

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۳
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۸۳-۹۹

اتحاد عاقل و معقول از نظرگاه علامه سید ابوالحسن رفیعی قزوینی (ره) *

مشیزه عاملی

دانشجوی دکتری رشته مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

Email: man_ameli@yahoo.com

چکیده

بحث از اتحاد عاقل و معقول یکی از مطالب مهم فلسفه است که در میان نخستین فائلان به اتحاد عاقل و معقول می‌توان از فرفورریوس و ارسطو نام برد که میان مشائین رواج یافته است. اما در میان فیلسوفان مسلمان نخستین کسانی که مساله اتحاد عاقل و معقول را مطرح نمودند کندی و فارابی را می‌توان نام برد، اما ابن سینا در این بحث دیدگاه خاصی دارد. پس از شیخ الرئیس که در مسأله اتحاد عاقل و معقول همه جز صدرالمتألهین با او هم عقیده بوده‌اند و حکمت متعالیه دوره جدیدی برای این بحث است.

صدرالمتألهین در اثبات عاقل و معقول به تقریر برهان تضایف می‌پردازد. علامه رفیعی برهان را به گونه‌ای تحلیل کرده که به ادعای ایشان مراد صدرالمتألهین نیز چیزی جز تحلیل علامه نبوده است اما تفسیر علامه از برهان صدرالمتألهین خود شکلی دارد که کمتر در آثار دیگر شارحان حکمت متعالیه دیده می‌شود که باید گفت که این نظرگاه خاص علامه رفیعی است.

کلیدواژه‌ها: عاقل، بسیط، معقول، برهان تضایف، مرکب، اتحاد.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۱۰/۰۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۰۸/۱۹.

مقدمه

بحث از اتحاد عاقل و معقول از مسائل جدی در فلسفه است که بسیاری از فلاسفه در طول تاریخ تفکر، به آن توجه داشته‌اند.

ابن سینا در این بحث دیدگاه خاصی دارد و در رد یا تایید این دیدگاه دوگانگی خاصی دیده می‌شود که در توجیه این دوگانگی برخی از فلاسفه دلایل خاصی اقامه نموده‌اند اما بیشتر فیلسوفان پس از شیخ الرئیس به جز صدرالمتهلین در مسأله اتحاد عاقل و معقول همگی با ایشان هم عقیده بوده‌اند.

ابن سینا اتحاد را دارای یک معنای حقیقی و دو معنای مجازی و اعتباری دانسته است که در رد یا تایید این تعاریف برخی از فلاسفه نظراتی دارند. چنانچه شیخ الرئیس در کتاب‌های اشارات و تنبیهات و شفا به رد اتحاد عاقل و معقول پرداخته و معتقد است که عاقل پس از اتحاد با معقول یا همان چیزی است که از قبل از اتحاد بوده و یا چیز دیگری؛ پس اگر همان چیزی که قبل از اتحاد بوده باشد که تفاوت ایجاد نشده است خواه تعقل کند یا نه و اگر در آن تغییری ایجاد شود، آن دگرگونی یا به ذات جوهر عاقل برمی‌گردد یا به حالتی از حالات او. اگر تغییر ذات او باشد، این انعدام است و نه اتحاد و اگر حالات آن تغییر پیدا کند، در واقع این استحاله است و نه اتحاد.

اما ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد خود به اثبات عاقل و معقول پرداخته و این در حالی است که خواجه و دیگران بر این عقیده‌اند که وی در این کتاب تنها در مقام بیان و توضیح سخنان مشائین بوده و از عقاید خویش چیزی را نیاورده است. ابن سینا برای اثبات معتقد است که هر چیزی که چیز دیگری را به فعل دریابد، به قوه نزدیک به فعل عالم است به اینکه بدان صورت داناست و می‌فهمد که چیزی را دریافته است، و از دانستن به علم خود که وی دانا است ادراک ذات خویش لازم می‌آید برای اینکه معنای ادراک به دانش خود دانستن به ذات است که حالی از حالات ذات پیدا است که تعقل ذات بر تعقل حالی از آن مقدم خواهد بود و محال است که عاقل، دانایی خویش را که حالی از حالات وی است بدون تعقل ذات ادراک کند، بنابراین هر عاقلی به واسطه تعقل دانایی خود معقول خویش است.

بطور کلی می‌توان نتیجه گرفت که بر اساس مبانی شیخ الرئیس، پذیرش اتحاد صورت‌های علمیه یا عالم ممکن نیست و بنابراین دلیلی که شیخ در مبدأ و معاد آورده است با مبانی وی در بحث نفس و علم سازگار نیست و در مقابل آنچه در غالب کتاب‌های خویش به آن معتقد

گشته، یعنی نفس اتحاد عاقل و معقول با مبانی او سازگارتر است.

اما صدرالمتألهین در اثبات اتحاد عاقل و معقول به تقریر برهان تضایف می پردازد و مقدمات برهان تضایف را تقریر می کند و می گوید اگر وجود عاقل جدا از وجود معقول باشد و ارتباط بین آن دو، تنها ارتباط حال و محل یا عرض و موضوع باشد، لازمه اش آن است که وجود معقول بتواند جدا از وجود عاقل هم تحقق داشته باشد، زیرا کمترین مرتبه دوگانگی آن است که هر یک از دو چیز، وجودی مستقل از دیگری داشته باشد در حالی که معقول بالفعل این گونه نیست.

