که وجود در ذات خود نه جوهر است نه عرض. به قول حکیم سبزواری: لیس الوجود جوهرأ و لا عرض باعتبار ذاته بل بالعرض. لیکن با توجه به این که گستره وجود همه چیز را فرا گرفته، در مرحله ای عرض و مرتبه ای بالاتر، جوهر و در برترین مرحله فوق جوهر و عرض باشد که آن ذات واجب الوجود بالذات است.

اینک برجسته ترین سخنان این حکیم را در این باب ذیلاً، نقل می کنیم:

بدان سان که گفتیم باور وی در باب علم که با عبارات گونه گون در آثارش تکرار شده، آنست که حقیقت علم، وجود مجرد از ماده است. در بخش دیگری از اسفار گفت: اما المذهب المختار، ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية یعنی حقیقت علم وجود مجرد از ماده است^۱. نکته مهمی که در باور ملاصدرا باید مورد توجه اهل دانش قرار گیرد آنکه وی به خلاف دیگر فلاسفه اسلامی، میان علم و وجود ذهنی فرق گذاشت تا زمان ملاصدرا اکثر فلاسفه از جمله ابن سینا و پیروان وی، بر این باور بودند که علم بشر به جهان پیرامون خود، همان صورت های ذهنی اوست. صدرالمتألهین، در بخش وجود ذهنی اسفار اشکالات بسیاری بر این اندیشه وارد کرد و پاسخ هایی که ابن سینا و دیگران از آن اشکالات داده بودند مورد نقد قرار داد و ضعف آنها را نمایاند. سپس گفت: حل اشکالات وجود ذهنی، تنها با روش ما ممکن است. ما صور ذهنی را نسبت به نفس صدوری می دانیم - یعنی صور ذهنی مخلوق خود نفس است - نه حلولی و وجود ذهنی را متمایز از علم می بینیم. بخشی از عبارت وی در این باب چنین است: نعم من استنار قلبه بنور الله و ذاق شيئاً من علوم الملكوتيين يمكنه ان يذهب الي ما ذهبنا

ایه^۱. بدیهی است که هدف این مقاله بیان وجود ذهنی نیست و گاهی در وقت لزوم به برخی از بحث‌های وجود ذهنی پرداخته خواهد شد.

فی الجمله، به باور ملاصدرا علم کمال نفس است و وجود ذهنی در سایه علم قرار دارد، شبیه اعیان ثابتۀ در علم خداوند متعال. با توجه به همین نکته است که وجود ذهنی را ضعیف‌تر از وجود خارجی معرفی می‌کند و اگر گاهی، در کلمات وی وجود ذهنی قوی‌تر معرفی شده، نظرش به علم است که علم برتر از موجودات مادی خارجی است. البته تفصیل این بحث در بند «ج» همین مقاله گفته آید.

در بخشی دیگر از سخنان وی در تمایز وجود ذهنی و علم چنین آمده است: العلم لیس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لأمر... بل العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد^۲. یعنی علم بشر به جهان پیرامون خود، همان صورت‌های ذهنی نیست... بلکه علم نحوه وجود مجرد است که بدان اشیاء معلوم می‌شوند. باز در بخشی دیگر چنین گوید: لیس توسط تلك الصورة فی ادارک الاشياء كتوسیط الآلات الصناعیة بل مثالها مثال النور المحسوس فی ادارک المبصرات حیث یبصر النور اولاً و بتوسطه غیره^۳. یعنی صور ذهنی در نشانگری اشیاء خارجی همانند ابزار مادی نیستند بلکه علم و وجود ذهنی بسان نور محسوس و اشیاء باشد؛ بدان سان که نخست خود نور مشاهده می‌شود، آن گاه به واسطه آن، اشیاء دیده می‌شوند؛ علم و وجود ذهنی نیز چنین است که اولاً خود علم معلوم بشر است آن گاه در سایه آن صورت‌های ذهنی معلوم می‌گردند و به دنبال آن اشیاء خارجی مکشوف می‌شوند. ملاصدرا، در بسیاری از موارد، علم و وجود ذهنی را به نور خورشید مانند کرد که در این مقاله بدانها اشارت خواهد رفت. مثلاً در جلد هفتم اسفار گوید: علم چون نور خورشید است که اولاً خودش مشاهده می‌شود سپس سبب دیده شدن اشیاء جهان می‌گردد. این نور از مبادی عالیۀ افاضه شده که بینایی بالقوه توسط آن به فعلیت می‌رسد. به یصیر البصر بصرأ بالفعل بعد ما کان بالقوة و به یصیر المبصرات بالفعل بعد ما کانت بالقوة^۴.

۱- اسفار، ج ۱، ص ۲۲۷ تا ۲۸۷.

۲- اسفار، ج ۳، ص ۲۹۴.

۳- همان، ص ۳۱۸.

۴- ۱: ۱، ص ۷، ۲۴۴.

باز هم در بخشی دیگر، این مطلب را چنین آورد: «انّ العلم و التعلّل ضرب من الوجود و الوجود متحد مع الماهیة و کذا العلم متحد مع المعلوم، له انواع کثیرة بعضها ضعیف و بعضها شریف کالحس و التعلّل فانّ العقل الواحد یکفی لادراکات لاتنهاهی^۱. یعنی علم از سنخ وجود است و بدان سان که وجود متحد با ماهیت است علم نیز متحد با صور ذهنی است و بدان سان که وجود را مراتب ضعیف و قوی هست، علم نیز چنین است در برخی مراتب چون حس، ضعیف و در برخی مراتب چون صور عقلانی، قوی و از وجود مجرد شریف بهره مند است که امور نامتناهی را با یک تعلّل ادراک تواند کرد.

مقصود وی از عبارات فوق آنست که هر چه درجه علم برتر باشد، انسان عالم، احاطه بیشتر به اشیاء جهان خواهد داشت. چه با علم احساسی و خیالی امور محدودی معلوم بشر است لیکن علم در مرحله تعلّل و عقل بسیط به امور نامتناهی احاطه دارد، تا آنجا که جهان وجود برای انسان کامل به نحو کثرت در وحدت مکشوف است. با توجه بدین نکته، وی بارها گفته است که گاه وجود واحد دارای ماهیات متعدده است بدان گونه که گاهی نیز ماهیت واحد دارای وجودات بی شمار است. بخشی از عبارات او چنین است: «قد نبهنا مراراً انّ للماهیة الواحدة قد یکون انحاء من الحصولات فی الهویة الوجودیة و قد یکون لکثیر من الماهیات المتخالفة وجود واحد^۲.

اما بخش دوم این بند یعنی بیان حقیقت علم از نظر دیگر فلاسفه - آخوند ملاصدرا در این باب نخست نظر ابن سینا را آورد و گفت: عبارات شیخ الرئیس در باب علم بسیار مضطرب است. وی گاهی علم را امری سلبی دانست و گاهی آن را صور ارتسامی در ذهن بشر به شمار آورد که بدین سخن در اشارات تصریح نموده است. و گاهی نیز علم را صرف اضافه معرفی کرد و گاهی گفت که علم کیفیتی ذات اضافه به امر خارجی است. انّ الشیخ یضرب کلامه تارة الی ان یجعل التعلّل امرأ سلبیاً و تارة یجعله عبارة عن الصورة المرتسمة فی الجوهر العاقل لماهیة المعقول، نصّ علی ذلك فی النمط الثالث من الاشارات، و تارة یجعله مجرد اضافه و تارة یجعله کیفیة ذات اضافه الی الامر الخارجی^۳.

۱ - همان، ص ۳۷۸.

۲ - همان، ص ۳۵۲.

۳ - صص ۲۸۴، ۲۸۵.

بعد از نقل سخن پورسینا، باور شیخ اشراق را در باب علم آورد و گفت: به باور شیخ اشراق، علم عبارت از ظهور است و ظهور از سنخ نور باشد که در فلسفه اشراق همان و جود مجرد است. لیکن این نور گاهی لفسه و گاهی لغیره می باشد. مورد نخست، علم شیئی به خود است و مورد دوم، علم، اضافه نوری میان عاقل و معقول است. اما شیخ اشراق، فذهب الی انّ العلم عبارة عن الظهور و الظهور نفس ذات النور لکن النور قد یکون لفسه و قد یکون نوراً لغیره. و حاصل مذهب هوانّ علم الشیء بذاته عنده عبارة عن کونه نوراً لنفسه و علم الشیء بغیره عبارة عن اضافة نوریة بین شیئین نوریین.^۱

ملاصدرا بعد از نقل سخنان شیخ اشراق گفت: سخنان او خالی از تناقض نیست لیکن می توان سخنان وی را به یک اصل ارجاع داد و گفت: به اعتقاد او، علم همان وجود مجرد است، این وجود مجرد اگر لفسه باشد همان علم شیئی به خود است و اگر وجود لغیره باشد، علم به غیر است چه در مرحله حس چه مرحله خیال و تعقل. سپس در جای جای اسفار به بیان باور فخر رازی در باب علم پرداخت و گفت: فخر رازی، علم را از مقوله اضافه می داند — به خلاف شیخ اشراق که علم را اضافه اشراقی دانست — و در این باب سخنان گونه گون به زبان می آورد.

برخی از سخنان فخر رازی به نقل از اسفار چنین است: قال، العلم و الشعور حالة اضافة و هی لا توجد الا عند وجود المضافین، یعنی علم و شعور، حالت اضافه بین عالم و معلوم خارجی باشد.

در بخشی دیگر گفت: قد اقمنا البرهان علی انّ التعقل حالة اضافة، یعنی بر این که علم از مقوله اضافه است، اقامه برهان نمودیم.

ملاصدرا بعد از نقل سخنان فخر رازی گفت: و العجب من هذا المسمی بالامام کیف زلت قدمه فی باب العلم یعنی از این مرد که خود را امام نامیده در شگفتم که چگونه در باب علم پایش لغزیده است.^۲

اما بخش سوم از بند «الف» مقاله یعنی ردّ اقوال دیگران در باب علم

اقوال پیشینیان اعم از فلاسفه و متکلمان در باب علم طبق گفته ملاصدرا، در این خلاصه شد که آنان باور داشتند که علم یا صور ذهنی است - همان وجود ذهنی که کیفیت نفسانی است و یا عبارت است از اضافه مقولی بین عالم و معلوم خارجی البته اقوال دیگری نیز در این باب هست که قابل اعتنا نیستند و یا ممکن است به این دو قول ارجاع شوند. البته سخن شیخ اشراق بسیار جای دقت باشد که قابل ارجاع به سخن ملاصدرا است که در آن باب نیاز به بحث نیست. صدرالمتألهین، بعد از نقل اقوال فوق، به نقد و ردّ آن نظریه ها پرداخت. وی نخست به نقد نظر بوعلی سینا همت گماشت و در ردّ اعتقاد وی در باب علم بارها در اسفار سخن راند که ذیلاً به برخی از آن موارد اشارت می‌رود.

در جلد اول اسفار در بحث وجود ذهنی، وقتی پاسخ ابن سینا را از اشکال اجتماع جوهر و عرض در ذهن نقل کرد، به ردّ و نقد سخن وی پرداخت. ابن سینا در رفع اشکال فوق گفته بود: صور ماهیات جوهری در ذهن با این که عرض هستند - چون همه صور ذهنی کیف نفسانی هستند - اشکالی پیش نمی‌آید. چون عرض ذهنی اعم از آن است که در خارج جوهر باشد یا عرض. یعنی ممکن است ماهیتی با وجود خارجی تحت مقوله جوهر باشد لیکن در ذهن تحت مفهوم عرض قرار بگیرد. چون مفهوم عرض نسبت به مقولات نه گانه عرضی، جنس نیست به خلاف مفهوم جوهر که نسبت به انواع جوهری، جنس است. بنابراین، منافات ندارد که ماهیات جوهر در ذهن تحت مفهوم عرض واقع شوند و در خارج از ذهن تحت مقوله جوهر قرار گیرند. چون در تعریف جوهر گفته شده: الجوهر ماهیه اذا وجد فی الخارج وجد لا فی الموضوع. یعنی جوهر آنست که در ظرف خارج نیاز به موضوع ندارد. بدیهی است که این تعریف منافات با این ندارد که ماهیت جوهر در ذهن دارای موضوع باشد. ابن سینا برای توضیح مطلب، این امر را به مقناطیس تشبیه می‌کند و می‌گوید: مقناطیس ماهیتی است که آهن ربا را جذب کند. لیکن اگر در میان کف دست انسان قرار گیرد، آهن را جذب نتواند کرد. این جذب نکردن در این حال، با مقناطیس بودن آن منافات ندارد، چون در تعریف مقناطیس گفته شده که مقناطیس چیزی است که در صورت تماس با آهن، آن را جذب کند. لیکن وقتی تماس با آهن نداشت و جذب آهن نیز در کار نبود، ماهیت مقناطیس تبدیل به چیز دیگر نشد.