اما برهان تضایف صدرالمتألهین پس از وی با اقبال چندانی از سوی شارحان حکمت متعالیه مواجه نشد و بعضی از منتقدان این برهان از اساس با آن مخالفت نموده و برخی دیگر اصلاحاتی در آن ایجاد کرده اند و در صدد برآمده اند که با تقریر دیگری شکل قابل قبول از آن ارائه دهند و گروهی نظیر علامه رفیعی برهان را به گونه ای تحلیل نموده اند که به ادعای ایشان مراد صدرالمتألهین نیز چیزی جز این تحلیل نبوده است؛ اما علامه رفیعی ضمن نفی تفسیر سبزواری از برهان صدرالمتألهین، خود به شکل دیگری که کمتر در آثار دیگر شارحان حکمت متعالیه دیده می شود به تقریر برهان پرداخته که باید گفت که این تفسیر، نظرگاه خاص علامه رفیعی است.

در این دیدگاه باید گفت که نفس انسانی، قبل از حصول صورت معقول، بداهتاً عاقل بالقوه است در حالی که در همین حال معقول بالذات که همان صورت معقول است، معقول بالفعل است؛ زیرا معقول بالذات وجودی غیر از معقولیت و وجود صوری و اضافی به نفس ندارد.

مقدمه دیگر اینکه عاقل و معقول متضایف هستند و طبعاً در درجه و اصل وجود تکافو دارند.

همچنین باید توجه داشت که عَرَض همواره متأخر از مرتبه وجودی موضوع خویش است و همواره بعد از تمامیت وجودی موضوع خویش عارض آن می شود. حال اگر معقول با عاقل متحد نباشد و فقط عرض و قائم به نفس عاقل باشد، جای این سوال باقی می ماند که چگونه عاقل از قوه به فعلیت رسیده است؛ چون عرض بعد از تمامیت و فعلیت معروض، عارض می شود. پس اگر معقول عرض باشد، باید بپذیریم که نفس در مرحله قوه باقی مانده است در حالی که معقول در مرحله فعلیت است ولی متضایفان در قوه و فعلیت تکافو دارند؛ پس باید

پذیرفت معقول داخل در قوام و هویت عاقل است و به واسطه اتحاد نفس، عاقل بالفعل می شود. حال مطالبی که در این مختصر بیان شده نشان می دهد که این عقیده خاص علامه رفیعی قزوینی است.

ایشان که یکی از چهره های برجسته در میان فلاسفه معاصر هستند، در آثار خویش به بحث اتحاد عاقل و معقول توجه خاصی داشته و به نقد و ارزیابی دیدگاه پیشینیان از جمله صدرالمآلهین پرداخته اند.

تاریخچه بحث

در میان نخستین قائلان به اتحاد عاقل و معقول می توان از فروریوس، یکی از شاگردان صاحب اثولوجیا، نام برد. (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه طوسی، ۲۹۵/۳؛ حسن زاده، ۱۸؛ دیبا، ۲۳؛ رفیعی قزوینی، غوصی در بحر معرفت، ۱۴۸؛ رفیعی قزوینی، اتحاد عاقل به معقول، ۵ - ۶؛ شیرازی، الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ۱۸۸/۶؛ مطهری، مجموعه آثار، ۳۲۸/۹) که درباره این موضوع کتابی نگاشته که مورد ستایش فلاسفه مشاء قرار گرفته است. همچنین بحث اتحاد عاقل و معقول در آثار ارسطو مطرح شده و به عقیده بسیاری از حکماء بعد از ارسطو این بحث در میان مشائین رواج یافته است. (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه طوسی، ۲۹۵/۳).

از میان شارحان ارسطویی و معتقدان اتحاد عاقل و معقول می توان اسکندر افرویدی را نام برد که بسیاری از فلاسفه اسلامی نیز از او متأثر بوده اند. (بهشتی، ۱۶۲؛ حسن زاده آملی، ۲۲؛ دیبا، ۲۷؛ شیرازی، مفاتیح الغیب ۱۹۲/۱)

اما در میان فیلسوفان مسلمان نخستین کسانی که مسأله اتحاد عاقل و معقول را مطرح نمودند، کندی و فارابی بودند؛ (دیبا، ۳۱-۳۲؛ شیرازی، مفاتیح الغیب، ۱۹۲) تقریباً تمام فیلسوفان مشاء قبل از شیخ الرئیس به نظریه اتحاد عاقل و معقول عقیده داشته و در طرح این بحث نکته جدیدی به آن نیفزوده اند؛ اما ابن سینا در مقابل نظریه اتحاد عاقل و معقول ایستاد و دیدگاه های خاص او در فلسفه اش بر اهمیت این بحث افزود.

ابن سینا در بسیاری از آثارش عقیده فروریوس را درباره اتحاد عاقل و معقول انکار نموده و حتی چنین سخنی را سخیف و یاوه دانست؛ (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه طوسی، ۲۹۲/۳-۲۹۵؛ بهشتی، ۱۵۰؛ حسن زاده آملی، ۱۸؛ دیبا، ۳۴؛ شیرازی، الحکمه المتعالیه

فی اسفار العقلیه الاربعه، ۶/ ۱۹۸؛ مطهری، مجموعه آثار، ۳۲۹/۹؛ ملکشاهی، ۳۸۳/۱) البته دیدگاه ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد و اقبال او به این نظریه در این کتاب موجب شگفتی بسیاری از متفکران و فلاسفه گردیده است؛ (ثقفی تهرانی، ۱۶۰؛ حسن زاده آملی، ۲۲۶؛ شیرازی، الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ۱۶۴/۳) که در توجیه این دوگانگی برخی از پیروان ایشان دلایلی را اقامه نموده‌اند:

شیخ اشراق بر این باور است که ابن سینا در اواخر عمر اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته است. (دیبا، ۳۶؛ سهروردی ۶۹) اما خواجه طوسی بر این عقیده است که سخنان شیخ رئیس در مبدأ و معاد تنها به مذاق مشائین نوشته شده و عقیده شخص ابن سینا نیست. (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه طوسی، ۲۹۳/۳؛ بهشتی، ۱۱۶؛ دیبا، ۳۶) در حالی که صدرالمتألهین معتقد است که: «این از روش علمی شیخ بعید است و ما نیز در کتاب های او کمتر دیده‌ایم که وی تنها به ذکر اقوال باطلی بپردازد، خصوصاً در مباحث مهمی چون عقل و معقول که دانستن آن به وجه صحیح لازم است.» (حسن زاده، ۱۶-۱۷؛ شیرازی، المبدأ و المعاد، ۹۴)

اما بیشتر فیلسوفان پس از شیخ رئیس به جز صدرالمتألهین، در مساله اتحاد عاقل و معقول با ایشان هم عقیده بودند و حکمت متعالیه، دوره جدیدی برای بحث اتحاد عاقل و معقول است و ملاصدرا با طرح دوباره این بحث و تبیین عقلانی آن موجبات رشد و شکوفایی این نظریه را فراهم نمود، که البته ملاصدرا بر این عقیده است که این مطلب بر او افاضه و الهام شده است و او چنین می‌نماید که پیش از او کسی از محققین به غور این امر نرسیده است. (حسن زاده، ۱۰۸؛ دیبا، ۴۱؛ رفیعی قزوینی، غوصی در بحر معرفت، ۱۴۸؛ همو، اتحاد عاقل به معقول، ۵-۶؛ مطهری، مجموعه آثار، ۱۴۱/۱۳)

معانی اتحاد

در معنای اتحاد تقسیم‌بندی‌های مختلفی وجود دارد که به ذکر دیدگاه برخی از صاحب‌نظران می‌پردازیم:

از نظر ابن سینا اتحاد دارای یک معنای حقیقی و دو معنای مجازی و اعتباری است. در معنای اول اتحاد می‌گوید که چیزی چیز دیگر شود، نه به عنوان استحاله از حالی به حال دیگر و نه بعنوان ترکیب، بلکه پس از آن چیز دیگری شده که از نظر شیخ گفتاری شعری و نامعقول

است زیرا اگر دو چیز موجود باشد پس باید آن دو متمایز از همدیگر باشند و نه یک چیز و مرحوم علامه فرموده اند محال بودن این اتحاد بیان لازم ندارد و شیخ دچار اطاله کلام شده است. (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه طوسی، ۲۹۶/۳-۲۹۷؛ بهشتی، ۱۸۵-۱۸۷؛ دیبا، ۵۳)

در معنای اعتباری، اتحاد یعنی یک موجود از صفتی خاص به صفت دیگری انتقال یابد و یا اینکه موجودی به چیز دیگری منتقل شود که مرکب از آن امر اول و چیز دیگر است. (رفیعی قزوینی، اتحاد عاقل و معقول، ۸-۹؛ همو، غوصی در بحر معرفت، ۱۵۱-۱۵۲؛ همو، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، ۱۸۳)

علامه سید ابوالحسن رفیعی در تقسیم بندی اتحاد می فرمایند: «بدان که اتحاد چیزی با چیز دیگر سه قسم است که دو قسم آن ممکن و قسم دیگر محال و ممتنع است؛ قسم اول اتحاد معانی و مفاهیم مختلفه در موجودیت و هستی است، به این معنا که به یک وجود و تحقق، موجود باشند و تفاوت آن ها فقط از لحاظ تصور باشد که این قسم ممکن است. قسم دوم اتحاد دو شیء موجود که در عرض هم واقع هستند و این قسم محال است؛ اما قسم سوم اتحاد دو شیء که در طول هم قرار دارند به این معنی که یکی ناقص در هستی و دیگری صورت کمالیه آن است و اتحاد عاقل به معقول از این قسم است.» (رفیعی قزوینی، اتحاد عاقل و معقول، ۱۱-۱۲)

ملاصدرا نیز در این موضوع ابراز شگفتی و تعجب نموده است از اینکه شیخ رئیس اتحاد را منحصر در دو قسم نخست دانسته و متوجه قسم سوم که مبنای این کلام، حقیقت انتظام است نگردیده است. (شیرازی، الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ۳۲۴/۳)

در این میان صدرالمألهین این کلام شیخ را می پذیرد که دو موجود محال است که به موجود واحدی تبدیل شوند. (دیبا، ۲۲۲؛ شیرازی، الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ۳۲۴/۳)

عده ای نیز در تعریف اتحاد و ترکیب اتحادی گفته اند که ترکیب اتحادی آن است که چیزی متحد با چیز دیگر و عین او باشد و آن دو را یک ذات باشد که آن ذات به حسب وجود عین هر یک از آن دو باشد و عقل می تواند آن مرکب را به دو قسم تقسیم کند. (طباطبایی، ۵۲)

همچنین آورده اند اگر اتحاد بین وجود و ماهیت به یک معنا صحیح باشد، بین وجود

موجود با ماهیت خود آن است، نه ماهیت موجود دیگر؛ پس تنها فرضی که می توان برای اتحاد عالم و معلوم در نظر گرفت اتحاد وجودی آنهاست. (مطهری، مجموعه آثار، ۳۳۱/۹)

برخی نیز بر این عقیده اند که اتحاد بین عاقل و معقول را به دو نحو می توانیم تصور کنیم: نخست نسبت عرض است با موضوع خودش یعنی این علم ما عرضی است که در نفس ما حلول کرده است و دیگر اینکه عالم شدن نفس، «او شدن نفس» است، نفس وقتی که عالم می شود یک حالت «صیروت» دارد. (تقفی تهرانی، ۱۶۱)