حکیم شیراز، بعد از نقل سخنان بوعلی گفت: مشکل تنها این نیست که جوهر در ذهن - با اعتقاد به وجود ذهنی به شیوه این سینا - به عرض تبدیل می‌گردد، تا این پاسخ ابن سینا از اشکال فوق پذیرفته شود. بلکه مشکل این است که جوهر در ذهن به کیف نفسانی تبدیل می‌شود. چون به باور ابن سینا و پیروانش، صور ذهنی همان علم است و علم هم کیف نفسانی است. در این صورت، مقوله جوهر به مقوله کیف تبدیل گردیده است. و نتوان گفت که کیف نسبت به انواع تحت خود ذاتی نیست. پس لازمه وجود ذهنی طبق باور ابن سینا، اجتماع نقیضین است. چه طبق سخن وی ماهیات جوهری در ذهن، در عین حال که جوهر هستند، جوهر نیستند یعنی کیف نفسانی هستند. ملاصدرا، به تمثیل مغناطیس نیز اشکال می‌کند وی می‌گوید: این گونه تمثیل‌ها مغالطه از نوع درهم کردن حیثیات ماهیات است. چه مغناطیس که با وجود متشخص در کف آدمی است با همان وجود و تشخص به خارج از کف نیز راه دارد. به خلاف صور ذهنی که در ذهن به نحو کلی طبیعی و لابشرط مد نظر است که با وصف کلیت به خارج راه ندارد. بلکه در خارج به صورت جزئی و بشرط شیئی حصول می‌یابد. فان هذه مغالطة من باب تضييع الحیثیات و اهمال الاعتبارات و اخذ الکلی مکان الجزئی^۱.

صدرالمتألهین، در جلد سوم اسفار نیز همین نقد را بر سخن ابن سینا وارد ساخت و گفت: ثم انه علی تقدیر ان یجوز شیئ واحد جوهرأ بحسب الماهية و عرضاً بحسب الذهن لکن یبقی الاشکال حیثئذ فی انه لما وجب ان یکون العلم بکل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به مع ان العلم مطلقاً کیفیة نفسانیة عندهم. ففی العلم بالجواهر كما یلزم ان یکون شیئ واحد جوهرأ و عرضاً كذلك یلزم لصدق مقولة کیف علیه کون شیئ واحد جوهرأ و کیفاً. و هذا غیر مندفع بما ذکر الشیخ فی الشفاء^۲.

ملاصدرا، بعد از نقل سخنان فوق گفت: طبق نظر ابن سینا، علم به جهان پیرامون بشر، در حقیقت نفی می‌گردد. چون ماهیات خارج از ذهن یا جوهرند یا عرض. طبق سخن ایشان، وقتی در ذهن حلول کنند، همه تبدیل به کیف نفسانی شوند. پس هیچ ماهیتی

بعینه در ذهن موجود نخواهد شد و چون ذات ها تبدیل به ذاتی دیگر شدند ، خود حقایق خارجی را نتوانند بنمایند چه به اتفاق حکما : الذّاتی لایختلف و لا یتخلف . ملاصدرا ، بعد از نقد نظر ابن سینا ، به نقد سخن فخر رازی و امثال او می پردازد و در آثار خود بارها بدان می تازد . وی به طور کلی سه اشکال بر اضافه مقولی بودن علم وارد می سازد : یکی این که اگر علم اضافه مقولی بین عاقل و امور خارجی باشد ، علم به معدومات ناممکن شود . چون معدوم را حصول خارجی نیست تا علم اضافه بین عاقل و آن امر خارجی باشد . دو دیگر آن که اگر علم اضافه بین عالم و معلوم خارجی باشد لازمه اش آن خواهد بود که نفس آدمی به خود علم نداشته باشد ، چون دو چیز در کار نیست تا اضافه میان آن دو برقرار باشد . سه دیگر آن که علم به بارو همگان ، کمال و فضیلت هر موجود با کمال است ، چگونه ممکن است ضعیف ترین عرض و ناقص ترین موجودات باشد چون وجودات جوهری قوی تر از وجودات عرضی هستند و در میان نه مقوله عرضی ، اضافه ضعیف ترین اعراض است چه او را هیچ استقلالی نیست ؛ حتی در ذهن نیز استقلال ندارد چون رابط و پیوند بین دو چیز است و وجودش در عین و ذهن وابسته به آن دو چیز است . اینک بخشی از عبارات خود ملاصدرا در ردّ بر فخر رازی ذیلاً نقل می شود : انّ الشیء کیف یعلم ذاته ان کان العلم امرأ نسبياً فالنسبة انما تتحقق بین الشیئین فالواحد لاینصاف الی نفسه فلا یکون عالماً بذاته ... به کمال کلّ حیّ و فضیلة کلّ ذی فضل ، عنده من اضعف الاعراض و انقص الموجودات الّتی لا استقلال لها ^۱ .

اما بند « ب » مقاله یعنی انواع ادراکات بشری .

این بند از جستار نیز در سه بخش مورد بحث قرار می گیرد : ۱- چگونگی حصول صور ادراکی ۲- انواع صور ادراکی ۳- ماهیت صور ادراکی . ملاصدرا در ارتباط با بخش نخست یعنی چگونگی حصول صور ادراکی ، براین باور است که نفس آدمی که با حرکت جوهری حادث می شود ، در آغاز چونان لوح بی نقش عاری از هر نوع صورت ذهنی است . اندک اندک صور ذهنی یکی بعد از دیگری برای آدمی حاصل آید . طبق این سخن ، علم فطری بدین معنی که آدمی همراه علم و دانش زاده شود مردود است . چه اگر علم فطری کلی باشد به هیچ یک از موجودات متشخص و

جزئی در عرصه عین قابل انطباق نباشد و اگر جزئی باشد، نه قابل انطباق به کلیات و نه قابل انطباق به جزئیات خواهد بود. چون با کلیات که منافات دارد و با جزئیات نیز متباین باشد. بخشی از سخن حکیم شیراز در این باب چنین است: النفس فی اوائل الفطریات كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم، الا ان فی قوتها السلوک الی عالم الملكوت، یعنی نفس آدمی در آغاز موجودی از موجودات این عالم بود، جز آن که استعداد بر رفتن به عالم ملکوت دارا بود^۱.

شایان ذکر آن که این مطلب بلند مورد تأیید قرآن مجید است که فرمود: والله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئاً و جعل لکم السَّمع و الابصار و الافیة (نحل/۷۸).

صدرا، در چگونگی حصول صور ادراکی گفت: حصول صورت های ذهنی برای نفس آدمی چونان حصول مال و اولاد برای صاحبان خود نباشد بلکه همچون حصول صورت برای ماده باشد. بدان گونه که ماده به واسطه صورت از نقص به کمال آید، نفس بشری نیز با حصول صور نفسانی از حالت قوه و استعداد به کمال و فعلیت رسد.

نکته برجسته در فلسفه متعالی، آنست که صور ادراکی حلولی نیستند بلکه مخلوق و فعل نفس هستند. به دیگر بیان نسبت به نفس قیام صدوری دارند نه قیام حلولی. مواجهه با خارج مانند مقابل بودن چشم با دیدنیها و گوش فرا دادن به شنیدنیها و امثال آنها، فقط جنبه شرط و اعداد دارد تا خود نفس آن صور را ایجاد کند. بدیهی است که نفس را در آغاز، قدرت خلاقیت در کار نیست لیکن با تربیت عقل فعال؛ نفس آدمی اندک اندک از مرحله قوه و ضعف به فعلیت و قدرت رسد و توان خلاقیت در آن پدید آید. وقتی به مرحله کمال رسید، صور محسوسه و متخیله را خود ایجاد می کند لیکن صورت های عقلانی و کلیات، یا از طریق افاضه عقل فعال و یا با مشاهده مثل نوریّه- به باور افلاطون - برای نفس حاصل آید. بخشی از عبارات صدرا در این باب چنین است: ان الله تعالی خلق النفس الانسانیة بحیث یکون لها اقتدار علی ایجاد صور الأشياء المجردة و المادیة لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة... و يؤید ذلك ما قاله محیی الدین العربی فی کتاب الفصوص: بالوهم یخلق کل انسان فی قوه خیاله مالا وجود له الا فیه^۲.

و در بخشی دیگر گفت: «هذا فی المحسوس ظاهرية كانت او باطنية و اما حال النفس بالقياس الى الصور العقلية فهي بمجرد اضافة اشراقية تحصل لها الى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الأبداع بناء على قاعدة المثل الأفلاطونية»^۱.

باز هم در بخشی دیگر از اسفار گوید: «نفس آدمی در حرکت جوهری از جسم مطلق بودن راه می افتد و با حرکت جوهری صور معدنی، نباتی و حیوانی را پشت سر می گذارد تا به مرحله عقل مستفاد می رسد. صور محسوسه و متخیله که برای نفس بالقوه بودند به مرحله فعلیت رسند. بدیهی است که شیئی بنفسه از قوه به فعل نتواند آمد و گرنه لازم آید که شیئی واحد هم علت باشد هم معلول و هم بالقوه باشد هم بالفعل. بلکه عقل فعال که ذاتاً و دائماً بالفعل است، نفس آدمی را به مرحله کمال و فعلیت رساند. فان الشیئی بنفسه لا یمكن ان یرج من القوة الى الفعل و الا لکان الشیئی الواحد جاعلاً و مجعولاً لنفسه والقوة فعلاً و هذا محال».

آن گاه در ادامه سخن گوید: «نسبت عقل فعال به نفس آدمی همچون خورشید نسبت به قوه بینایی باشد. بدان سان که بینایی بالقوه به واسطه نور خورشید به فعلیت آید، نفس آدمی نیز به کمک عقل فعال به کمال و فعلیت رسد و قدرت خلاقه به دست آورد»^۲.

اما بخشی دوم از بند «ب» مقاله یعنی انواع صور ادراکی

گرچه نحوه وجودی و چگونگی حصول ادراکات از نظر ملاصدرا با نظر پیشینیان، تفاوت جوهری دارد لیکن انواع ادراکات را همانند دیگران به سه قسم زیر تقسیم می کند: ۱- محسوسات، ادراک محسوسات با سه شرط برای نفس آدمی میسر است (الف) - مواجهه آلت ادراک با موجودی مادی، حضور الماده عند آلة الادراک؛ (ب) - احاطه بر شیئی مورد ادراک؛ (ج) - محدود و جزئی بودن شیئی مورد ادراک. ۲- متخیلات یا صور خیالی، تخیل برتر از احساس است. بدین جهت شرط اول ادراک یعنی مواجهه با ماده، در آن لازم نیست لیکن دو شرط بعدی یعنی احاطه بر مورد ادراک و جزئی بودن شیئی مدرک در این جا نیز شرط است. صدرا، همراه با بیان ادراکات خیالی، گاهی از ادراکات وهمی نیز

^۱ - همان، صص ۲۸۷، ۲۸۸.

^۲ - اسفا، ج ۳، ص ۴۲۲.

سخن به میان آورده و گاهی نیز ادراکات خیالی را اعم از وهم و خیال به شمار آورده است. به هر حال، ادراکات وهمی، ادراک معانی جزئی است مانند حبّ و بغض، نسبت به کسی یا چیزی که مقابل خارجی برای این نوع ادراکات در کار نیست. فی الجمله، در ادراکات وهمی دو شرط اول ادراکات حسی لازم نیست لیکن شرط سوم لازم است چه ادراک معانی جزئی محدود است.

۳- معقولات، ادراکات عقلی دلیل بر کمال نفس مدرک است و این نوع ادراکات از شئون والایی برخوردارند. بدین جهت هیچ یک از شروط سه گانه ادراکات حسی، در این گونه ادراکات لازم نیست، یعنی نه مواجهه با امور مادی لازم است و نه محدودیتی در شمول و اطلاق بر مصادیق دارند. صدرالمآلهین بر این باور است که میان تشخص عقلی و اشتراک بین مصادیق نامتناهی منافاتی در کار نیست. مثلاً وقتی ماهیتی از ماهیات عالم مانند گاو، گوسفند، درخت و... در ذهن آدمی حاصل شود و در عقل از وجود عقلانی و تشخص بهره مند گردد، چون سعه وجودی دارد، از شمول و اطلاق به افراد و مصادیق نامتناهی خارجی ایابی ندارد.^۱

اما بخش سوم از بند «ب» مقاله یعنی بیان حقیقت صور ادراکی

حکیم شیراز معتقد است که همه اقسام صور ادراکی، اعم از محسوسات تا معقولات، مجرد از ماده هستند. شایان ذکر است که تا زمان ملاصدرا همه فیلسوفان و متکلمان و پیروان شان چونان ابن سینا و فخررازی و دیگران بر آن بودند که صور محسوسه و خیالیه مادی هستند. در این جستار به بحث تفصیلی در این باب نتوان پرداخت. فقط به بخشی از سخن فخررازی اشاره می کنیم.

فخر رازی در این باب گفت: وقتی مربعی را در ذهن خود ترسیم کنیم، مسلم مادی است چون در جهات مختلف دارای امتداد است. هر یک از ضلعهای این مربع باید از یکدیگر متمایز باشد و گرنه مربع، مربع نخواهد بود؛ و این امر وقتی ممکن است که شکل و وضع مخصوصی در کار باشد و وقتی این شکل در نفس حلول کرد، نفس از دو حال خارج نیست. یا متشکل به شکل مربع می گردد که در این صورت نفس مادی خواهد بود و یا نفس متشکل به شکل مربع نشود که در این فرض، مربعی در نفس نخواهیم داشت.