همچنین در معنای اتحاد گفته اند: «ترکیب اتحادی آن است که چیزی متحد با چیز دیگر و عین او باشد و آن دو را یک ذات باشد که آن ذات به حسب وجود، عین هر یک از آن دو باشد و عقل، آن مرکب را به دو قسم تقسیم می کند و انفکاک یکی از آن دو را از دیگری روا می دارد.» (همان، ۱۱۳)

البته یک معنای دیگر اتحاد این است که نفس ناطقه با اعیان موجودات خارجی یک نحو اتحادی پیدا می کند و بدانها تعلق می گیرد که آنها مراتب وجود و شئون ذات نفس ناطقه می گردند که به «اتحاد تعلقی»، معروف است. (رفیعی قزوینی، اتحاد عاقل و معقول، ۲۲)

ادله شیخ الرئیس در رد اتحاد عاقل و معقول

در نقد و بررسی نظریات شیخ در این مبحث، ابتدا به دلایلی می پردازیم که به انکار اتحاد عاقل به معقول می انجامد.

خواجه در شرح سخن ابن سینا در اشارات و تنبیهات پس از طرح عقیده فرفورئوس، در خصوص ابطال مسأله اتحاد عاقل و معقول چنین می گوید: «فرض کنیم که جوهر عاقل، الف را تعقل کند بر طبق قول آنها، عاقل همان معقول الف است. آیا جوهر عاقل به هنگام تعقل الف همان است که پیشتر بوده یا آنکه آنچه پیشتر بوده باطل شده است؟

اگر همان است که بوده، حال او یکسان است، چه الف را تعقل کرده باشد چه الف را تعقل نکرده باشد و اگر آنچه بیشتر بوده باطل شده است، آیا حال او باطل شده یا ذات او؟ اگر حال او باطل شده و ذات او باقی است همانند دیگر استحاله ها است و آن گونه که می گویند نیست و اگر ذات او باطل شده است چیزی- که همان ذات است- باطل شده و چیز دیگری حادث شده نه اینکه او چیزی دیگر شده است وانگهی اگر در این باره نیز تأمل کنی خواهی دانست که این مقتضی یک هیولای مشترک و پدید آمدن یک شیء مرکب است نه یک شیء

بسیط» (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه طوسی، ۲۹۲/۳-۲۹۳)

ابن سینا معتقد است که عاقل پس از اتحاد با معقول یا همان چیزی است که از قبل از اتحاد بوده و یا چیز دیگر؛ پس اگر همان چیزی که قبل از اتحاد بوده باشد که تفاوت ایجاد نشده است خواه تعقل کند یا نه و اگر در آن تغییری ایجاد شود، آن دگرگونی یا به ذات جوهر عاقل برمی‌گردد یا به حالتی از حالات او.

اگر تغییر ذات او باشد، این انعدام است و نه اتحاد و اگر حالات آن تغییر پیدا کنند، در واقع این استحاله است و نه اتحاد؛ و اگر این سخن را بپذیریم، باید بگوییم که در اینجا باید هیولایی مشترک بین حالت سابق و لاحق تحقق داشته باشد، و از آنجا که نفس در حالت تغییر به امر مشترک به عنوان ماده نیازمند خواهد شد؛ در نهایت باید گفت که نتیجه این ادعا آن است که بپذیریم این تحولات در موجودی مرکب واقع شده است نه بسیط. (دبیا، ۲۲۲-۲۲۳)

برخی در تفسیر سخن شیخ الرئیس معتقدند: «بوعلی می‌گوید علم نفس به غیر خود از قبیل اتصاف موضوع است به عرض خود و از قبیل عروض عرض است بر موضوع خود. اتصاف نفس به «علم به غیر» با اتصاف هر موضوعی به اعراض خودش هیچ فرقی ندارد؛ نفس در ذات خودش یک جوهر است و علم‌ها برای نفس اعراضی است که عارض نفس می‌شود و این اعراض که عارض نفس می‌شود در جوهر نفس تغییری پیدا نمی‌شود. در «عرض و موضوع» عرض واقعاً با این موضوع متحد نشده است، یک نوع انضمام میان عرض و موضوع بوده و مقام عرض از مقام جوهر جدا است.» (مطهری، مجموعه آثار، ۳۴۰/۹-۳۴۱)

به گفته صدرالمتألهین جای شگفتی است که شیخ الرئیس چگونه می‌پذیرد که نفس آدمی با طی مراحل از احساس و تخیل و تعقل، هرگز مصداق حمل یکی از آن‌ها به حسب ذات خود نمی‌شود و همواره همان است که بوده بلکه نفس کودک با نفس یک انسان فرهیخته و نفوس انسان‌های عادی و انبیاء، اولیاء و حکما به حسب ذات هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند و تنها به حسب برخی از عوارض زاید و مفارق یکدیگر تفاوت دارند. (شیرازی، الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ۳۲۷/۳-۳۲۸)

برخی در شرح اشارات آورده‌اند: اگر مراد قائلان به اتحاد عاقل و معقول این است که دو وجود یا دو مفهوم یا دو ماهیت، یک وجود یا یک مفهوم یا یک ماهیت شوند بی‌شک نظریه آن‌ها باطل است و باید به کسانی حق داد که اتحاد عاقل و معقول بلکه اتحاد هر دو چیز را باطل و محال می‌شمارند. و اگر مقصود این باشد که یک وجود بسیط، هم مصداق عاقل و هم

مصادق معقول باشد، به گونه‌ای که هر دو معنا از آن قابل انتزاع باشد چه مانعی دارد؟ چنین تغایر و تکثیری موجب تغایر و تکثر جهات وجودی نخواهد شد؛ چرا که محور همه این جهات مفهومی، همان وجود واحد بسیطی است که اصل در تحقق و تشخیص و منشأ انتزاع همه مفاهیم است و انگهی اگر موجود بالقوه و مستعدی در مسیر تکامل باشد به مرحله‌ای می‌رسد که مصادق مفاهیم و ماهیاتی می‌شود که پیش‌تر نبوده است؛ و چه مانعی دارد نفس نیز در مسیر تکامل معقول شود و عاقل و معقول با یکدیگر اتحاد وجودی پیدا کند. (بهشتی، ۱۲۳)

صدرالمتألهین در پاسخ شیخ‌الرئیس اشاره می‌کند که تغیر در عاقل به زوال ذات او بر نمی‌گردد، بلکه به عقیده ما نوعی نقص و قصور از عاقل زایل شده است و جوهر عاقل اشتداد وجودی یافته است. به نظر ایشان این نحوه استحاله به معنای تبدیل یک موجود به موجودی کاملاً مغایر و مخالف نیست و در این تحول، ذات از بین نرفته بلکه نفس از قوه و استعداد به فعلیت رسیده است و در واقع نظریه اتحاد عاقل و معقول بیان‌کننده نوعی تحول و دگرگونی تکاملی در درون و ذات نفس انسانی است. (دیبا، ۲۲۲؛ شیرازی، الحکمه المتعالیه فی اسفارالعقلیه الاربعه، ۳/۳۲۶)

البته شیخ‌الرئیس در کتاب‌های دیگرش نیز مانند «شفا» به ردّ و انکار اتحاد عاقل و معقول پرداخته است؛ (رفیعی قزوینی، اتحاد عاقل و معقول، ۱۰) که در این مقال در حدّ اشاره به ذکر آن بسنده می‌کنیم.

ادله شیخ‌الرئیس در اثبات اتحاد عاقل و معقول

شیخ‌الرئیس با وجود انکار اتحاد عاقل و معقول در اشارات و در علم النفس طبیعیات شفا، در بخش‌های دیگری از آثار خود به اتحاد عاقل و معقول اذعان نموده است.

ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد خود به اثبات اتحاد عاقل و معقول پرداخته (ابن سینا، مبدأ و معاد، ۱) و این در حالی است که خواجه و دیگران بر این عقیده اند که وی در این کتاب تنها در مقام بیان و توضیح سخنان مشائین از عقاید خویش چیزی را نیاورده است. (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه طوسی، ۳/۲۹۳؛ دیبا، ۱۳۶)

پس این نوع اتحاد عاقل و معقول را که شیء جوهر ذاتش عین آگاهی باشد، ابن سینا هم قبول دارد؛ او معتقد است که علم نفس به ذات خودش علم حضوری است و به معنی این که

حضور نفس پیش خود، عین آگاهی است و نفس نحوه وجودش به گونه ای است که خود پیش خود حاضر است

ابن سینا می گوید علم نفس به غیر خود از قبیل اتصاف موضوع است به عرض خود و از قبیل عروض عرض است بر موضوع خود، اتصاف نفس به «علم به غیر» با اتصاف هر موضوعی به اعراض خودش هیچ فرقی ندارد. (همان، ۳۴۰)

همچنین در شرح سخنان شیخ الرئیس گفته اند: «هرگاه عاقل معقولی را دریابد که مغایر با عاقل نباشد در این باب یکی بودن عاقل و معقول را می پذیرد؛ و در آغاز نمط سوم در بحث از دریابنده و دریافته ی ذات نفس گفتگو نموده و آن دو را یکی می داند و به وجود دو قاعده کلی هر عاقلی معقول است و هر معقول قائم به ذاتی عاقل است تصریح می نماید.» (ملکشاهی، ۲۱۴/۱-۲۱۵)

ابن سینا برای اثبات اینکه هر عاقلی معقول است، می گوید: هر چیزی که چیز دیگری را به فعل دریابد، به قوه نزدیک به فعل عالم است به اینکه بدان صورت دانا است و می فهمد که چیزی را دریافته است؛ و از دانستن به علم خود که وی دانا است ادراک ذات خویش لازم می آید، برای اینکه معنای ادراک به دانش خود دانستن به ذات است که به حالی از حالات ذات، پیداست که تعلق ذات بر تعقل حالی از آن مقدم خواهد بود؛ و محال است که عاقل دانایی خویش را که حالی از حالات وی است بدون تعقل ذات ادراک کند، بنابراین هر عاقلی به واسطه تعقل دانایی خود، معقول خویش است. (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، شرح خواجه طوسی، ۳۸۲/۳)

ترتیب قیاس فوق بدین گونه است: هر چیزی که چیز دیگری را به قوه نزدیک به فعل تعقل کند به مدرکیت و تعقل خویش عالم است (صغری) هر چیزی که مدرکیت و دانایی خویش را داند ادراک ذات خود کند (کبری) پس هر چیزی که چیز دیگری را تعقل کند و دریابد ذات خود را هم درخواهد یافت (نتیجه) بدین ترتیب مطلوب ما که هر عاقلی معقول است ثابت می شود.