فخررازی در ادامه سخن گفت: «هذا اشکال قویّ جداً لم یظهرلی عنه بعدُ جواب . یعنی این اشکال بسیار قوی است که تا حال جوابش برابم روشن نشد. ملاصدرا بعد از نقل سخن وی گفت: «به نظر ما مشکلی در کار نیست چون صور خیالی اصولاً حلول در نفس ندارند بلکه مخلوق و مجعول نفس هستند و در عین حال مجرد از ماده می باشند»^۱.

صدرالمؤمنین وقتی خواست با برهان تجرد صور احساسی و خیالی و قوای حسی و خیالی را اثبات کند گفت: «هذا و ان کان مخالفاً لما علیه جمهور الحكماء حتی الشیخ لکن المتبع هو البرهان و الحق لا یعرف الا بالبرهان لا بالرجال . یعنی شیوه ما در این باب گرچه برخلاف فلاسفه بزرگ حتی ابن سیناست لیکن باید تابع برهان شد و حقیقت با برهان شناخته آید نه با مردان نام دار .

در ادامه سخن گفت: «آثار پیشینیان را کاویدم لیکن چیزی که بر این مطلب بلند اشارتی داشته باشد نیافتم . لم آر فی زُبُر الفلاسفة ما یدل علی تحقیق هذا المطلب و القول بتجرّد الخیال و الفرق بین تجرّد ها عن هذا العالم و بین تجرّد العقول عنها و عن هذا العالم من جملة ما أتانی الله اشکره کثیراً»^۲.

فی الجملة ، در آثار صدرا دهها برهان بر غیر مادی بودن صور ادراکی اقامه گردیده که نتیجه بسیاری از آنها هم تجرد صور ادراکی است هم تجرد قوای احساسی و خیالی نفس. اینک با مراعات حال و مقام اختصار ، ذیلاً به برخی از آنها اشارت می رود :

(الف) - صور ادراکی نا متناهی بدون تراحم و تمناع در ذهن اجتماع دارند . هر یک از حواس مثل بینایی ، بویایی ، چشایی و ... توان ادراک صور نامتناهی دارد . تمام آن صورت های گونه گون را حس درونی بنام حس مشترک یک جا ادراک می کند . بدیهی است که نه این صورت ها مادی هستند نه محل ادراک آنها یعنی ذهن در مراتب گونه گون خود چه صور مادی از اجتماع با غیر خود در محل واحد ممانعت دارند . مثلاً ممکن نیست که شیئی واحد هم دایره باشد هم مثلث و ... همچنین شیئی واحد ممکن نیست هم سیاه باشد هم سفید . مگر آنکه صورتی زایل شود و صورتی نو پدید آید .

۱ - همان ، ص ۴۸۰ .

۲ - همان ، ص ۴۷۸ ، ۴۷۹ .

ب) — عدم انطباق بزرگ بر کوچک. توضیح مطلب این که صورت های بسیار بزرگ در ذهن آدمی ترسیم می شود. مثلاً آدمی، کوه های بسیار بزرگ و صحرا های طولانی و حتی آسمان ها را در ذهن ترسیم می کند و آنها را با همان بزرگی شهود می نماید. با توجه به همین نکته بایزید گفت: عرش و آنچه تحت عرش است در گوشه قلبم جای گیرد. تا آنجا که ممکن است انسان مرتباً در ذهن ترسیم کند که محیط بر فلک اعظم باشد. بدیهی است که طبق قاعده عدم انطباق بزرگ بر کوچک، مادی بودن این صورت ها ممکن نیست. طبعاً محل آن صور نیز مادی نتواند بود. چه ممکن نیست کوهی در ارزی و یا اقیانوسی در حوضی جای گیرد^۱.

ج) — در ذهن بشر، چه در مرحله تعقل چه در مرحله تخیل، موجودات ضعیف و بالقوه همراه کیفیت قوی و بالفعل، در کنار هم موجود هستند. مثلاً تخم مرغ که بالقوه جوجه است، هر دو حالت با کیفیت ضعف و کمال در ذهن آدمی در کنار هم حضور دارند. در حالی که در شکل مادی ممکن نیست با حصول فعلیت مرحله قوه و ضعف نیز موجود باشد وقتی تخم مرغی تبدیل به جوجه شد، دیگر از آن تخم مرغ اثری نیست.

د) — موجودات مادی به جهت داشتن بعد، ممکن است متصف به صفات متضاد بشوند. مثلاً ممکن است دست آدمی در آتش سوزد لیکن پایش داخل یخ، یخ زند که شیئی واحد متصف به سوختن و یخ زدن شد. لیکن در ذهن چنین نیست. مثلاً ممکن نیست که آدمی هم زید را بشناسد هم نشناسد و یا نسبت به وی هم دوست باشد هم دشمن. همچنین موجودات مادی به خاطر داشتن جهت و مکان، در دست رس همه هستند. مثلاً می توان بدانها اشاره کرد یا عکس برداری نمود. به خلاف صور ذهنی که عاری از مکان و جهت هستند و بدین سبب، برای دیگران قابل رؤیت نیستند و تنها صاحب آنها از آنها خبر دارد. به بیان دیگر، هیچ کس از دل دیگری خبر ندارد^۲.

ه) — صورت های ذهنی چون قابل انقسام نیستند پس مادی نیستند. مثلاً اگر صورت ذهنی یک تکه چوب یک متری را در ذهن به دو نیم تقسیم کنیم، آن چوب یک متری تقسیم نشده بلکه دو نیم متری نیز تصور کرده ایم. چون آن چوب یک متری. هم پیش از تقسیم هم بعد از تقسیم هم همزمان با تقسیم حضور دارد. در حالی که اگر آن چوب

۱- همان، صص ۳۰۱، ۴۷۹.

۲- همان، صص ۴۱۴، ۳۰۴.

یک متری مادی می بود، فقط پیش از تقسیم حضور داشت. از این برهان نتیجه می گیریم که خود ذهن نیز مادی نیست چه اگر ذهن مادی می بود، صورت ذهنی نیز به تبع آن قسمت پذیر می شد. مثل رنگ ها، با آن که بالذات قابل قسمت نیستند لیکن چون حال در جسمند به تبع اجسام قابل قسمت هستند.

ز) - برهان دیگر در مجرد صور ذهنی آنکه، اگر صورت های جسمانی معدوم شوند باز گرداندن شان ناممکن باشد. مثلاً اگر قطعه چوبی سوخت و نابود شد، نتوان بازش گرداند. به خلاف صور ذهنی که بعد از نسیان، بعینه بازگردانده می شوند. مثلاً اگر قطعه شعری فراموش شود با اندک تأملی بعینه بازمی گردد.

همچنین، اجتماع دو شیئی متناقض یا متضاد در عالم جسمانی ناممکن است. مثلاً ممکن نیست شیئی واحد هم باشد هم نباشد یا شیئی واحد هم سیاه باشد هم سفید. لیکن دو شیئی متناقض یا متضاد در ذهن در کنار هم قرار دارند. وقتی می گوئیم: هستی نقیض نیستی یا سیاهی ضد سفیدی است، هر دو طرف قضیه در ذهن واحد حضور دارند. با توجه به این که ذهن طبق براهین گذشته، غیر مادی است، نتوان گفت هر یک از دو طرف این گونه قضایا در طرفی و بخشی از ذهن قرار دارد. چون شیئی مجرد را بعدی در کار نیست. همچنین در عالم جسمانی نتوان گفت: شیئی واحد هم آتش است هم لا آتش؛ لیکن در ذهن شیئی واحد هم آتش است هم لا آتش. چه با حمل اولی ذاتی آتش، آتش است لیکن با حمل شایع صناعی آتش در ذهن آتش نیست.^۱

صدرالدین شیرازی، بعد از بیان ماهیت و مراتب ادراکات بشری گفت: صورت های ادراکی بشر به دلیل غیر مادی بودن شان از وجودی برتر بهره مند هستند. چه موجودات مادی، مرکب از ماده و صورت، قوه و فعل و زوال و دثور باشند. صور جسمانی در حقیقت، قالب و اصنام برای صور علمی هستند. مثلاً حیوان خارجی همراه گوشت و استخوان، اصنام و قالب برای حیوان ذهنی است. والسّر فی ذلک ان ذلک النحو من الوجود، وجود اعلی و اشرف. فان هذه الصور المادیة اصنام و قوالب لتلك الصور المجردة. فان الحيوان اللحمی المركب من الاضداد و الصور الدائرة مثال و ظلّ لذالك الحيوان النفسانی البسیط^۲

۱ - همان، صص ۳۰۳، ۳۰۴، ۴۸۳.

۲ - همان، ص ۳۰۴.

نکته بسیار برجسته در فلسفه متعالی صدرایی آنست که وی در مباحث علم، بعد از بیان سخنان فوق به زبان راند و گفت: علم بشر تنها به ظواهر ماهیات و موجودات عالم نیست بلکه به جهت کمالاتی که از عالم عقول به نفس آدمی افزوده می شود، انسان به باطن و حقایق اشیاء خارجی آگاهی یابد. بخشی از سخن وی در این باب چنین است:

توحید العقل للكثیر بصیر و رته عالماً عقلياً متحداً بكل حقيقة مصداقاً لكل معنى معقول ... فان الحسن لا ينال الا ظواهر الأشياء و قوالب الماهيات دون حقائقها و بواطنها^۱.

اگر سخن ملاصدرا را در باب علم با نظر بزرگترین فیلسوف مغرب زمین یعنی کانت آلمانی مقایسه کنیم، خواهیم دید که سخن صدرا تا چه پایه بلند است. کانت در بخش اول منطق برترین گفت: «من با این که سوفسطایی یا اصالت تصویری نیستم، می گویم که عقل و فهم ما فقط عوارضی از موجودات عالم را ادراک می کند (Phenomenes) و تنها امور طبیعی را می تواند دریابد. یعنی آنچه به تجربه آید و اگر مبانی تجربی را از ما بگیرند، دیگر برای تعقل موضوعی در دست نخواهیم داشت. لیکن همین عوارض که محسوسات تجربیات هستند، دلالت دارند بر این که ذاتی هست که این عوارض ظهورات آنهایند (Noumenes = ذوات)، زیرا هر ظهوری را ظهور کننده لازم است پس حق آنست که علم بشر تجربه ای است که عقل آن را می پروراند^۲».

البته در این مقاله کوتاه نتوان دیدگاه های دو فیلسوف شرق و غرب را مقایسه کرد. فقط از باب للعافل بالاشارة، در این جا اشارتی رفت. در همین عبارت کوتاه کانت، می بینیم که وی اولاً علم را منحصر به ظواهر اشیاء دانسته دو دیگر آن که تنها راه حصول علم بشر را انتزاع و حلول پنداشته است.

اما بند «ج» مقاله یعنی اتحاد عاقل به معقول

این بند از مقاله، یکی از مباحث بسیار پیچیده و مهم فلسفه از دیر زمان تا کنون بوده و هست. ما با بضاعت اندک علمی خود، از باب مشت نمونه خروار؛ این بحث را در چهار بخش پی می گیریم: ۱- بیان مقصود از اتحاد عاقل به معقول؛ ۲- اثبات اتحاد عاقل به

معقول؛ ۳- بیان اشکالات پیشینیان و پاسخ آنها؛ ۴- نقل دیدگاه برخی از بزرگان معاصر در باب اتحاد عاقل و معقول.

اما بخش اول یعنی بیان مقصود - به طور مختصر توان گفت که مقصود از عاقل نفس و ذهن آدمی است و مقصود از معقول به معنی عام همان صورت های ادراکی در ذهن بشر است.

آخوند ملاصدرا در جلد سوم اسفار، در آغاز بحث اتحاد عاقل به معقول گفت: مشکل عاقل و معقول تاکنون برای هیچ یک از علمای اسلام حل نشده و حقیقت آن برای هیچ کس روشن نگردیده است. چه در علم به ماهیات جوهری، لازم آید که شیئی واحد هم جوهر باشد هم عرض. ما در این باب. کتب همه فلاسفه به خصوص آثار ابن سینا و شاگردانش از بهمنیار تا خواجه نصیر طوسی را دیدیم همچنین آثار شیخ اشراق را مطالعه کردیم لیکن چیز قابل توجهی برای حل این مشکل نیافتیم.

ان مسألة كون النفس عاقلة لصور الاشياء المعقولة من اغمض المسائل الحكمية لم ينقح لأحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا. نحن تأملنا في اشكال كون العلم بالجواهر، جوهرأ و عرضاً و لم نر في كتب القوم سيما كتب ابن سینا كالشفاء و النجاة و الاشارات ... ما يشفي العليل و يروى الغليل؛ بل كل من في طبقة كتلميذه بهمنيار و شيخ اتباع الرواقيين و المحقق الطوسي.