دلیل شیخ در مبدأ و معاد چنین است که هر صورت مجرد از ماده و عوارض آن هنگامی که با عقل متحد می شود آن را عقل بالفعل می کند و اگر چنین نباشد که آن صورت با عقل متحد شود، بلکه وجودی غیر از وجود عقل داشته باشد لازم است برای تعقل آن، صورت دیگری هم واسطه شود که به تسلسل می انجامد؛ به عبارت دیگر در صورت عدم تحقق اتحاد،

سه فرض متصور است که هر سه باطل است. (دیبا، ۱۳۷-۱۳۸)

از جمله اشکالاتی که صدرالمتألهین براساس ناهماهنگی این دلیل با مبانی شیخ مطرح می کند آن است که این سینا در مباحث نفس پذیرفته که نفس انسانی در ابتدای خلقت مجرد از ماده است و لازمه دلیل او در مبدأ و معاد آن است که نفس ناطقه انسانی قابلیت تبدیل شدن به ماهیت عقل مفارق را داشته باشد و این امر در مورد موجوداتی که فارغ از ماده هستند، محال است؛ زیرا در چنین موجودی به واسطه نداشتن ماده، قوه و استعداد مطرح نیست. (شیرازی، صدرالدین، حکمه المتعالیه فی اسفار العقليه الاربعه، ۴۴۲/۳)

به طور کلی چنین می توان نتیجه گرفت که براساس مبانی شیخ الرئیس، پذیرش اتحاد صورت های علمیه با عالم ممکن نیست و بنابراین دلیلی که شیخ در مبدأ و معاد آورده است، با مبانی وی در بحث نفس و علم سازگار نیست و در مقابل آنچه در غالب کتاب های خویش به آن معتقد گشته، یعنی نفی اتحاد عاقل و معقول با مبانی او سازگارتر است. اما در مقابل این نتیجه گیری، بعضی از صاحب نظران بر این عقیده اند که اگرچه شیخ در بسیاری از کتاب های خود نظریه اتحاد عاقل و معقول را نفی و انکار کرده، از دیگر کلمات او در سایر آثارش می توان چنین برداشت کرد که این سینا به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته بوده است. (حسن زاده آملی، ۱۷-۲۳)

ابن سینا در کتاب «شفا» (ابن سینا، الهیات شفا، تصحیح ابراهیم مدکور، ۴۲۵) نیز عباراتی دارد که در آن اتحاد عاقل به معقول را به نحوی خاص و شکلی روشن مطرح کرده است. به عقیده بعضی از صاحب نظران، این سخنان شیخ با چیزی غیر از اتحاد عاقل و معقول سازگار نیست. (حسن زاده، ۱۷)

شیخ در «نجات» شرط اتحاد عاقل به معقول را چنین بیان می کند که منظور این نیست که دو طرف داشته باشیم یکی عاقل و دیگری معقول، بلکه ما یک چیزی می خواهیم به عنوان عاقل و یک چیز به طور مطلق به عنوان معقول و این چیزی که به طور مطلق در نظر گرفته ایم، گاهی همان خود عاقل است و گاهی چیزی غیر از خود عاقل؛ و هرکس با اندک تفکری می داند که برای عاقل و معقول لازم است و این ملازمه به آن معنا نیست که معقول یک چیز دیگر باشد، یا عین عاقل بوده باشد بلکه هم می تواند یک چیز دیگر باشد و هم عین عاقل بوده باشد. (ابن سینا، النجاه فی الحکمه الالهیه، ۲۹۳-۲۴۳)

ادله صدر المتألهین در اثبات اتحاد عاقل و معقول

مهم ترین دلیل ملاصدرا در اثبات بحث اتحاد عاقل و معقول، برهان تضایف نام دارد که قبل از تقریر این برهان به مقدمات آن می پردازیم:

در نخستین مقدمه این برهان ملاصدرا صورت را دو قسم می داند: یکی صورتی است که در ماده حلول می کند و وضع خاص و مکان دارد؛ و قسم دوم صورتی است که حلول در ماده ی جسمانی نداشته و واقعیتی مجرد دارد که خود یا مجرد تام است یا مجرد ناقص، که همان صورت های خیالی و حسی هستند. در مقدمه دوم صدر المتألهین می گوید که از نظر تمام فلاسفه وجود فی نفسه معقولات و محسوسات و وجود آن ها برای عاقل جهتی واحد دارد.

(شیرازی، صدر المتألهین، حکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ۳/۳۱۲-۳۱۶)

علامه رفیعی بر این عقیده است که مقصود صدر المتألهین از این کلام آن است که صورت های علمی، وجودی غیر از وجود ارتباطی و اتصالی به جوهر نفس ندارند و از این جهت است که وجود واقعی آن ها، همان وجود آن ها برای نفس است؛ یعنی هرگز اضافه و اتصال آن ها به نفس از وجودشان زایل نخواهد شد، بلکه اگر اضافه آن صورت معقوله علمیه از نفس قطع و زایل شود، وجود واقعی آن هم محو و باطل خواهد شد، نه اینکه خود صورت باشد و اضافه به نفس نداشته باشد. (رفیعی قزوینی، اتحاد عاقل به معقول، ۷)

در سومین مقدمه در بحث اتحاد عاقل و معقول نیز گفته می شود که عاقل و معقول دو امر متضایف هستند و لازمه تضایف آن است که قاعده تکافؤ و همراهی متضایفین در حق آن دو جاری شود؛ البته سبزواری استفاده رابطه اتحاد میان عاقل و معقول را از راه تکافؤ متضایفین منتفی دانسته است و فایده و قلمرو تأثیر این قاعده را فراتر از همراهی و مقارنت نمی داند. (مطهری، مجموعه آثار، ۹/۵۶۵)

ملاصدرا پس از بیان مقدمات، برهان تضایف را تقریر می کند: «اگر وجود عاقل جدا از وجود معقول باشد و ارتباط بین آن دو، تنها ارتباط حال و محل یا عرض و موضوع بود، لازمه اش آن است که وجود معقول بتواند جدا از وجود عاقل هم تحقق داشته باشد، زیرا کمترین مرتبه دوگانگی، آن است که هر یک از دو چیز، وجودی مستقل از دیگری داشته باشد، در حالی که معقول بالفعل این گونه نیست. (شیرازی، صدر المتألهین، حکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ۳/۳۱۴؛ سجادی، سیدجعفر، ۱۷)

بنابراین معقول خودش عاقل بالفعل نیز هست و گرنه انفکاک معقول بالفعل از عاقل بالفعل

لازم می‌آید، در حالی که متضایفان در درجه وجودی نیز متکافئان هستند و اگر یکی بالفعل بود، دیگری هم باید بالفعل باشد و اگر یکی در رتبه ای خاص بود، دیگری هم باید در همان رتبه باشد.

سبزواری به رغم اعتقاد بیشتر شارحان اسفار که این بیان را برهان واحدی می‌دانند بر این عقیده است که صدرالمتألهین در اثبات مسأله اتحاد عاقل و معقول دو برهان اقامه کرده است و در نخستین برهان نیازی به مقدمه تکافؤ و متضایفین نیست و به راحتی می‌توان بدون طرح رابطه تضایف، اتحاد عاقل و معقول را اثبات کرد. (دیب، ۱۷۱)

در این میان مرحوم علامه رفیعی ضمن نفی تفسیر سبزواری از برهان صدرالمتألهین خود به شکل دیگری که کمتر در آثار دیگر شارحان حکمت متعالیه دیده می‌شود، به تقریر برهان پرداخته است که در بررسی آراء خاص علامه رفیعی به آن اشاره خواهیم کرد. (رفیعی قزوینی، مجموعه رسائل فلسفی، ۱۸۳-۱۸۴)

دیدگاه خاص علامه رفیعی (ره) در اتحاد عاقل و معقول

اما برهان تضایف صدرالمتألهین پس از وی با اقبال چندانی از سوی شارحان حکمت متعالیه مواجه نشد و شاید بتوان گفت که تعداد ناقدان این برهان پس از ملاصدرا، بسی بیشتر از شمار طرفداران آن بوده است.

در این جا به تقریر خلاصه برهان علامه رفیعی در معنای صحیح اتحاد عاقل و معقول می‌پردازیم:

در ابتدا باید گفت که نفس انسانی، قبل از حصول صورت معقول، بدهاتاً عاقل بالقوه است، در حالی که در همین حال معقول بالذات وجودی غیر از معقولیت و وجود صوری و اضافی به نفس ندارد. مقدمه دیگر اینکه عاقل و معقول متضایف هستند و طبعاً در درجه و اصل وجود تکافؤ دارند.

هم‌چنین باید توجه داشت که عَرَض همواره متأخر از مرتبه وجودی موضوع خویش است و همواره بعد از تمامیت وجودی موضوع خویش عارض آن می‌شود. حال اگر معقول با عاقل متحد نباشد و فقط عرض و قائم به نفس عاقل باشد، جای این سؤال باقی می‌ماند که چگونه عاقل از قوه به فعلیت رسیده است؛ چون عرض بعد از تمامیت و فعلیت معروض، عارض می‌شود. پس اگر معقول عرض باشد، باید بپذیریم که نفس در مرحله قوه باقی است در حالی

که معقول در مرحله فعلیت است ولی متضایفان در قوه و فعلیت تکافؤ دارند؛ پس باید پذیرفت معقول داخل در قوام و هویت عاقل است و به واسطه اتحاد نفس عاقل بالفعل می‌شود. یکی از موارد افتراق این بیان با برهان صدرالمتهلین آن است که: ملاصدرا با تحلیل حقیقت صور معقوله، به این نتیجه می‌رسد که اصولاً معقول بالذات خود عاقل خویش است و عاقل خارج از ذات خود ندارد؛ در حالی که در بیان مرحوم رفیعی چنین نتیجه‌ای دیده نمی‌شود.

به عبارت دیگر مرحوم رفیعی از همان ابتدا، سخن را متوجه نفس به عنوان عاقل صورت‌های عقلیه کرده و آن را در تقابل با معقولات قرار داده است و با کمک قاعده تضایف، در صدد اثبات اتحاد نفس با صورت‌های معقول برآمده است؛ حال آن‌که ملاصدرا به هیچ روی در این برهان سخنی از نفس به عنوان عاقل صورت‌های عقلیه ندارد و از این رو است که بعضی از شارحان کلام او هر یک به نحوی برای تکمیل برهان تضایف صدرایی، برای به میان کشیدن پای نفس، بیانی آفریده‌اند.

از نظر علامه رفیعی مراد از اتحاد عاقل به معقول بالعرض نیست که اشیای خارجی از عالم نفس و بیرون و صقعه قوه عاقله می‌باشند زیرا که هیچ عاقلی نمی‌گوید که جوهر عاقل با انسان و فلک و ملک و حیوان که در خارج از نفس وجود دارند یکی می‌باشند و این در نهایت ظهور است، بلکه مراد از اتحاد عاقل به چیزی است که در صقع وجود نفس وجود دارد و اعتبار وجود ذهنی او در خارج از عالم نفس نیست و آن معقول بالذات است. (رفیعی قزوینی، غوصی در بحر معرفت، ۱۵۰، همو، اتحاد عاقل به معقول، ۶)

و از نظر ایشان دربرهان عاقل و معقول دو امر اضافی و به عبارت دیگر متضایفین وجود عاقل با وجود معقول در یک درجه باید اعتبار شوند و از هم تفکیک نمی‌شوند، در ذهن هم تصور معنی عاقل و معنی معقول در یک مرتبه خواهند بود و هرگاه عاقل بالفعل عاقل باشد، معقول آن هم بالفعل معقول خواهد بود و هرگاه عاقل بالقوه باشد معقول هم بالقوه خواهد بود زیرا تضایف برابری دو طرف اضافه را اقتضا می‌کند و این بسیار واضح است. (رفیعی قزوینی، غوصی در بحر معرفت، ۱۵۲)