بعد از عبارات فوق گفت: فتوجهنا الى مسبب الاسباب و تضرعنا في فتح هذا الباب فافاض علينا في ساعة تسويدى هذا الفصل من خزائن علمه، علماً جديداً و فتح على قلوبنا فتحاً مبيناً. یعنی جهت فهم حقیقت علم و حل مشکل عاقل و معقول به مناجات پرداختیم و گریه و زاری سردادیم تا خداوند از خزانه علم خود، دری به روی دلم گشود تا این مشکل را حل کردم.

بعد سخنانش را چنین ادامه داد: فنقول امثالاً لقوله تعالى، و اما بنعمة ربك فحدث. یعنی جهت امتثال امر الهی که فرمود نعمت خدا داده را به دیگران برسان، برای آیندگان این مبحث را می نگارم.^۱

حکیم شیراز، در بحث اتحاد عاقل و معقول، نخست حقیقت و ماهیت آن را مورد بحث قرار می‌دهد تا تصور آن برای خواننده ممکن شود آن گاه جهت تصدیق آن به استدلال می‌پردازد. وی در این باب گوید: نفس آدمی را دو قوه است. یکی عقل عملی دو دیگر عقل نظری که مورد بحث ماست. عقل نظری را چهار مرتبه باشد. یکی عقل هیولانی که صرف استعداد است و از جمیع ادراکات خالی است چون لوح بی نقش. دو دیگر عقل بالملکه که نفس آدمی در این مرحله توان ادراک بدیهیات اولیه را دارد. مثلاً درک می‌کند که یک نصف دو و یا هر کلی بزرگتر از جزء خود است. سه دیگر عقل بالفعل که نفس انسان در این مرتبه توان ادراک مسایل نظری دارد. لیکن آن مسایل پیوسته برای او حضور ندارند.

چهارم عقل مستفاد است که همه نظریات برای انسان، نه تنها ممکن الحصول بلکه پیوسته در پیشگاه او حضور دارند^۱. وی، بعد از بیان مراحل نظری، با استناد به سخن فارابی گوید: هر یک از مراتب عقل نظری نسبت به مرحله فرودین خود چون صورت نسبت به ماده باشد. مثلاً بالملکه چونان صورت و عقل هیولانی همچون ماده برای آنست. هکذا عقل بالفعل و عقل مستفاد نسبت به مرتبه فرودین خود.

توضیح بیشتر در بیان مطلب فوق آن که: نفس آدمی با حرکت جوهری، از جسم مطلق آغاز می‌شود و صورت‌های جمادی، نباتی و حیوانی را پشت سرگذارد سپس به مرحله عقل هیولانی و به دنبال آن به مرحله عقل بالملکه و بالفعل و مستفاد نایل گردد^۲.

آن گاه به دنبال مباحث فوق گوید: و معنی قولنا أنّها عاقلة لیس هو شیئاً غیر انّ المعقولات صارت صوراً لها علی أنّها صارت هی بعینها تلك الصور. فاذن معنی أنّها عاقلة و عقل و معقول بالفعل، واحد. یعنی این که می‌گوییم آدمی ادراک کننده صورت‌های ذهنی است، معنایش آنست که خود نفس، همان صورت هاست.

بنابراین، وقتی گوییم نفس ادراک کننده صورت‌های ذهنی است مساوی آنست که بگوییم نفس خود همان صورت هاست^۳. صدرالمآلهین، در بیان حقیقت اتحاد عاقل و معقول — حقیقت علم — یک تمثیل را بارها در آثار خود به خصوص در اسفار، بارها تکرار

۱- همان، ص ۴۱۹.

۲- همان، صص ۴۲۶، ۴۶۳.

۳- همان، صص ۴۷۴، ۴۷۷.

کرد. وی علم را بنور خورشید و صور ادراکی و ماهیات ذهنی اشیاء را به اشیاء مرئی در نور خورشید مانند کرده است. در آخر جلد سوم اسفار در این باب چنین گفت:

نسبة العقل الفعّال الی العقل الذی بالقوة کنسبة الشّمس الی العین الّتی هی مبصرة بالقوة عند الظلمة . فکما انّ الشّمس تعطی البصر ضوءاً و تعطی الألوان ضوءاً فیصیر البصر بهذا الضوء مبصراً بالفعل و یصیرالألوان بذلك الضوء مبصرةً بالفعل و ذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس ، كذلك هذا العقل الذی هو بالفعل دائماً و من نوع العقل المستفاد الّذی صور الموجودات فیهِ ابدأً ، یفید العقل الهیولانی وجوداً ما. منزلةُ ذلك الوجود من العقل الهیولانی منزلةُ الضوء من البصر؛ و کما انّ البصر بالضوء نفسه یبصر الضوء الذی هو سبب ابصاره و یبصر الشّمس الّتی هی سبب الضوء و یبصر الأشیاء الّتی هی کانت بالقوة مبصرة ؛ كذلك العقل الهیولانی فأنه بذلك الوجودالعقلی یعقل نفس ذلك الوجود و به یعقل العقل الفعّال الذی هو سبب فیضان ذلك النور العقلی فی العقل الهیولانی و به یصیر الماهیات الّتی کانت معقولة بالقوة ، معقولة بالفعل . و قد علمت من طریقتنا انّ الحس عین المحسوسات . فالبصر منّا یدرک المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات و كذلك العقل العقل بالفعل منّا یدرک المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات . انّ المبصرات عندنا ، لیست هذه الألوان و الأشکال القائمة بالموادّ الخارجیّة بل الحاضر بالذات عند الحس البصری ، هو صورة مماثلة لهذه المسّمات بالمبصرات عند الناس ^۱ .

یعنی عقل فعّال نسبت به عقل هیولانی چونان خورشید نسبت به اشیای مادی جهان است . بدان سان که اشیاء در تاریکی بالقوه مرئی هستند ، ماهیات اشیاء نیز به واسطه نفس در ذهن ، بالقوه مکشوف بشر باشند . و بدان گونه که خورشید هم سبب دیدن چشم و دیده شدن رنگها می شود که به واسطه نور خورشید ، بینایی بالقوه به بینایی بالفعل می رسد و اشیاء مرئی بالقوه نیز ، مرئی بالفعل می شوند ؛ عقل فعّال نیز نسبت به نفس بشر و علم و آگاهی او به ماهیات اشیاء چنین است . بدیهی است که نور خورشید در مثال فوق ، نوعی وجود محسوس است که از منبع نور ساطع می شود ، علم نیز نوعی وجود مجرد از ماده

است که از عقل فعال به نفوس بشری، از مرتبه عقل هیولانی تا عقل مستفاد، فیضان می یابد. و همان گونه که در مثال بالا، بینایی آدمی، نخست خود نور را مشاهده می کند و به واسطه آن خود خورشید و سپس اشیای جهان را می بیند؛ نفس آدمی نیز چنین است که نخست وجود خود علم را ادراک می کند و به واسطه آن عقل فعال را که منشأ اشراق علم به نفس است، مشاهده می کند آن گاه به واسطه علم، ماهیات اشیای جهان برای نفس بشری در ذهن مکشوف می گردد. پس خود علم، معلوم بی واسطه نفس آدمی باشد و آن گاه ماهیات اشیاء در ذن به واسطه علم و در سایه علم، مکشوف می شوند. پس صورت های ذهنی معلوم بالعرض نفس آدمی هستند.

بدان سان که بارها متذکر شده ایم، طبق شیوه ما در فلسفه متعالی، حس عین محسوسات است. مثلاً قوه بینایی ما نخست مرئی بالذات و علم را در مرحله حس می بیند و به دنبال آن محسوسات بالعرض را مشاهده می کند، همچنین عقل ما، اولاً معقول بالذات و علم را در مرحله عقل ادراک می کند آن گاه به واسطه معقول بالذات و علم، صور عقلانی را مشاهده می کند و سپس از طریق معقولات بالعرض به اشیای جهان آگاه می گردد.

ضمناً باید دانست، که به باور ما، اشیای دیدنی این رنگ ها و شکل های اجسام خارجی نباشند بلکه نخست صور و ماهیات آنها در پیشگاه ذهن حضور دارند و به واسطه آن صورت ها، اشیاء خارجی مورد رؤیت قرار می گیرند، درست به خلاف باور عموم مردم. ملاصدرا، در بیان حقیقت علم و اتحاد عالم و معلوم، بارها تمثیل نور خورشید را در جای جای اسفار و سایر آثار خویش آورد. مثلاً در جلد هفتم اسفار گفت: علم، چونان نور خورشید باشد که نخست، خودش دیده می شود سپس سبب دیده شدن اشیاء جهان گردد. عالم و معلوم بالذات خود علم باشد و ماهیات اشیاء در ذهن، معلوم بالعرض هستند. شایان ذکر است که در فلسفه متعالی، نفس آدمی با علم متحد می شود یعنی نفس تکامل یابد و خودش علم بالفعل گردد. آن گاه به جهان جسمانی و ماهیات اشیاء احاطه یابد و حقایق اشیاء پیش او مکشوف شود. بخشی از عبارت وی چنین است: و بالنور یصیر البصر، بصرًا بالفعل و قوه البصر تتحد بالنور الذی هو البصر و الباصر و المبصر بالفعل و به یكون سائر الأمور مبصرة بالفعل.

سپس در ادامه سخن گوید: علم بشر نسبت به ماهیات موجودات جهان چونان اعیان ثابتی در علم الهی است. بدانسان، که علم حق تعالی، عن ذات است و ماهیات متحولات،

جهان در سایه علم خداوندی مکشوف و معلوم حق هستند، علم آدمی نیز چنین است که علم، عین ذات و روح اوست و ماهیات اشیاء خارجی در سایه علم برای انسان مکشوف می‌باشد. بخشی از عبارت وی چنین است: «وَ زانها و زان الماهیات الّتی تصیر معقولة بهذا العقل الّذی اتحدت به لا بانفسها. کما انّ الاعیان الثابتة تصیر موجودة لا بانفسها بل بالوجود الّذین یتحد بها»^۱.

در این باب، احادیث بسیار است و سخن عارفان نام دار نیز ناظر به همین طریق است که ملاصدرا بدان رسیده است. مثلاً، حدیث «خلق الله آدم علی صورته»^۲ «دلالت بر این مطلب دارد. چون طبق این حدیث، انسان خداگونه آفریده شده. پس علم و آگاهی آدمی نیز خداگونه خواهد بود. مولانا در مثنوی گفت:

قطره دانش که بخشیدیدی زبیش	متصل گردان به دانشهای خویش
قطره ای علم است اندر جان من	وارهانش از هوا وز خاک تن
پیش از آن کاین خاکها خسفش کند	پیش از آن کاین باداها نفسش کند ^۳

اما بخشی دوم از بند «ج» مقاله یعنی اثبات اتحاد عاقل به معقول

از تمثیل های ملاصدرا بدین نتیجه رسیدیم که هنگام پدید آمدن ادراکات، شش چیز در انسان حاصل است که یک محقق نباید آنها را با یکدیگر اشتباه کند. یکی وجود نفس ناطقه دو دیگر ماهیت نفس، سوم وجود علم و چهارم ماهیت علم، پنجم وجود صور ادراکی و ششم ماهیت صور ادراکی. البته بحث کامل در این باب در بحث وجود ذهنی است و ما در این جا به اندازه حاجت بدان اشارت می کنیم. طبق مدّعی صدرالمتألهین، در بحث اتحاد عاقل به معقول فقط این وجودها متحد بلکه وحدت دارند نه ماهیت ها. اگر کسی تحقیق کامل در این باب انجام دهد خواهد دید که بسیاری از اشکالات ناظر به خلط این شش امر با یکدیگر است.

به قول حکیم شیراز، نفس آدمی با حرکت جوهری از مرحله عقل هیولانی تا مرحله عقل بالفعل و حتی عقل مستفاد، ترقی می یابد. در این سیر صعودی، صور ادراکی در مراحل

۱ - اسفار، ج ۷، ص ۲۶۴.

۲ - مبانی عرفان و تصوف، دکتر بیات، بخش ولایت تکوینی.

۳ - مثنوی، دفتر اول ب ۱۸۹۲.

گونه‌گون برای نفس پدید آید که پیدایش این صورت‌ها دلیل بر تکامل و تعالی نفس باشد. که از مرحله ضعف و استعداد به مرحله کمال و فعلیت رسد. در مرحله کمال، عاقل و عالم گردد. علم همراه نفس بلکه عالم و عاقل همان نفس متکامل باشد. بنابراین، وجود نفس و وجود علم یک حقیقت است گرچه نفس جوهر و علم کیف نفسانی و عرض باشد. پس وجود نفس و وجود علم یک حقیقت است لیکن وجود صورت‌های ادراکی وجود ظلّی علم است.

بدیهی است که ماهیت نفس با ماهیات صور ادراکی که از آن‌ها تعبیر به وجود ذهنی شده، متحد نمی‌شود. پس ماهیات نامتناهی اشیاء جهان، در ذهن آدمی با یک وجود موجود هستند. این همان حصول کثرت در وحدت است. با توجه به همین نکته ملاصدرا از اشکالات وجود ذهنی پاسخ داد و در بحث وجود ذهنی گفت: هر ماهیتی در ذهن با حمل اولی ذاتی همان ماهیت خارج از ذهن است. چون در حمل اولی ذاتی، نظر به مفهوم است نه مصداق که موضوع و محمول اتحاد مفهومی دارند. پس هر ماهیتی خودش خودش هست. گرچه با حمل شایع صناعی، کمال نفس و مصداق علم است و متحد با نفس می‌باشد.^۱

پس صور ذهنی با حمل اولی ذاتی وجود ذهنی نامیده می‌شوند ولی با حمل شایع صناعی علم آدمی هستند. و وجود ذهنی در سایه علم است. با توجه بدین نکته، یعنی این که علم غیر از وجود ذهنی است، صدرالدین شیرازی گاهی گوید: وجود ذهنی ضعیف‌ترین وجود برای یک ماهیت است. در بخش وجود ذهنی اسفار گفت: برای یک ماهیت، مراتبی از وجود هست. مثلاً ماهیت جوهر، گاه با وجود عقل فعال و نفس و گاهی دیگر با وجودات جسمانی موجود می‌شود. که وجود عقل اشرف و اعلی و وجود جسم ضعیف و همراه زوال و دثور است ممکن است وجودی ضعیف‌تر از وجود مادی نیز برای آن ماهیت در کار باشد مانند وجود ذهنی برای ماهیات جوهری که از وجود ظلّی برخوردارند؛ بخشی از عبارت وی چنین است: و هذا الوجود للشیء الذی لا یترتب علیه الآثار و هو الصّادر عن النفس، یسمی بالوجود الذهنی و الظلّی^۲. خلاصه آن که طبق نظر صدرا، در باب اتحاد عاقل به معقول؛ نفس آدمی به مرحله والا رسد و بدان گونه که عقل فعال با

این که بسیط و واحد است، به همهٔ اشیاء جهان جسمانی علم و احاطه دارد و بوحدته الحقیقی، مصداق معانی کثیر و نامتناهی است، نفس آدمی نیز با این که بسیط و واحد است، مصداق ماهیات کثیر جهان خارج شود و بدانها علم و احاطهٔ وجودی پیدا کند. حکیم شیراز، با توجه بدین نکته یعنی این که علم با نفس متحد است و صور ادراکی با حمل شایع و متعارف همان علم است، وجود ذهنی را برتر از وجود مادی و ماهیات خارجی دانست. که قبلاً بدان اشارت رفت.

وی در بحث اتحاد عاقل به معقول نیز بدین مطلب تصریح کرد و گفت: النفس اذا قویت صارت مصداقاً لمعانٍ کثیرة کل منها اذا وجدت فی الخارج کانت صورةً لنوع ناقص جسمانی کالشجر و الفرس و ... و اذا وجدت فی عالم العقل کانت متحدةً بجوهر عقلی علی وجه اعلی و اشرف من اتحاده بالصور الجسمانیة الدنیة. لان الوجود العقلی وجود عالی شریف قد یوجد منه جمیع المعقولات بوجود واحد^۱. یعنی وقتی نفس آدمی متکامل شود مصداق ماهیات نامتناهی گردد. هر یک از آن ماهیات وقتی در خارج از ذهن باشند با وجود ناقص و ضعیف مادی موجود شوند لیکن وقتی در ذهن پدید آیند با وجود عقلانی متحد باشند. گرچه این ماهیات عین ماهیت نفس نیستند لیکن متحد با وجودی والا و اشرف هستند که برتر از وجودات مادی است. چه علم که وجود مجرد از ماده است فراگیر وجودات مادی و برتر از آنهاست.

شایان ذکر است که مولانا در مثنوی بارها بدین نکته توجه دارد که حقیقت آدمی همان نفس اوست که متحد با علم اوست. یعنی حقیقت انسان همان علم اوست. در این باب گفت:

ای برادر تو همین اندیشه‌ای ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی و ربود خاری تو هیمة گلخنی^۲

اما برهان ملاصدرا در اثبات اتحاد عاقل به معقول - با توجه به دیدگاه ملاصدرا در مورد ویژگیهای موجودات مجرد، اتحاد عاقل به معقول از دو راه قابل اثبات است: الف) با استفاده از مجرد بودن صورت‌های ادراکی، برهان به قرار زیر اقامه می‌شود:

^۱ - اسفار، ج ۳، ص ۳۳۲.

^۲ - دفتر دوم، ب ۲۸۹.

صورت‌های ادراکی بشر مجرد از ماده و لوازم مادی هستند که اثبات این مطلب پیشتر گفته آمد و در جای خود به اثبات رسیده که هر موجود مجردی خودآگاه است و خودش برای خود معلوم است. در الهیات اخص، علم حق تعالی به ذات خود از همین طریق به اثبات رسیده است. پس صورت‌های ادراکی آدمی که به خود آگاهی دارند، عالم و عاقل هستند و چون خودشان برای خود معلوم هستند پس معقول و معلوم نیز هستند. بنابراین، صورت‌های ذهنی، خود نسبت به خود هم عاقل هم معقول می‌باشند و چون از وجود مستقل بهره‌مند نیستند و قائم به نفس می‌باشند پس با نفس نیز متحد هستند.

بخش‌هایی از عبارات صدرا در این باب چنین است: «ان تلک الصور فی حد ذاتها مع قطع النظر عن جمیع ماعداها معقولة الهویات سواء عقلها عاقل او لا یعقلها. فاذا کانت فی حد ذاتها معقولة فهی فی حد ذاتها عاقلة. فلا محالة کانت النفس متحدة بها. در بخشی دیگر گفت: «کون الجواهر المجرّد عاقلاً لذاته و معقولاً لها من غیر تکثر فیه فلا خلاف لأحد من الحکماء فیه. بعد در ادامه سخن گفت: به دلیل خود آگاه بودن موجود مجرد، علم نفس به خود مقدم بر همه علوم نفس بوده و دائمی نیز هست. مانند حب ذات و اراده در راستای جذب منافع و مانند آن. ان علم النفس بذاته اول العلوم و هو حاضر دائماً غیر منفک عنه ابداً. و لایجوز لاحد ان یقول علمی بنفسی لأجل وسط هو فعلی و استدلال بفعلی علی ذاتی^۱. با توجه و دقت به سخن فوق، سستی سخن معروف دکارت فرانسوی معلوم شود. چون دکارت گفت: «متوجه شدم که در هر چه شک کنم نمی‌توانم شک کنم که شک می‌کنم. و چون شک می‌کنم پس فکر دارم و می‌اندیشم و چون می‌اندیشم پس هستم^۲.» این سخن دکارت که شک دستوری نام گرفته، در مغرب‌زمین طنین انداز بود. سخن صدرا بسیار برتر از آنست چه به باور این فیلسوف اسلامی، اگر از طریق فعل نفس به هستی نفس پی‌بیریم؛ آن فعل اگر مطلق باشد، فاعل مطلق را اثباتاً نتواند کرد نه «من» را و اگر آن فعل «من» باشد در این صورت لازم آید که «من» را پیشتر شناخته باشیم که منجر به دور صریح است و بطلانش بدیهی است.

ب) از طریق تضایف

اثبات اتحاد عاقل به معقول با روش تضایف، از ابتکارات ملاصدراست. ابن سینا در الهیات شفا، فقط علم باری تعالی را از طریق تضایف عاقل و معقول اثبات کرد که بدان اشارت خواهد شد. جهت فهم برهان ملاصدرا از این طریق، به نکات زیر در باب دو شیئی متضایف باید توجه کرد. یکی این که گفته شده: المتضائفان متكافئان قوة و فعلاً و وجوداً وعدمًا. یعنی دو شیئی متضایف مانند ابوت و بنوت، از جهت قوه و فعل، وجود و عدم، در یک مرتبه باشند. یعنی مثلاً پدر بودن و پسر بودن هر دو یا بالفعل است یا بالقوه و ... ملاصدرا در این برهان فقط به این ویژگی تضایف نظر دارد. بدین جهت، برخی از بزرگان که به این نکته توجه نکردند به وی اشکال وارد نمودند.

ویژگی دیگر دو شیئی متضایف، غیریت آنها نسبت به یکدیگر است. چون گفته شده که دو شیئی متضایف مانند دو شیئی متضاد و متناقض، از اقسام تقابل هستند و دو چیز متقابل از یک جهت در موضوع واحد جمع نشوند. لایجتماع فی موضوع واحد من جهة واحدة. برخی ها، با توجه به ویژگی دوم دو شیئی متضایف، به صدر المتألهین در این باب اشکال کرده اند که بدان اشارت خواهد شد. شایان ذکر است که صدرا، در اثبات اتحاد عاقل به معقول به این شیوه بسیار تکیه کرد تا آنجا که این برهان به نام وی شهرت یافت. چنان که پیشتر گفته آمد، براهین دیگری نیز از آثار ملاصدرا در اثبات این مطلب می توان یافت.

فی الجمله، وی در اثبات مطلب از طریق تضایف چنین گفت: جمیع فلاسفه گفته اند: وجود المعقولات فی نفسها و وجودها للعاقل شیئی واحد من جهة واحدة بلا اختلاف. یعنی وجود بالفعل معقولات برای خود همان است که برای عاقل است. با این حال، اگر فرض کنیم که وجود معقول بالفعل چیزی است غیر وجود عاقل یعنی دو ذات با دو مرتبه از وجود موجود باشند. و ارتباط این دو، فقط از طریق حال و محل بودن باشد. مانند رنگ سیاه در جسم که رنگ حال در جسم و جسم محل برای سیاهی است. لازمه این سخن آنست که بتوانیم هر یک از اینها را بدون دیگری لحاظ کنیم که حداقل دو تا بودن همین است. چه هر یک را فی نفسه وجود است گرچه وجود رنگ سیاه که لغیره می باشد، نتواند قائم به ذات باشد بلکه حال در جسم باشد. بدیهی است که چنین فرضی در مورد معقول بالفعل نسبت به عاقل ممکن نیست؛ چون برای معقول بالفعل وجودی جز

معقولیت در کار نیست. مثلاً چنین نیست که بگوییم آن برای خود ذاتی دارد که آن ذات معقول قرار گرفته بلکه ذات آن، خود معقول بودن آنست. معقول بودن مثل متحرک بودن نسبت به محرک، نباشد. چه با آن که متحرک بدون محرک فرض ندارد لیکن متحرک را با قطع نظر از محرک وجودی هست که متحرک بودن از او سلب وجود نکند. به دیگر بیان، متحرک را وجودی است فی نفسه و وجودی است لمحرکه. اما معقول را جز معقول بودن وجودی نیست از طرفی، معقول بودن بدون عاقل ناممکن است چه این دو نسبت بهم متضایف هستند. که هیچ یک از دو طرف بدون دیگری فرض ندارد و در همان مرتبه که معقولیت هست عاقلیت نیز هست. در این صورت، اگر عاقل غیر خود این معقول باشد پس با قطع نظر از عاقل، این معقول نباید معقول باشد. در حالی که وجود این معقول جز معقول بودن چیز دیگری نیست چه عاقل آن را تعقل بکند چه نکند. بخشی از عبارت حکیم شیراز چنین است: فلوکان العاقل امرأ مغایراً له لکان هو فی حدّ نفسه مع قطع النظر عن ذلک العاقل، غیر معقول فلم یکن وجوده هذا الوجود العقلی و هو معقول الهویة من غیر حاجة الی عاقل آخر عقله. فاذن هو عاقل بالفعل کما أنه معقول بالفعل و الاّ لزم انفکاک المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل، و قد مرّ فی مباحث المضاف ان المتضائفین متکافئان فی الوجود و فی درجه الوجود ایضاً^۱.

محقق سبزواری در تعلیقه خود در ذیل همین صفحه از اسفار گفت: «آنکه معقول و ان فرض عدم جمیع اغیاره، یعنی معقول بودن، معقول را ذاتی و آن را وجودی جز معقولیت نیست. بدیهی است که وجود نوری غیرمادی، هم علم است هم معلوم و معقولیت چنین وجودی در مرتبه ذات خود بدون عاقلیت فرض ندارد. اثبات وحدت عاقل و معقول با استناد به تضایف فقط برای آنست که بدانیم عاقلیت در مرتبه معقولیت هست و گرنه این مطلب بدون استناد به تضادیف نیز قابل اثبات است. مثلاً آن را از طریق کیف نفسانی بودن معقول نیز می‌توان اثبات کرد و گفت: وجود المعقول فی نفسه عین وجوده لعاقله^۲».

حکیم سبزواری در تعلیقه اسفار، طریق ملاصدرا تأیید کرد لیکن در منظومه گفت: و اما مسلک التضاف الذی سلکه صدرالمتألهین فغیر تام^۱. ملاصدرا، بعد از اثبات اتحاد عاقل و معقول گفت: بدان سان که معقول عین عاقل است، محسوس نیز عین حاسّ و متخیل نیز عین قوه خیال است.

اما بخشی سوم از بند «ج» مقاله یعنی بیان اشکالات و پاسخ آنها

در این بخش به دو گونه اشکال و پاسخ اشارت می رود: یکی نقل سخنان مخالفان اصل و اساس اتحاد عاقل و معقول؛ دو دیگر اشکال برخی از محققان به نحوه استدلال صدرالمتألهین.

پیش از صدرا، فلاسفه اسلام تقریباً به طور اتفاق مخالف اتحاد و عاقل و معقول بودند. ملاصدرا و پیروان وی مانند حکیم سبزواری و ... مدعی هستند که برخی از حکیمان اسبق چونان فرفریوس و مانند او، اتحاد عاقل به معقول را اثبات می کرده‌اند. حکیم شیراز، در این باب، نخست به نقل و نقد سخنان ابن سینا پرداخت سپس، سخنان فخررازی و مانند او را آورد و در کوتاه سخن، عقاید ایشان را در این باب، حمل بر عدم فهم آنان کرد.

فی‌الجمله، سخنان پورسینا را در برجسته ترین آثار وی کاوید و چنین گفت: شیخ الرئیس در بسیاری از کتب و آثار خود، اتحاد عاقل به معقول را با شدت تمام انکار کرد گرچه در برخی دیگر از آثارش، خواه ناخواه بدان اعتراف نمود.

در کتاب اشارات گفت: «برخی از حکیمان پیشین می پنداشتند که وقتی جوهر عاقل - نفس - صورتی از اشیاء را تعقل کند آن صورت عین آن عاقل شود. این سخن نادرست هست. چون به فرض اگر نفس آدمی، چیزی را مثل «A» تعقل کند؛ طبق سخن ایشان، نفس آدمی عین «A» گردد. ما می‌گوییم: آن جوهر عاقل، آیا همانست که قبل از تعقل بود یا از آن حالت متبدل گشته و موجود جدیدی شده است. اگر همان باشد که بود پس تعقل «A» او را دیگرگون نکرده است و دو چیز در کنار هم موجودند. و اگر از آن حالت متبدل شده، پس «A» همان جوهر عاقل نشد، بلکه چیزی زایل شدو چیز جدیدی پدید آمد. بدیهی است که تبدیل نیز در این جا ممکن نیست چون هیولای

مشترکی در کار نیست چه نفس مجرد از ماده است. « ابن سینا در مقاله پنجم طبیعیات شفا نیز سخنی به همین مضمون آورد و گفت: « و ما یقال من ان النفس تصیر هی المعقولات فهو من جمله ما یستحیل عندی. » بعد در ادامه سخن گفت: « من سخن ایشان را نمی فهمم که چگونه ممکن است نفس آدمی همان صور مقبوله بشود. اگر مقصودشان آنست که صورت اول رخت بر بست و صورت جدیدی پدید آمد، پس شیئی اول، شیئی دوم نشد، بلکه چیزی زایل شد و چیز جدیدی پدید آمد. و اگر مقصود غیر این است باید آن را بررسی کرد. وقتی چیزی، چیز دیگر شود؛ شیئی اول یا موجود می ماند که در این حالت دو چیز در کنار هم موجودند و یا شیئی اول معدوم می شود که در این حالت آن شیئی معدوم گشته و چیز جدیدی پدید آمد، نه این که چیزی، چیز دیگر شده است. حقیقت مطلب، آنست که صور اشیاء حلول در نفس آدمی دارند و آن را زینت دهند و نفس آدمی نسبت به آنها همانند محل باشد^۱. »

صدرا، پیش از پاسخ اشکال، نخست انواع اتحاد را به عنوان مقدمه ذکر کرد، آن گاه به ابن سینا پاسخ داد. وی در این باب چنین گفت: در اتحاد چیزی با چیز دیگر سه فرض هست: یکی آن که دو چیز موجود مثل گاو و گوسفند، به موجود واحدی تبدیل شوند که بطلان این گونه اتحاد بدیهی است؛ دو دیگر آن که دو ماهیت یا دو مفهوم، به ماهیت واحدی تبدیل شوند که این فرض نیز باطل است؛ سوم آن که چیزی به نحو استکمال به چیز دیگری تبدیل شود. این گونه اتحاد نه تنها محال نیست بلکه به اعتراف همه حکیمان وقوع دارد. مثلاً همه معانی موجود در نبات و حیوان، یک جا در انسان تحقق دارد و آدمی مصداق همه آنهاست^۲.

بعد از این مقدمه گفت: این که ابن سینا گفت: وقتی جوهر مجردی مثل نفس آدمی، چیزی مثل « A » را تعقل کند و با آن متحد گردد آیا خودش باقی می ماند یا نه؟ ما در پاسخ گوئیم: خود نیز باقی ماند. مثل این که کودک مرد دانشمندی شود که تمام کمالات کودکی در او باقی ماند و چیزی از او زایل نشود و کاسته نگردد بلکه کمالاتی بر او افزوده گردد.

حکیم شیراز، بعد از این پاسخ گوید: گفتنی است که خود ابن سینا در الهیات شفا، این گونه اتحاد را پذیرفت و گفت: وقتی چیزی به چیز دیگری تبدیل شود دو حالت دارد: یکی آن که اولی با حرکت استکمالی به دومی رسد بسان کودک که مرد کامل شود در این حالت چیزی ناپود نشده بلکه کودک تکامل یافته و از نقص به کمال رسیده است^۱.

ملاصدرا بعد از نقل سخنان ابن سینا گفت: از وی در شگفتم! با آن که بارها گفت: نفس آدمی نسبت به محسوسات و متخیلات، بالقوه است؛ پس چگونه وقتی نفس آدمی به مرحله عقل بسیط رسد در همان حالت بماند و ذاتش مصداق مفاهیم کمالی نگردد.

آن گاه، با استناد به برخی از آثار ابن سینا، متذکر شد که خود او ناخواسته به اتحاد عاقل به معقول اعتراف کرده است. مثلاً در مقاله اول کتاب مبدأ و معادش گفت: ان نسبة الصور العقلية ليست الى العقل بالقوة، نسبة الصورة الطبيعية الى الهيو لا بل هي اذا حلت في العقل بالقوة اتحد ذاتا هما و لم يكن قابل و مقبول مُتميّزى الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل هي الصورة المجردة المعقولة. و كل صورة مجردة عن المادة اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلاً بالفعل؛ لا بان العقل بالفعل يكون منفصلاً عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها فان كان كذلك و يعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة و ذهب الامر الى غير النهاية. یعنی نسبت صورت عقلی به عقل هیولانی چونان صور مادی نسبت به ماده اولی نیست. بلکه وقتی صور عقلانی در عقل هیولانی پدید آید، آن دو یکی شوند - عقل هیولانی تکامل یابد - و قابل و مقبولی با دو ذات متمایز در کار نخواهد بود. و در این حالت، عقل بالفعل، عین صور عقلی شود. به طور کلی هر صورت مجرد از ماده، چون با عقل هیولانی متحد گردد، عقل هیولانی را به مرحله عقل بالفعل رساند. البته نه به شکل صورت و ماده اجسام که غیر همدند چه اگر غیر هم باشند؛ به تسلسل انجامد. چون در صورت غیر هم بودن، از صورت ذهنی واحد؛ صور نامتناهی می توان انتزاع کرد^۲.

۱ - همان، ص ۳۲۶.

صدرا بعد از نقل سخنان فوق گفت: ابن‌سینا، در این کتاب و مانند آن، ممکن است جهت مدارا کردن با عده‌ای، برخلاف باور خود در این باب سخن رانده باشد. وگرنه لازم بود به اشکالات وارده توجه کند و بدانها پاسخ دهد و از اساس این قاعده دفاع کند.

صدرالمآلهین، باز هم در بخشی دیگر از اسفار در این راستا گفت: این که بوعلی در مباحث نفس کتاب شفا، به عقل بسیط باور دارد و می‌گوید: علم بسیط مبدأ علم تفصیلی است که آن در مرحله عقل است و علم تفصیلی در مرحله نفس می‌باشد؛ این سخن پورسینا نیز بدون باور به اتحاد عاقل به معقول، معنی ندارد. بخشی از کلام ابن‌سینا در شفا چنین است: فذلک علم فاعل للشیء الذی نسّمیه علماً فکریاً و مبدأ له... و اعلم انه لیس فی العقل البسیط تكثر البتة بل هو مبدأ لكل صورة یفیض علی النفس. ابن‌سینا در ادامه سخن گوید: عقل فعال نیز نسبت به اشیاء جهان چنین است. چه با این که حقیقتاً واحد است و بسیط، فاعل و مفیض همه صورت‌های جسمانی این جهان است.^۱ صدرا، بعد از نقل سخنان فوق گفت: اثبات هذا العقل البسیط لایمکن الا بالقول باتحاد العاقل بالمعقول علی الوجه الذی اقمنا البرهان.

یکی دیگر از مخالفان سرسخت اتحاد عاقل به معقول، فخررازی است. صدرا سخنان وی را در این باب از کتاب «المباحث المشرقیة» نقل و رد می‌کند. فخررازی گفت: علم یا بالقوه است یا بالفعل و تفصیلی. اما قسم سوم یعنی علم بسیط و اتحاد عاقل به معقول در کار نیست. زیرا اگر عقل بسیط — اتحاد عاقل و معقول — در کار باشد، یا از صورت واحد برخوردار است یا دارای صور گونه‌گون نامتناهی است. فرض اول معنایش آن باشد که صورت واحد بر صور نامتناهی منطبق گردد. بدیهی است که لازمه این سخن تناقض‌گویی باشد چه یا واحد در عین وحدت باید کثیر شود یا کثیر در عین کثرت واحد باشد. و اگر فرض دوم را بپذیریم و بگوییم: عقل بسیط دارای صور گونه‌گون و متکثر هست، پس علم تفصیلی را پذیرفتیم و اتحاد عاقل و معقول را نفی نمودیم.

فخررازی بعد از بیان مطلب فوق گفت: این استدلال با توجه به اعتقاد حکیمان در این باب بود که علم را عبارت از صور ذهنی دانند لیکن طبق باور خود ما که علم را از مقوله

اضافه می‌دانیم، بطالان اتحاد عاقل به معقول روشن‌تر است چون اضافه به چیزی غیر از اضافه به چیز دیگر باشد. و وقتی اضافه‌ها بسیار باشند، علم تفصیلی در ذهن پدید آید.^۱ حکیم شیراز بعد از نقل سخنان فخررازی گفت: بحث دقیق اتحاد عاقل و معقول برتر از آنست که مردی چون فخررازی به ژرفای آن دست تواند یافت. چه اگر فهم این مطلب آسان می‌بود، دانایانی چون ابن‌سینا در آن و نمی‌ماندند و گرفتار تناقض‌گویی نمی‌شدند. و قد ظهر منه التناقض بین کلامیه فی اثباته العقل البسیط و من انکاره اتحاد العاقل بالمعقول. سپس به شیوه ویژه خود اشارت می‌کند و می‌گوید: ماهیات متکثره با وجود واحد تحقق تواند یافت؛ و فخررازی که به اصالت ماهیت باور دارد این مطلب را فهم نتواند کرد. اما ما حقیقاه من کون النفس اذا خرجت من القوة الی الفعل، صارت عقلاً بسیطاً هو کلّ الأشياء و انّ العقل الواحد یکفی لأدراکات معقولات لا تنهاهی، فذلک امر محقق عندنا.^۲

اما پاسخ ملاصدرا از برجسته‌ترین اشکال بر برهان اتحاد عاقل به معقول از راه تضایف

مهم‌ترین اشکال به برهان ملاصدرا، در اثبات اتحاد عاقل به معقول از راه تضایف؛ آنست که گفته شود: دو شیء متضایف با این که از جمیع جهات در یک رتبه هستند، لیکن از طرفی دیگر از اقسام تقابل هستند که نسبت به هم غیریت ذاتی دارند؛ مانند دو شیء متضادّ و متناقض، پس ممکن نیست این دو چیز حقیقتاً شیء واحد باشد. پس عاقل و معقول که نسبت به هم متضایف هستند، ممکن نیست مصداق واحد داشته باشند. پاسخ این اشکال، در موارد بسیاری از اسفار صدرا، گفته آمده است. ملاصدرا، معتقد است که دو چیز متضایف با توجه به ذات خود، فقط مقتضی هم رتبه بودن با هم هستند نه بیش از این. غیریت این دو چیز باید از خارج اثبات شود. برای جا افتادن این مطلب، نخست به سخن بوعلی در این باب استناد می‌کند و می‌گوید که وی در الهیات شفا گفت: «ذات حق تعالی هم معقول است هم عقل، چون فقط مادی بودن شیء مانع از معقولیت آنست و ذات خداوند که مجرد از ماده و علایق مادی است، بذاته معقول است و چون معقولیت بدون عاقلیت فرض ندارد پس ذات باری تعالی عاقل نیز هست. بنابراین، ذات

^۱ - همان، صص ۳۷۵، ۳۷۶.

^۲ - همان، صص ۳۷۷.

حق تعالی، عقل و عاقل و معقول باشد؛ و این بدان معنی نیست که ذات حق متعدد هست. به دگر سخن، هر عاقلی را معقولی باید، معنی این سخن آن نباشد که آن معقول غیر آن عاقل باید باشد. مثلاً هر متحرکی را محرکی لازم است لیکن این که آن محرک خود آن متحرک باشد یا نباشد از تضایف بین آن دو فهمیده نشود بلکه نیاز به بررسی دیگر از خارج از ذات آنها هست که آدمی با برهان عقلی اثبات می‌کند که هیچ متحرکی نتواند محرک خود باشد. و این سخن به طور کلی در مقوله اضافه جاری است که غیر هم بودن دو طرف اضافه را از ماهیت اضافه نتوان فهمید بلکه از خارج و با توجه به نحوه آن اضافه باید دانست که دو طرف اضافه گاهی عین هم هستند و گاهی غیر هم باشند.^۱»

حکیم شیراز، بعد از بیان مطلب از زبان پورسینا نظر خود را که در این باب با وی توافق دارد، اعلام داشت که خلاصه‌اش چنین است: فالنسبة و ان اوجیت تغایر الطرفین لکن اوجبتہ فی ظرف تحقیقها لافی ظرف آخر. یعنی گرچه نسبت تضایف بین دو شیئی سبب غیریت میان آن دو می‌شود، لیکن این امر با توجه به ظرف تحقیق آن دو، باشد. مثلاً اگر آن دو، در خارج از ذهن متحقق شوند، مسلم، غیریت میان آن دو برقرار باشد مانند ابوت و بنوت و... لیکن اگر ظرف تحقیقشان ذهن باشد، تغایرشان نیز ذهنی خواهد بود نه خارجی. نوع دوم - تضایف ذهنی - خود نیز دو گونه باشد: یکی مانند ماهیت و وجود، با این در خارج از ذهن یک واقعیت بیش نیستند، اما چون در ذهن برای هریک از این دو مفهوم، آثار ویژه در کار است، در ذهن غیر هم باشند که وجود، عارض بر ماهیت و غیر آنست. دو دیگر آن که برای دو طرف تضایف، به هیچ وجه غیریتی در کار نیست، نه در خارج نه در ذهن، مانند ذات و صفات باری تعالی که وجود بحث بسیط است. با این حال، مصداق علم، قدرت، حیات و سایر صفات کمالی است. ذات حق هم عالم است هم معلوم، هم علم و... بدیهی است که به اتفاق همه حکیمان، تغایر بین آنها فقط در حیطه ذهن و اعتبار ذهن بشری است. پس در حقیقت بین عالم و معلوم غیریت در کار نیست. تغایر عاقل و معقول در بحث مورد نظر ما نیز از همین سنخ است. که در حقیقت غیریتی بین آنها نیست.^۲

۱ - الهیات شفا، مقاله هشتم، اسفار، ج ۳، ص ۳۴۷.

اما بخش چهارم بند «ج» مقاله یعنی نقل سخن برخی از بزرگان معاصر در باب اتحاد

عاقل به معقول

با توجه به طولانی شدن این جستار ناگزیر از اختصار هستیم. فی الجمله، آیه الله رفیعی قزوینی یکی از صاحب نظران معاصر است که با پیروی از شیوه ملاصدرا، اتحاد عاقل به معقول را در کتاب مختصری تحت همین عنوان به اثبات رساند. وی در این رساله، نخست انواع اتحاد را سه قسم به شمار آورد و گفت: گاه، اتحاد وجودی بین دو مفهوم است مانند اتحاد میان جنس و فصل؛ این نوع اتحاد ممکن و واقع است. دو دیگر اتحاد میان دو ماهیت موجود مطمح نظر است مانند اتحاد میان گاو، گوسفند و ... که ناممکن است. سه دیگر اتحاد دو امر طولی است مانند اتحاد میان کودک و مرد دانشمند، که کودک دانشمند می گردد؛ این نوع اتحاد، مورد بحث در اتحاد عاقل به معقول هست. به حقیقت در این گونه اتحاد، موجود ناقص به کمال می رسد که امر ممکن و مسلم است. سپس گفت: عاقل و معقول، دو امر متضایف هستند پس از جهت قوه و فعل و وجود و عدم، در یک مرتبه باشند.

نفس آدمی، وقتی صور علمیه را در خود پدید آورد، بدون شک علم و معقول، بالفعل باشد. پس عاقل نیز باید بالفعل باشد و اگر معقول، عرض باشد، طبعاً در مرتبه ای متأخر از عاقل خواهد بود. چون مرتبه عرض بعد از موضوع خود است. در آن صورت؛ عاقل، عاقل بالفعل نخواهد بود بلکه عاقل بالقوه خواهد شد چون معقول در مرتبه بعد است. آن گاه، این پریش مطرح می شود که چه چیز عاقل بالقوه را، عاقل بالفعل کرد. اگر گوئید: خود معقول، این کار کرد گوئیم: با این فرض تقدم شیء بر خود لازم آید، چون معقول را عرض پنداشتید و عرض در مرتبه ای بعد از جوهر است. علاوه بر این لازم آید که علت ضعیف تر از معلول باشد یعنی عرض علت جوهر شود که بطلان هر دو لازم بدیهی است. در نتیجه، لازم آید که عاقل، در مرحله قوه بماند درحالی که معقول بالفعل است. بطلان این فرض روشن است چون دو طرف تضایف - عاقل و معقول - در یک رتبه هستند و ممکن نیست یک طرف بالقوه و طرف دیگر بالفعل باشد. پس صور معقوله را نتوان عرض و نفس را موضوع دانست بلکه معقول همان کمال نفس است. به دیگر بیان، عاقلیت بالقوه نفس با همین صورت معقوله به عاقلیت بالفعل می رسد. یعنی علم

که معقول بالذات است با وجود نفس که همان عاقل است ، وحدت دارد بنابراین ، مدرک و ادراک ، یک حقیقت باشد^۱ .

علامه رفیعی قزوینی ، بعد از بیان مطلب فوق ، تمثیل نور را در این باب می‌آورد و می‌گوید : عاقل و معقول هر دو از سنخ نور معنوی هستند ، چون این دو نور به هم رسند امتیاز از میان برود . چنانکه در دو نور حسّی نیز چنین باشد چه اگر دو چراغ یک جا باشند ، مادام که به دو جسم بنگریم میان آن دو جدایی ببینیم لیکن چون بنورشان توجه شود امتیاز از میان برخیزد .

وی بعد از اتمام مطلب گوید : و بدانند که تحقیق این مطلب نفیس به طوری که در این جا بیان شد ، در هیچ کتابی نخواهند یافت .

واقعیت آنست که تمام این مطالب حتی تمثیل نور ، به نحو اکمل در اسفار حکیم شیراز آمده و مطلب جدیدی در نوشته آیه الله رفیعی افزوده نگردیده است . و اگر خواننده منصف با دقت ، همین مقاله را که سخن ملاصدرا را به اختصار نقل کرد ، بخواند گفته ما را تصدیق فرماید .

علاوه براین که علامه رفیعی قزوینی ، ظاهراً به اشکال تغایر بین دو شیئی متضایف توجه نفرمود در حالی که ملاصدرا بدان اشکال توجه داشت و چنانکه گفته آمد ، از آن اشکال پاسخ نیز داد .

علامه طباطبائی ، دیگر فیلسوف نامی معاصر ماست که خود به اتحاد عاقل به معقول باور دارد و در عین حال در موارد بسیاری از تعلیقه‌های خود به اسفار ملاصدرا به برهان وی که از طریق تضایف ، اتحاد عاقل به معقول را به اثبات رساند ، خدشه وارد ساخت .

اینک ، نخست برهان خود علامه را در باب عاقل به معقول ، نقل می‌کنیم سپس به طور بسیار کوتاه ، اشکال های وی به حکیم شیراز را می‌آوریم .

معظم‌له در نه‌ایة الحکمة در اثبات اتحاد عاقل به معقول چنین گفت: العلم هو عین المعلوم بالذات و لازم حصول المعلوم للعالم و حضوره عنده اتحاد العالم به ؛ سواء كان معلوماً حضوریا او حصولیا . یعنی علم ، خود معلوم بالذات باشد و لازمه حصول معلوم برای عالم ، اتحاد عالم با آنست اعم از این که آن معلوم حصولی یا حضوری باشد.

آن‌گاه در ادامه سخن گوید: اگر معلوم حصولی قایم به نفس باشد، وجود نفسه خواهد داشت، در حالی که وجود لغیره نیز دارد. پس، عالم با معلوم باید متحد باشد، وگرنه لازم آید که معلوم هم وجود نفسه داشته باشد هم وجود لغیره - یعنی هم جوهر باشد هم عرض - که محال است^۱.

شایان ذکر آن که، وی بعد از نقل برهان، در کوتاه سخن به اشکالات احتمالی پاسخ داد. که جهت رعایت اختصار از ایراد آن معذوریم. فی‌الجمله، بدانسان که پیشتر نیز اشارت داشته‌ایم، علامه، اتحاد عاقل به معقول را از راه کیف نفسانی بودن علم اثبات کرد. نظر ایشان به خلاف شیوه ملاصدرا و رفیعی قزوینی است. باید توجه داشت که اشکال رفیعی قزوینی که پیشتر اشارت رفت به شیوه علامه طباطبائی وارد است. وی گفت: لازمه عرض بودن معقول - علم - آنست که با این فرض، عاقل در مرحله بالقوه خواهد ماند.

اما اشکالات علامه طباطبائی، به شیوه استدلالی ملاصدرا

به طور خلاصه باید گفت که علامه، اتحاد عاقل به معقول را از طریق تضایف ناممکن دانست و خودش از طریق دیگر این مطلب را اثبات کرد، علامه معتقد است که تضایف مانند تضاد و تناقض از اقسام تقابل ذاتی است. بنابراین اگر عاقل و معقول نسبت به یکدیگر متضایف باشند، اتحادشان محال باشد بلکه باید گفت: عاقلیت و معقولیت صرف اعتبار ذهن بشر است.

با توجه بدین نکته، وقتی ملاصدرا در جلد دوم اسفار در تعریف تضایف گفت: و من جملة التقابل، تقابل التضایف و المتضایفان هما امران وجودیان یعقل کل منهما بالنسبة الی الآخر کالابوة و البنوة فانهما لا یصدقان علی شیئی واحد من جهة واحدة^۲. علامه، در ذیل آن نوشت: هذا هو الحق الذی لامریة فیه. یعنی این سخن ملاصدرا که گفت دو شیئی متضایف بر شیئی واحد صدق نکته، سخن حقی است و شکی در آن نیست. چون دو موجود وقتی از حیث ماهیت به هم وابسته باشند، پس یک معنی، وابسته به آن دو باشد و ممکن نباشد که آن معنی در شیئی واحد تحقق یابد.

۱- نه‌ایة الحکمة، ص ۲۱۴.

۲- اسفار، ج ۲، ص ۱۰۹.

باز هم وقتی، صدرا در بحث اتحاد عاقل به معقول گفت: فان الصورة المعقولة، معقولة بالفعل سواء عقلها عاقل ام لا^۱.

علامه در ذیل آن نگاهت: اما حدیث تضایف که صدالتألهین بیان داشت، درست نیست و ما در بحث تضایف این مطلب را متذکر شدیم.

بازهم وقتی حکیم شیرازی، در بیان حقیقت تضایف، بعد از استناد به سخن ابن سینا گفت: فالنسبة و ان اوجبت تغایر الطرفین لکن اوجبه فی ظرف تحققها. یعنی خود تضایف اقتضای غیریت دو شیء متضایف ندارد بلکه بستگی به ظرف تحقق آن نسبت دارد. اگر مانند ابوت و بنوت، تحقق خارجی داشت، بین آن دو غیریت در کار خواهد بود و الا نه^۲. علامه، در ذیل آن نوشت: هذاذی ذکره هوالحق الصریح الذی یقتضیه معنی التضایف، یعنی این سخن حقیقت روشنی باشد که معنی تضایف آن را اقتضا کند. در ادامه گفت: سایر سخنان صدرا به همین سخن وی باید ارجاع داد. بازهم وقتی ملاصدرا در بیان حقیقت علم گفت: العلم هو الوجود للشیئی المجرد سواء کان ذلك الوجود لنفسه او لشیئی آخر. فان کان لغيره کان علماً لغيره و الا کان علماً لنفسه^۳.

علامه، در ذیل آن نگاهت: این سخن ملاصدرا تصریح به همان مطلب است که ما، در اتحاد عاقل به معقول گفته‌ایم و از طریق کیف نفسانی آن را به اثبات رساندیم.

بازهم، وقتی صدرا در جلد هفتم اسفار به اشکال کننده پاسخ داد و گفت: ان قلت العاقلیة مضائفة للمعقولة و المتضائفان لا یجتمعان فی موضوع واحد من جهة واحدة لأن التضایف قسم من التقابل... قلت لیس الامر كما زعمته. یعنی اگر اشکال کنی و بگویی که عاقلیت و معقولیت نسبت به هم دو شیئی متضایف باشند پس ممکن نیست که یک حقیقت بشوند چه تضایف از اقسام تقابل است. در پاسخت گوییم که چنین نیست.

بعد، صدرا، در ادامه سخن گوید: برهانی نداریم که بین دو شیئی متضایف همیشه تقابل و غیریت در کار باشد بلکه معنی تضایف آنست که هریک از دو طرف بدون دیگری تعقل ندارد. بله برخی از اشیاء متضایف را غیریت در وجود هست مانند ابوت و بنوت و ...

۱- اسفار، ج ۳، ص ۳۱۳.

۲- همان، ص ۳۵۴.

فی الجمله سخن درست در این باب آنست که بگوییم: دو شیئی متضایف متقابل، از اقسام چهارگانهٔ تقابل ذاتی است نه خود تضایف. فالصحيح ان احد اقسام التقابل الأربعة هو تقابل التضایف لا ان احد اقسامه هو التضایف كما توهمه الجمهور^۱.

علامه، در ذیل همان صفحه از کتاب نوشت: دو شیئی متضایف بدون قید و شرط، از اقسام تقابل ذاتی هستند چه برای دو ماهیت که در عرض هم هستند فرض یک وجود ممکن نیست. بله میان دو ماهیت حقیقی و دو مفهوم اعتباری می توان فرق قایل شد چه مفاهیم اعتباری با یک وجود ممکن است موجود شوند مانند عاقلیت و معقولیت در ذات حق تعالی.

فی الجمله، از اشکالات علامه به برهان ملاصدرا در این باب بدین نتیجه رسیدیم که اولاً، صدرا میان دو شیئی متضایف تقابل ذاتی نمی بیند و در این باب به سخن ابن سینا نیز استناد می کند لیکن علامه، اصرار دارد که تضایف از اقسام تقابل ذاتی است و دو شیئی متضایف غیریت ذاتی دارند. ثانیاً، دقت بسیار لازم است که چرا ملاصدرا، با این که گاهی علم را کیف نفسانی معرفی کرد، اتحاد عاقل به معقول را از راه تضایف اثبات کرد. رمز کار صدرالدین شیرازی، آنست که در سخن رفیعی قزوینی نیز به طور روشن آمد، و آن، هم مرتبه بودن عاقلیت و معقولیت است. و اگر این مطلب از راه کیف نفسانی اثبات شود، با توجه به این که مرتبهٔ عرض متأخر از موضوع خود است، همان اشکال پیش آید که در بیان استدلال آیه الله رفیعی قزوینی گفته آمد. یعنی با این که معقول، بالفعل است عاقل، بالقوه خواهد ماند؛ چه نه خود عاقل، تواند خود را از قوه به فعلیت آورد نه معقول که در مرتبه ای بعد از آن و ضعیف تر از آنست، تواند آن را به فعلیت آورد. با توجه بدین نکته، صدرا در سخن نهایی خود بعد از اثبات اتحاد عاقل به معقول گفت: صور ادراکی با توجه به اتحاد عاقل به معقول جوهرند نه عرض. چون وجود صور معقوله با وجود عقل و وجود صور متخیله و محسوسه نیز با قوهٔ خیال و حس متحدند و چون عقل و خیال و حس جوهرند پس متحد با جوهر نیز جوهر باشد. بخشی از سخنان وی در این باب چنین است: المعقول بالفعل وجوده بعینه وجود الجوهر العقلی و يتحد العاقل و المعقول و علم ان

العاقل جوهر مفارق فالمعقول كذلك . و كذا الكلام فى الصور المحسوسة هى بعينها عين القوة الخيالية و هى لامحالة جوهر و المتحد فى الوجود مع الجواهر ، جوهر^۱ .

این سخن ملاصدرا، با سخن دیگرش که علم را گاهی کیف نفسانی دانسته، منافات ندارد. چه نفس آدمی جز عقل و خیال و حس، چیز دیگری نباشد و نفس، جوهر مجرد است پس همه مراتب آن نیز جوهر خواهد بود. ولی، با نگاهی دیگر، نفس که مقول به تشکیک است دارای مراتب است که از حس تا عقل صعود آنست و از عقل تا حس نزول آن، پس مراحل متنازل نفس را می‌توان عرض و کیف و نفسانی دانست که بیاور صدرا، عرض از مراتب جوهر است.

در جمع، باتوجه به نکات فوق، اشکال علامه طباطبایی ظاهراً به برهان ملاصدرا وارد نیست.

اما بند «د» مقاله یعنی تذکر و یادآوری بعد از غفلت و فراموشی

با پوزش مجدد، از این که سخن درازی کردیم، با این که بحث این بند نیز بسیار با ارزش است، بناچار، در کوتاه سخن وارد آن می‌شویم. به طور خلاصه، توان گفت که از نظر ملاصدرا، تذکر و یادآوری نتیجه اثبات اتحاد عاقل به معقول باشد. ماهیت تذکر، یعنی یادآوری اشیاء بعد از ذهول و نسیان یا غفلت و فراموشی.

حکیم شیرازی، در آغاز این بحث گفت: برخی از علمای اسلام در باب تذکر و چگونگی آن، حیران ماندند. فخررازی گوید: ان فی التذکر سرّاً لا یعلمه الاّ الله، یعنی راز تذکر را جز خدا، کسی نداند. سرگردانی فخررازی بدین جهت است که گوید: اگر صور ادراکی در نفس موجود باشند که تذکر معنی ندارد بلکه تحصیل حاصل است. و اگر صورتهای ادراکی معدوم شوند، استرجاع معدوم محال است^۲.

صدرا، بعد از نقل سخن وی گفت: با توجه به اتحاد عاقل به معقول، این مشکل حل می‌شود. چون، وجود صورتهای عقلی با عقل بسیط متحد باشد و بعد از ذهول و نسیان، هرگاه عقل توجه کند، استرجاع و تذکر ممکن شود.

بدیهی است که این سخن، با اعتقاد به اصالت وجود و تشکیک وجود، درست است و بس. با این دیدگاه، علم که از سنخ وجود باشد، مراتبی دارد. و مرتبه عالی آن دارای مراتب نازله است. و با توجه به اتحاد عاقل و معقول، علم همان نفس تکامل یافته باشد همان گونه که مرتبه عالی نفس مثل عقل، ناظر به مراتب نازله مانند خیال و حس می باشد، مراتب عالی علم نیز چنین است. پس تذکر صور خیالی و حسی به واسطه علم بسیط میسر است. بدیهی است که نفوس آدمیان متفاوت هستند چه برخی از نفوس منعم و فانی در عقل فعال باشند و عقل فعال با آن که بسیط و حقیقتاً واحد است، همه اشیاء جهان است و همه اشیاء بالفعل پیش او حضور دارند و معلوم اویند. پس برای نفوس فانی شده در عقل فعال، نیز همه اشیاء بالفعل حضور دارند که لایشغله شأن عن شأن. شایان ذکر آن که برای این گونه نفوس، ذهول و نسیان در کار نیست تا نیاز به تذکر و استرجاع باشد. بحث، در افراد متوسط باشد که چون حقایقی را در مرحله عقل ادراک کرده باشند و در اثر توجه به جهان حس، از نشئه عقل غافل شوند که قدرت استرجاع در آنها باقی ماند که بعد از ذهول و نسیان، حقایق را از عقل بسیط به مرحله تفصیل فرود آورند^۱.

صدرالدین شیرازی، سخن خود را در این باب نیز، جهت تأیید و تحکیم بارها به سخنان ابن سینا استناد می دهد. چون بوعلی به عقل بسیط باور دارد اگر چه مخالف اتحاد عاقل به معقول است.

ابن سینا بارها بدین مطلب اشارت دارد که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می کنیم. در طبیعیات شفا گفت: «وقتی صور ادراکی به جهت بی توجهی و غفلت از عقلت زایل شوند، در آن حال اگر کسی نسبت به آنها از تو پرسد، تو که پیش خود بدانها یقین داری، گویی جوابت گویم پس تو علم بسیط داری که اگر بدان توجه کنی، آن را به مرحله تفصیل آوری. فهو کالمبدأ لذلك التفصیل». ابن سینا در ادامه سخن گوید: «اگر کسی بگوید: این همان علم بالقوه باشد نهایت آن که قوه قریب هست. گوئیم: سخن تو نادرست باشد، چون صاحب آن بالفعل بدان یقین دارد و نیازی ندارد که آن را با قوه قریب یا بعید کسب کند. پس انسان را دو علم باشد: یکی علم بسیط یا علم عقلی؛ دو دیگر علم فکری تفصیلی. علم بسیط، سازنده و علت علم تفصیلی باشد و آن همان قدرت عقلی است که

شبیبه عقل فعال می‌باشد. در مرحله عقل آدمی به هیج وجه کثرت در کار نباشد؛ با این حال مبدأ همه صور علمی باشد که به نفس افاضه کند. فذلک علم فاعل للشیء الذی نسمیه علما فکریاً. و لیس فی العقل تکثر البتة بل هو مبدأ لكل صورة فیض عنه علی النفس^۱.

ابن سینا در این باب در بخش دیگر از کتاب خود گفت: در معقولاتی که آدمی را در عقل پدید آید سپس از آنها غفلت ورزد، چه گویی؟ آیا آن صورتها در عقل بالفعل موجود هستند یا در جای دیگر مخزون باشند. مسلم در عقل موجود نباشند چون مشهود عقل نیستند. پس به ناچار در عقل مخزون هستند — چون نه قایم به خود توانند بود و نه جسم شایستگی آن دارد تا در آن مخزون باشند — و هرگاه که نفس آدمی توجه کند، آنها را به مرحله متنازل افاضه نماید^۲.

صدرالمتألهین، بعد از نقل سخنان ابن سینا، باز هم در جلد هفتم اسفار، مطلب را به طور تفصیل پی می‌گیرد و چنین گوید: عده‌ای از حکیمان بر این باور بودند که بعد از ذهول و نسیان، صور علمی از جانب عقل فعال به نفس افاضه شوند. لیکن حق آن است که غفلت و فراموشی بدان جهت رخ دهد که نورانیت نفس در اثر تعلقات مادی ضعیف گردد لیکن قدرت استرجاع و ایجاد صور علمی بدون اکتساب جدید در آن موجود باشد. ولی اگر در اثر تعلقات دنیایی، آن قدرت به طور کلی از میان برود، نفس قادر به ایجاد و استرجاع نخواهد بود بلکه نیاز به اکتساب جدید دارد^۳.

فی الجمله، نظر ملاصدرا در باب یادآوری و تذکر آنست که حقایق علمی در اثر اتحاد عاقل و معقول در مرحله عالی نفس — عقل بسیط — به نحو کثرت در وحدت موجود است. مادام که نفس در اثر تعلقات دنیایی به مرحله پست سقوط نکرده، قدرت ایجاد و بازآفرینی صور علمی زایل شده را دارد و الا نه. بدیهی است که در این باب مباحث مهم دیگری مانند یادآوری در جهل مرکب و غیره هست که به خاطر طولانی شدن مقاله بدانها نپرداختیم. در پایان پیشاپیش از خوانندگان و صاحب نظران جهت اطاله سخن پوزش می‌طلبم و امید دارم که با نمودن کاستی‌ها ما را یاری فرمایند.

^۱ - همان، ص ۳۷۰.

^۲ - همان، ص ۳۷۳.

کتاب نامه :

۱. اسفار اربعه ، ج ۱ ، آخوند ملاصدرا ، انتشارات المكتبة المصطفوی .
۲. اسفار اربعه ، ج ۲ ، آخوند ملاصدرا ، انتشارات المكتبة المصطفوی .
۳. اسفار اربعه ، ج ۳ ، آخوند ملاصدرا ، انتشارات المكتبة المصطفوی .
۴. اسفار اربعه ، ج ۷ ، آخوند ملاصدرا ، انتشارات المكتبة المصطفوی .
۵. اتحاد عاقل به معقول ، آیه الله رفیعی قزوینی به اهتمام استاد حسن زاده آملی ، انتشارات علمی فرهنگی .
۶. الرهيات شفا ، ابن سینا ، انتشارات بیدار .
۷. المبدأ و المعاد ، ابن سینا ، به اهتمام عبدالله نوری ، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی .
۸. حکمة الاشراق ، شیخ اشراق ، با شرح شهرزوری ، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی .
۹. روش رئالیسم ، علامه طباطبائی ، به اهتمام خسروشاهی ، انتشارات مرکز بررسی های اسلامی .
۱۰. رحيق مختوم ، آیه الله جوادی آملی ، مرکز نشر اسراء .
۱۱. سیر حکمت در اروپا ، محمد علی فروغی ، انتشارات صفی علیشاه .
۱۲. طبیعیات شفا ، ابن سینا ، منشورات آیه الله مرعشی .
۱۳. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ، علامه حلی و خواجه نصیر طوسی (شارح و ماتن) .
۱۴. مباحث المشرقیه ، فخر رازی ، انتشارات بیدار .
۱۵. مثنوی معنوی ، مولانا جلال الدین بلخی ، چاپ نیکلسون .
۱۶. مبانی عرفان و تصوف ، دکتر بیات ، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی .
۱۷. منظومه ، بخش حکمت ، حکیم سبزواری ، انتشارات المكتبة المصطفوی .
۱۸. منظومه ، استاد مطهری ، انتشارات حکمت .
۱۹. نهیة الحکمة ، علامه طباطبائی ، انتشارات دارالتبلیغ اسلامی .