علامه رفیعی اتحاد عاقل به معقول را به برهان تضایف بین نفس ناطقه و عاقله و صورت معقوله مبرهن فرموده است و اشاره نموده است که برهان در اتحاد حاس به محسوس و مُتَخَيِّل به مُتَخَيِّل و واهمه به متوهم نیز جاری است که اتحاد مُدْرِك به مُدْرِك است مطلقاً، اعم

از این که مُدرکِ عقل باشد یا غیر آن و مُدرکِ معقول باشد یا غیر آن. (رفیعی قزوینی، اتحاد عاقل به معقول، ۱۵) پس مُدرک و مُدرک و ادراک یکی است؛ اسلوب بحث اقتضا می‌کند که در نتیجه بفرماید: «پس عاقل و معقول و عقل یکی است، تغییر اسلوب برای این جهت است که بحث اختصاص به اتحاد عاقل به معقول ندارد بلکه مطلقاً در جمیع قوای مدرکه و مدرکات آن‌ها جاری است و همین برهان تضایف در همه ادراکات جاری است و لکن چون ادراک معقولات اختصاص به انسان دارد که صاحب نفس مدرک معقولات و کلیات است و بدین گوهر گران‌بها از انواع حیوانات ممتاز است و آنچه برای انسان من حیث هو انسان به کار می‌آید و بدان مجد و عظمت می‌یابد، همان ادراک معقولات است که کلیات وجودیه هستند و محیط بر زمان و مکان‌اند، بحث را به اسم اتحاد عاقل به معقول عنوان کرده‌اند. (رفیعی قزوینی، اتحاد عاقل به معقول، ۳۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۶)

اتحاد عاقل و معقول در سایر علوم

علامه رفیعی برای بحث اتحاد عاقل و معقول در علوممانند عرفان منابع و آثاری را معرفی می‌کند مانند مصباح الانس و نظیر آن در نفحات صدرالدین قونوی و همچنین در نصوص او در اتحاد علم و عالم و معلوم و نیز در رسائل بابا افضل کاشانی و نیز در شرح تمهید القواعد ابن تُرکه و چندین موضع فتوحات شیخ اکبر محیی‌الدین عربی به بحث اتحاد عاقل و معقول پرداخته‌اند. (رفیعی قزوینی، اتحاد عاقل به معقول، ۲۰) عارفان که در پی دیدن می‌باشند و به دانستن قانع نیستند و پای استدلالیان را چوبین می‌دانند و به اتحاد عاقل و معقول، بلکه مُدرک و مدرک بیشتر بها داده و در آثار خود چه به نثر و چه نظم، چه پارسی و چه تازی توجه شایانی به آن کرده‌اند. (بهشتی، ۱۵۶)

مسأله اتحاد عاقل و معقول در کتاب‌های کلامی در میان صاحب‌نظران علم کلام اعم از متقدمان و متأخران طرح شده است. (دیبا، ۴۳)

نتیجه‌گیری

علامه سید ابوالحسن رفیعی قزوینی (ره) در آثارش تصریح می‌فرماید که چشم‌بیش و دانش عقلی نفس، خود صورت معقوله است و صورت معقوله عین نفس می‌گردد که در حقیقت وجود واقعی صورت علمیه همان وجود نوری نفس است نه برای نفس (رفیعی

قزوینی، اتحاد عاقل به معقول، (۲۵)

نتیجه آن که چون عاقل و معقول هر دو از سنخ نور معنوی هستند وقتی که به هم برسند امتیاز و جدایی بین آن‌ها از بین برود و هر دو یکی شوند هم‌چنان که در دو نور حسی ظاهری این مطلب هویدا است که چون دو چراغ در یک مکان بگذارند جسم و ماده چراغ تا آن‌جا که بویی از ماده باقی است دو چیز جدا هستند و به محض این که از چراغ و جسم آن عبور کنیم و شعاع هر دو بنگریم محال است دوئیت و مغایرت بین دو شعاع را تصور کنیم (رفیعی، اتحاد عاقل و معقول، ۱۲) و این سخن‌ها عمق دیگری دارد که چنان‌که علامه رفیعی می‌فرماید مجال و حال برای آن باقی نیست (رفیعی قزوینی، غوصی در بحر معرفت، ۱۵۵) و تحقیق این مطلب نفیس به طوری که در آثار علامه رفیعی (ره) بیان شد در هیچ کتابی یافت نمی‌شود.

منابع

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، *النجاه فی الحکمه الالهيه*، مصر، مطبعه السعاده، ۱۳۵۷.
- _____، *الهیات شفا*، تصحیح ابراهیم مدکور، الأب قنواتی و سعید زاید، قم، منشورات مکتبه آیت‌الله مرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *الهیات نجات*، ترجمه و پژوهش سیدیحیی یثربی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۰.
- _____، *مبدأ و معاد*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه‌گیل، ۱۳۶۳.
- بهشتی، احمد، *تجرید: شرح اشارات و تنبیهات*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- تقفی تهرانی، میرزاحسن، *انسان و اندیشه*، تهران، انتشارات هادی، ۱۳۷۱.
- حسن‌زاده آملی، حسن، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۰۴ ق.
- دیبا، حسین، *نگرشی نوین به مسأله اتحاد عاقل و معقول*، قم، مرکز انتشارات و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن، *اتحاد عاقل به معقول*، مقدمه و تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- _____، *غوصی در بحر معرفت*، تصحیح و پاورقی احمد سیاح، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۶۲.
- _____، *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی*، تصحیح و مقدمه غلامحسین

رضانزاد، تهران، چاپ سپهر، ۱۳۶۷.

سجادی، سیدجعفر، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵.
سهروردی، یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ق.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

_____، المبدأ و المعاد، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

_____، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۱۹ ق.

طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، شرح و ترجمه علی شیروانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۶.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار: شرح مبسوط منظومه، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.

ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵.