

آموزه‌های فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره چهاردهم، شماره ۲۵، پاییز - زمستان ۱۳۹۸
نوع مقاله: علمی - پژوهشی

اتحاد عاقل و معقول

در منظر ابن سینا و صدرالمتألهین*

- جلیل محمدی خانقاه^۱
- عبدالله نصری^۲

چکیده

«اتحاد عاقل و معقول» از معدود مسائلی است که با مخالفت و موافقت دو فیلسوف بزرگ مواجه شده است. بوعلی به عنوان منکر اصلی و صدرالمتألهین به عنوان موافق جدی.

بوعلی در شفاء و اشارات، «اتحاد عقل و عاقل» را رد می‌نماید، ولی در مبدأ و معاد برای آن برهان می‌آورد. این تفاوت رویه بوعلی، نزد فیلسوفان بعد محل سؤال بوده است. صدرالمتألهین برای «اتحاد» سه معنا ذکر می‌نماید و می‌فرماید «اتحاد عاقل و معقول» به دو معنای اول به همان برهان بوعلی به هیچ وجه قابل اثبات نیست، ولی معنای سوم اتحاد نه تنها ممکن، بلکه تحقق علم در تمام مراتب، متوقف بر آن است. صدرا می‌گوید بوعلی معنای سوم از اتحاد را تنها در

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۷.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)
(ja.mohammadi59@gmail.com)

۲. استاد دانشگاه علامه طباطبائی (nasri@atu.ac.ir).

مبدأ و معاد پذیرفته است و آنگاه در به دست آوردن دیدگاه اصلی بوعلی، تردید نموده است. اما حقیقت آن است که بوعلی هرگز متناقض سخن نگفته است. این گونه نیست که در شفاء و اشارات دیدگاه واقعی خود را اظهار کرده و در مبدأ و معاد، طبق مذاق فیلسوفان مشاء سخن گفته باشد. فهم دیدگاه اصلی بوعلی تنها در سایه فهم دقیق از منظومه فکری وی محقق است؛ همان مسیری که ما پیموده و نشان داده‌ایم معنای سوم اتحاد، باور همیشگی بوعلی است و اساساً اختلافی میان بوعلی و ملاصدرا وجود ندارد.

واژگان کلیدی: اتحاد، عاقل، معقول، بوعلی، صدرالمتألهین.

مقدمه

«اتحاد عاقل و معقول» جزء پرسابقه‌ترین مسائل فلسفی است که سرآغاز آن در فلسفه یونان است. این مسئله در میان فیلسوفان مسلمان، نزد هیچ کس به اندازه بوعلی مغضوب واقع نشد. ابن سینا تندترین حملات را در *شفاء* و *اشارات* به فرفور یوس که رساله‌ای مستقل در این باره نوشته و مورد تمجید فیلسوفان مشاء قرار گرفته است، می‌نماید و همه آن رساله را حشف می‌داند و آنگاه در نفی اتحاد عاقل و معقول، برهان اقامه می‌نماید (ابن سینا، ۱۴۲۵: ۸۹۵/۳).

بعد از این تهاجم سخت از سوی ابن سینا، این مسئله تا زمان صدرا هرگز طرفدار جدی پیدا نکرد. صدرالمتألهین برای «اتحاد» سه معنا ذکر نموده، می‌فرماید در دو معنای اول با همان استدلالی که بوعلی ذکر کرده، هیچ تردیدی در محال بودن آن نیست. اما «اتحاد» معنای سوم نیز دارد و آن اینکه بر اساس «اصالت وجود»، یک وجود استکمال یابد و اشتداد وجودی پیدا کند؛ یعنی در اثر اتحاد نفس با صورت معقول بالفعل، نفس (عاقل) از قوه به فعل درآید و اشتداد وجودی پیدا کند و مصداق معقول و ماهیت کلی نیز گردد (صدرالدین شبیرازی، ۱۴۳۰: ۲۵۷-۲۵۶/۳). صدرا می‌گوید این معنا از اتحاد نه تنها ممکن، بلکه ضروری است، آن هم نه تنها در مرتبه عقل، بلکه در تمامی مراتب علم (حس و خیال و عقل)، و بدون چنین اتحادی، علم در هیچ مرتبه‌ای حاصل نخواهد شد و بدین ترتیب مسئله «اتحاد عاقل و معقول» نزد صدرالمتألهین به «اتحاد عالم و معلوم» مبدل می‌گردد.

تا بدین جا تفاوت میان بوعلی و ملاصدرا بسیار شد. یکی در نفی اتحاد «عاقل و معقول» برهان می‌آورد و دیگری اتحاد را برای تحقق علم در تمامی مراتب قطعی و لاجرم می‌داند. اما این تمام ماجرا نیست. ابن سینا در کتاب *مبدأ و معاد* برای معنای سوم «اتحاد» برهان دقیقی می‌آورد و این به پیچیدگی کشف دیدگاه بوعلی می‌افزاید؛ به گونه‌ای که ملاصدرا خود در اینکه کدام یک دیدگاه واقعی ایشان است، اظهار تردید می‌نماید (همان: ۲۶۴/۳).

خواجه طوسی معتقد است که ابن سینا به گفته خویش، *مبدأ و معاد* را به مذاق فیلسوفان مشاء نوشته است. بنابراین دیدگاه واقعی وی، همان گفتارش در *شفاء و اشارات* است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۲۵: ۱۸۹۰/۳). عده‌ای دیگر از شارحان معاصر با تتبع در آثار بوعلی، شواهدی را یافته‌اند که با اتحاد «عاقل و معقول» سازگار است و بدین شکل خواسته‌اند بوعلی را در زمره موافقان اتحاد «عاقل و معقول» قرار دهند. ولی حقیقت آن است که آیا می‌توان پذیرفت حکیمی بزرگ همچون بوعلی آن قدر متناقض سخن گفته باشد که ما در دیدگاه واقعی ایشان تردید داشته باشیم؟ و یا پذیرفتنی است که ایشان در *شفاء و اشارات*، آن حملات سخت را بر پیکره این نظریه بنماید و این قول را به شعر و تخیل نزدیک‌تر بداند تا کلام حکیمانه (ابن سینا، ۱۴۳۷: ۳۰۶)، و آنگاه در *مبدأ و معاد* بدون اشاره به دیدگاه خود، به راحتی از کنار آن عبور کند و گفتاری را مطابق مذاق فیلسوفان مشاء اظهار نماید؟ و یا اینکه شیخ‌الرئیس آن قدر فاقد نظام اندیشه و منظومه فکری باشد که ما برای به دست آوردن دیدگاه وی و موافق خواندنش با مسئله «اتحاد عقل و معقول»، دست به دامن چند شاهد، آن هم بعد از تتبع در آثار او بشویم؟ مدعای ما در این پژوهش همین است که متأسفانه دیدگاه ابن سینا همواره بدون در نظر گرفتن نظام فکری وی مورد اظهار رأی قرار گرفته و منجر به این اقوال ضعیف در کشف دیدگاه او شده است. در حالی که اگر این مسئله در چارچوب منظومه فکری شیخ‌الرئیس مورد بررسی قرار گیرد، روشن خواهد شد که حکیم بزرگی همچون بوعلی همواره در یک صراط حرکت نموده و هرچند به معنای سوم اتحاد همچون صدرا تصریح نکرده است، لکن این معنای اتحاد نزد وی، از مسلمات و محکّمات همیشگی بوده است و عصبانیت او از شخص فروریوس و نفی «اتحاد عاقل و معقول»، به همان

دو معنای اولی است که صدرا ذکر می‌کند؛ یعنی دو شیء متحصّل در عین تحصيل، یکی به دیگری مبدل گردد و با اثبات چنین چیزی، این مطلب نیز محرز خواهد شد که اساساً هیچ اختلافی میان بوعلی و ملاصدرا در این مسئله وجود ندارد.

پیشینه تحقیق

در مورد اتحاد «عاقل و معقول» کم سخن گفته نشده و کتب متعددی در این باره تألیف شده است. ولی حقیقت آن است که به اعتقاد ما، هیچ یک در فهم دیدگاه واقعی بوعلی و قضاوت میان ابن سینا و صدرا به واقع نرسیده‌اند؛ به گونه‌ای که بعضی از فیلسوفان معاصر ما حقیقتاً بوعلی را مخالف اتحاد «عاقلمعقول» دانسته و به صراحت بیان کرده‌اند که بوعلی رابطه معلوم با عالم را همچون رابطه عرض با موضوع می‌داند، بدون هیچ اتحادی (مطهری، ۱۳۸۶: ۳۷۲/۹)، و یا برخی دیگر حداکثر خواسته‌اند با استناد به بعضی از شواهد از کلام ابن سینا، وی را در ردیف موافقان این مسئله قرار دهند (بهشتی، ۱۳۸۵: ۱۶۷-۱۶۳). در حالی که ما در این نوشتار با بررسی این مسئله در نظام اندیشه و منظومه فکری بوعلی، نشان خواهیم داد که معنای سوم اتحاد از محکّمات اندیشه اوست و بدین شکل به اختلاف همیشگی میان بوعلی و صدرالمتألهین پایان خواهیم داد. حقیقتاً طریقی را که ما در این مقاله پیموده‌ایم، در هیچ اثر و پژوهشی مشاهده نکرده‌ایم.

۱. تحریر محل بحث

۱-۱. مقصود از عاقل و معقول

مقصود از عاقل در اینجا همان نفس ماست (ابن سینا، ۱۴۳۷: ۳۰۵) که قدرت ادراک کلیات را دارد و معقول همان صورت ادراکی است که از علایق و عوارض مادی کاملاً تجرید شده و از جزئیات خارج شده و به نحو کلی درآمده است (همان؛ همو، ۱۳۸۳: ۷). به دیگر سخن، بحث در مورد علم حصولی و در معلوم بالذات است، نه در معلوم بالعرض؛ یعنی در علم حصولی که معلوم خارجی به واسطه صورت ذهنی برای ما

مکشوف می شود، همان صورت ذهنی مقصود ماست، نه شیء خارجی که معلوم بالعرض است (همو، ۱۳۹۱: ۱۹۱).

۲-۱. مقصود از اتحاد

۱-۲-۱. تعریف بوعلی از «اتحاد»

جالب است بدانیم بر خلاف ملاصدرا که فصل مستقلى را با همین عنوان در *اسفار* به آن اختصاص داده است، بوعلی هرگز این مسئله را با این عنوان طرح نکرده و تعبیر «اتحاد عاقل و معقول» را به کار نگرفته است. ایشان در *مبدأ و معاد* که به زعم همگان «اتحاد عاقل و معقول» را پذیرفته است، اساساً در مقام اثبات این امر است که خداوند متعال و هر مجردی که از علایق و عوارض مادی تجرید شده است، «عقل و عاقل و معقول» است (همو، ۱۳۸۳: ۶) و برای این کار از قیاس اولویت استفاده می کند که وقتی صورت معقول که «عقل بالفعل» است، می تواند به جهت اتحاد با «عقل بالقوه»، آن را به بالفعل تبدیل کند، اگر خود یک جوهر مستقل باشد، به طریق اولی خود «عقل و عاقل و معقول» خواهد بود.

ابن سینا در دو کتاب دیگرش که به خاطر آن دو به منکر جدی این مسئله شناخته شده است نیز تعبیر «اتحاد عاقل و معقول» را به کار نبرده است. وی در مباحث *نفس شفاء* در فصل ششم از مقاله پنجم در همان سطور ابتدایی، همان مطلب *مبدأ و معاد* را ذکر می نماید:

«النفس تتصور ذاتها، وتصورها ذاتها يجعلها عقلاً و عاقلاً و معقولاً» (همو، ۱۴۳۷: ۳۰۵).

و کمی بعد می فرماید:

«وما يقال من أنّ ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندی، فإنّی لست أفهم قولهم: إنّ شيئاً يصير شيئاً آخر ولا أعقل أنّ ذلك كيف يكون» (همان: ۳۰۵-۳۰۶).

شیخ الرئیس در *اشارات* نیز بدون آنکه تعبیر «اتحاد» را به کار ببرد، مشابه همین کلام را دارد:

«إنّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية، صار هو

هی) (همو، ۱۴۲۵: ۳/۸۸۹).

خلاصه اینکه بوعلی بدون آنکه تعبیر «اتحاد» را به کار ببرد، همواره در مقام بیان این مطلب است که بالضرورة محال است یک شیء در عین حالی که «شیئیت» آن برقرار است به «شیء» دیگری مبدل گردد.

۲-۲-۱. تعریف ملاصدرا از «اتحاد»

اما صدرالمتألهین می گوید برای «اتحاد» سه معنا وجود دارد. معنای اول همان چیزی است که ابن سینا می گوید: یعنی دو «موجود» با یکدیگر متحد و به یک موجود مبدل گردند. صدرا می گوید به همان دلایلی که بوعلی آورده است، هیچ تردیدی در محال بودن آن نیست. معنای دوم اتحاد میان دو «مفهوم» یا دو «ماهیت» است؛ یعنی دو «ماهیت» به یک «ماهیت» مبدل گردند. این هم با توجه به رابطه تباینی میان ماهیات، هیچ تردیدی در محال بودن آن نیست. اما معنای سوم آن است که براساس «اصالت وجود»، یک وجود استکمال یابد و اشتداد وجودی پیدا کند؛ یعنی بدون آنکه به «وحدت» آن لطمه‌ای وارد شود، یک وجود از قوه به فعل درآید و در مانحن‌فیه، امر چنین است؛ یعنی در اثر اتحاد عقل (نفس) با صورت معقول بالفعل، نفس ما که یک امر وجودی است، اشتداد می‌یابد و مصداق معقول و ماهیت کلی نیز می‌گردد. ملاصدرا می گوید چنین چیزی کاملاً امکان‌پذیر است و مقصود از «اتحاد» همین معنای سوم است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰: ۳/۲۵۶-۲۵۷). ملاصدرا معتقد است که بوعلی معنای سوم «اتحاد» را قبول ندارد و تنها این معنا را در مبدل و معاد پذیرفته است. ما بعداً این مدعای صدرا را بررسی خواهیم کرد.

۳-۱. وحدت «عقل و عاقل و معقول» در مجردات

اینکه در هر مجردی، «عقل و عاقل و معقول» یکی است، جزء مسلمات و محکّمات تمامی فلاسفه و حکماست (همان: ۳/۲۷۳-۲۷۴) و در واقع این مطلب، مفاد همان قاعده مسلم حکماست: «کلّ مجرد عاقل». بنابراین این معنا از اتحاد، هیچ‌گاه محل نزاع نبوده است.

ملاصدرا می‌فرماید با دانستن حقیقت «علم» که چیزی جز حضور شیء نیست، اثبات این امر در نهایت سهولت است. ماده به جهت آنکه اجزایش متفرق و پراکنده هستند، هر جزء از جزء دیگر غایب و پنهان است، لذا علم حضوری ماده به ذات خود منتفی است. در سوی دیگر، موجود مجرد به جهت تجرید از ویژگی‌ها و عوارض مادی تماماً برای خود حضور است و خود را تعقل می‌کند و از این رو «عقل و عاقل و معقول» است (همان: ۳۵۱/۳-۳۵۲). ما بیشتر عبارات بوعلی را در این زمینه آوردیم.

۲. نظام اندیشه و منظومه فکری ابن سینا

همان طور که بیان شد، هر گونه اظهار نظر درباره رأی بوعلی در مسئله مهمی همچون اتحاد عاقل و معقول بدون عنایت به چارچوب فکری و نظام اندیشه وی، اجحاف بزرگی در حق حکیمی گران‌قدر همچون شیخ‌الرئیس است و منتهی به عدم کشف صحیح دیدگاه او می‌گردد. از این رو التفات به موارد ذیل ضروری است:

۱- در نظر بوعلی، نفس از لحظه حدوث جوهری است مجرد و روحانی که قائم به ذات است (ابن سینا، ۱۴۳۷: ۲۶۹-۲۸۳) و چون مجرد است، از همان لحظه بر ذات خویش عالم است و «عقل و عاقل و معقول» یکی است (همان: ۳۰۵).

۲- حقیقت اشیاء را چه در عالم عقل و چه در عالم حس، «صورت» آن‌ها تشکیل می‌دهد. بنابراین اگر «صورت شیء» نزد نفس حاصل گردد، نفس به آن عالم خواهد شد. آنگاه یک شیء یا «بالذات معقول» است، یعنی «بالذات مجرد» است و یا اینکه «بالذات معقول» نیست، بلکه «صورت» آن در یک ماده است و «قوه عاقله» (نفس) باید آن را از عوارض و علایق مادی تجرید کند (همان: ۹۵: ۱۳۸۳).

۳- خداوند متعال و عقول مفارق، ضمن در نظر گرفتن تفاوت مرتبه، تماماً بالفعل هستند و جهت منتظره‌ای در آن‌ها وجود ندارد و لذا علم آن‌ها نیز بالفعل می‌باشد و هیچ گونه استکمالی وجود ندارد. این گونه نیست که آن‌ها برای تعقل، نیاز به تجرید داشته باشند؛ بلکه ذات آن‌ها با حفظ وحدت به نحو بسیط و بدون هیچ تکرار و انفعال و ترتب، همگی صور معقوله عالم را دارا هستند و بالطبع چون ذات خویش را تعقل می‌کنند، عاقل همگی این صور به نحو بسیط هستند (همو، ۱۴۳۷: ۳۱۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۹۸).

۴- نفس (عقل) دارای مراحل است. نفس با آنکه در لحظه حدوث، یک «جوهر مجرد» دارای «فعلیت و صورت» است، ولی می‌تواند پذیرای «صور معقول مجرد» باشد. بنابراین نفس در مرحله اول، در مرتبه «عقل هیولانی» است که می‌تواند صور معقولات را پذیرا باشد؛ ولی چون که هنوز «صور معقول» در آن قرار نگرفته‌اند، «عقل بالقوه» می‌باشد. نفس سپس به مرحله «عقل بالملکه» می‌رسد. در این مرحله برای عقل، «معقولات اولی» که همان بدیهیات باشند، حاصل می‌گردند. بعد از این مرحله، نفس مستعد برای کسب «معقولات ثانیه» می‌گردد که نیازمند حدّ و برهان است و در واقع پا به عرصه «عقل بالفعل» و «عقل مستفاد» می‌گذارد.

در نظر بوعلی، «عقل بالفعل» و «عقل مستفاد» یک حقیقت واحدند و تفاوت آن‌ها به اعتبار است. بدین شکل که با حصول صور معقولات، نفس به مرحله «عقل بالفعل» می‌رسد؛ هرچند به جهت توجه نفس به بدن، هم‌اکنون آن صور قائم به نفس نباشد؛ ولی اگر نفس اراده کند، می‌تواند آن را حاضر کند و اگر آن صور در نفس حاضر باشد و مورد مطالعه حضوری نفس قرار گیرد، به آن «عقل مستفاد» می‌گویند (همو، ۱۳۳۷: ۳۱۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۹۹).

۵- در فلسفه مشاء و بوعلی، «عقل فعال» نقش اساسی دارد. به اعتقاد آن‌ها اینکه نفس در کسب «صور معقولات» از قوه به فعل خارج می‌شود، نمی‌تواند بدون علت باشد؛ بلکه «عقول مفارقی» وجود دارند که همگی آن‌ها عقل فعال هستند و این عقول، صور معقولات را بالفعل و آن هم به نحو بسیط دارا هستند و آنگاه نزدیک‌ترین آن‌ها به نفس ما، این صور معقول را به ما افاضه می‌کند و در واقع نفس ما با فکر کردن و عبور از مرحله حس و خیال، مستعد آن می‌شود که با عقل فعال، اتصال وجودی برقرار کند و آنگاه این صور معقول به نفس افاضه شود (همو، ۱۳۳۷: ۲۹۹-۳۰۰؛ همو، ۱۳۸۳: ۹۸).

۶- بلاشک نفس با کسب صور معقولات استکمال می‌یابد و از قوه به فعل درمی‌آید. ولی بسیار مهم است که بدانیم نفس تا زمانی که محبوس در بدن است و به تدبیر آن امور محسوس مشغول است، هرگز از «عقل هیولانی» (عقل منفعل) خارج نمی‌شود و ممتنع است که یک «عقل مطلق» گردد؛ یعنی نفس مادامی که در بدن

است، به یک عقل صرف و محض که «فعلیت تام» دارد، مبدل نمی‌گردد. نفس تا زمانی که مدبر بدن است، این استعداد ناقص را دارد که به عقل فعال متصل شود و صور معقولات را کسب کند و بعد از کسب صور معقوله، نسبت به آن‌ها به استعداد تام تبدیل می‌گردد؛ به این معنا که هر گاه اراده کند، می‌تواند به عقل فعال متصل شود و آن صور را مجدد کسب کند.

در نظر بوعلی نفس هرچند نسبت به این صور، به مرتبه استعداد تام می‌رسد و هرگاه بخواهد، آن‌ها را نزد خود حاضر می‌کند، ولی این صور همگی به طور دفعی برای نفس حاضر نیستند؛ بلکه توجه به یک صورت معقول، مستلزم رویگردانی از صورت معقول دیگر است. به عبارت دقیق‌تر، نفس به جهت اشتغال به بدن، نمی‌تواند اتصال تام به عقل فعال پیدا کند و اتصال از یک جهت برای کسب یک صورت معقول، مانع کسب هم‌زمان صورت معقول دیگر می‌گردد (همو، ۱۴۳۷: ۳۰۸). بوعلی معتقد است که بعد از رهایی نفس از بدن، اتصال تام به عقل فعال حاصل می‌گردد و نفس این صور معقول را به طور دفعی کسب می‌کند و آنگاه نهایت جمال عقلی و لذت سرمدی را ادراک می‌کند (همان: ۳۱۵) و به نهایت کمال انسانی خود در قوه عقلی نظری یعنی «عقل مستفاد تام» نائل می‌گردد (همو، ۱۳۸۳: ۱۰۰).

۷- غایت در نفس انسانی (قوه عقلیه) آن است که یک «عالم عقلی» مطابق با «عالم عینی و خارجی» گردد و از آنجا که حقیقت اشیاء را صورت آن‌ها تشکیل می‌دهد، با حصول و ارتسام صورت معقول اشیاء در نفس، این عالم عقلی در نفس ایجاد می‌گردد (همان: ۹۷؛ همو، ۱۴۳۳: ۴۶۶).

بوعلی در بیان غایت کمال انسانی، حتی به «عقل مستفاد تام» نیز اکتفا نمی‌کند و با طرح نظریه «عقل بسیط»، منتهی درجه تکامل نفوس انسانی را «عقل بسیط» می‌داند.

ایشان برای «مبدأ اول» (خداوند متعال) و «عقول مفارقه»، چنین تعقلی را قائل است؛ یعنی همان گونه که پیشتر بیان شد، جمیع صور به طور بسیط بدون آنکه آسیبی به وحدت و بساطت آن‌ها برسد، نزد خداوند و عقول مفارقه حاضرند و بالطبع در اینجا «عقل و عاقل و معقول» واحد است. بوعلی می‌گوید در این نوع از تعقل، عاقل به

جمع صور نظر دارد. این گونه نیست که توجه به یک صورت معقول، مستلزم رویگردانی از صورت معقول دیگر باشد؛ مانند کسی که یقین دارد توانایی پاسخ‌گویی به تمامی سؤالات را دارد و همه جواب‌ها نزد او بدون تفکیک حاضر و معلوم است و هر گاه سؤالی پرسیده شود، او جواب متناسب با آن را استخراج می‌کند (همو، ۱۴۳۷: ۳۱۰) و نفوس بشری می‌تواند با گذر از «عقل مستفاد» که در واقع گیرنده صور معقول از «عقل فعال» است، خود تشبه به «مبدأ اول» و «عقول مفارق» پیدا کند و یک «عقل فعال» گردد که علم او به نحو بسیط است (همان: ۳۱۱-۳۱۰؛ همو، ۱۳۸۳: ۹۸).

بالاخره نفس انسانی، چه به «عقل مستفاد» مبدل گردد و چه خود یک «عقل فعال» گردد، دیگر از «عقل هیولانی» خارج شده است و یک «عقل مطلق بالفعل» است.

۸- بوعلی بالاترین کمالات و جمالات و لذت‌ها را که سرمدی است و حدی برای آن متصور نیست، در درک «معقولات» می‌داند؛ به گونه‌ای که لذت‌های «حسی و خیالی» در مقابل لذت عقلی هیچ است. در مسئله کنونی ما، آنچه که فوق‌العاده مهم است، دلیلی است که شیخ‌الرئیس برای این شدت لذت که «لا نهاییه له» ذکر می‌کند. و ما به طور مبسوط به آن خواهیم پرداخت.

۳. کشف دیدگاه ابن سینا

اکنون بعد از روشن شدن محل نزاع و بیان مقدماتی که به مثابه محک‌های بوعلی است، می‌توان به دیدگاه حقیقی ایشان پی برد و با برهان قاطع اثبات نمود که در نظام فکری بوعلی، اتحاد عاقل و معقول به همان معنای سوم صدرالمتهلین، از مسلمات و ضروریات اندیشه اوست. به دیگر سخن، برهان دقیقی که شیخ‌الرئیس در مبدأ و معاد برای اتحاد ذاتی میان عاقل (نفس) و صورت معقول در هنگام ادراک معقولات ارائه می‌دهد و عاقل و معقول را یک حقیقت واحد می‌داند که هیچ تمایز ذاتی با یکدیگر ندارند، جزء باورهای همیشگی اوست و ادراک عقلی را تنها در سایه چنین اتحادی که در واقع وحدت است، ممکن می‌داند.

۱-۳. برهان اول

بر اساس آنچه که از بوعلی نقل شد، بی‌تردید ایشان برای نفس یک سیر استکمالی قائل است. بوعلی هدف نفس انسانی (قوه عاقله) را در آن دانست که «عالم عقلی» مطابق با «موجودات حقیقی» گردد و از آنجا که حقیقت اشیاء را صورت آن‌ها تشکیل می‌داد، با حصول و ارتسام صورت معقول اشیاء در نفس، این عالم عقلی در نفس ایجاد می‌گشت (همو، ۱۳۸۳: ۱۸؛ همو، ۱۴۳۳: ۴۶۶). وی بیان داشت که نفس با شروع به کسب این صور معقول، سیر تکاملی خود را آغاز می‌کند و از قوه به فعل درمی‌آید. آنگاه مراحل تکامل نفس را این گونه ترسیم نمود که نفس از مرتبه «عقل هیولانی» به مرتبه «عقل مستفاد تام» نائل می‌گردد و آنگاه در نهایت تکامل خویش، تشبه به مبدأ اول و عقول فعال پیدا می‌کند و خود یک عقل فعال می‌گردد.

اثبات دو امر در این سیر استکمالی نفس، به خوبی مطلوب را به ثمر خواهد نشانند؛ یعنی اولاً: اگر اثبات شود که حقیقت و ماهیت ادراک در تمامی این مراحل، یک چیز واحد است و این مراحل مختلف نفس هیچ تفاوت ذاتی با یکدیگر ندارند و ثانیاً: اتحاد عاقل و معقول تنها در یکی از این مراحل محرز گردد، بالطبع با توجه به وحدت ذاتی این مراحل، در حقیقت ادراک اتحاد عاقل و معقول در تمامی مراحل نفس به اثبات خواهد رسید.

اما یگانگی حقیقت ادراک در تمامی مراحل نفس در اندیشه بوعلی مشهود است. بدین‌شکل که نزد فیلسوفان مشاء و ابن‌سینا، عقل فعال نقش اساسی را در تحقق صور معقول ایفاء می‌کرد و چگونگی اتصال نفس با عقل فعال بود که میزان کمی و کیفی این صور معقول در نفس را معین می‌کرد. در مرتبه «عقل هیولانی» نفس اتصال کامل با عقل فعال نداشت؛ لذا نفس صور معقول را به طور تفصیل از عقل فعال دریافت می‌کرد و التفات به هر صورت معقول، منجر به اعراض از صورت معقول دیگر می‌شد و علت این رویگردانی و ضعف در اتصال، تعلق نفس به بدن بود و به همین جهت بود که بوعلی فرمود مادامی که نفس گرفتار در بدن است، هرگز از مرتبه «عقل هیولانی» خارج نمی‌شود. ولی با این حال با اولین اتصال نفس با عقل فعال، این استعداد برای نفس ایجاد می‌شد که برای به دست آوردن آن صور معقول در موارد بعدی سهولت

داشته باشد.

اما آنچه که در مرتبه «عقل مستفاد» رخ می‌دهد، این است که نفس بعد از مرگ، خود را از قفس تن رها می‌کند؛ لذا می‌تواند بالاترین اتصال وجودی را با عقل فعال داشته باشد و آنگاه جمیع صور معقول را به طور دفعی از عقل فعال دریافت کند و بالاترین بهجت و لذت سرمدی را نصیب خویش نماید. با این توضیح، کاملاً محرز است که تفاوت نفس از لحظه شروع به کسب و ادراک صور معقول تا مرتبه «عقل مستفاد تام»، تنها در شدت اتصال نفس با عقل فعال و بالتبع در میزان صور معقول کسب‌شده از عقل فعال است، وگرنه تا بدین جا هیچ تفاوت ذاتی میان این مراتب وجود نداشت.

اما بوعلی نهایت تکامل نفوس بشری را تشبه به خداوند و عقول فعال دانست که خود نیز یک عقل فعال گردد. آیا در این مرتبه نیز نفس تفاوت ذاتی در حقیقت ادراک صور عقلی ندارد؟ حقیقت آن است که در اینجا نیز هیچ تفاوت ذاتی وجود ندارد. در اندیشه بوعلی نفس انسانی نسبت به کسب صور معقول حالت بالقوه داشت که برای خروج از این قوه به فعل، نیازمند عقل فعال بود که این صور را بالفعل دارا باشد و نفس در سایه اتصال با آن، صور معقول را اخذ نماید. نفس در مرتبه «عقل مستفاد تام»، این اتصال را در نهایت حد ممکن دارا بود و لذا جمیع صور معقول را به نحو دفعی دریافت می‌کرد؛ لکن انقطاع این اتصال، اضمحلال این صور را در پی داشت. اما نفوس بشری این استعداد را دارد که بعد از اتصال مکرر و مدید با عقل فعال، خود به فعلیت تام برسد و به یک عقل فعال مبدل گردد که جمیع صور معقول به طور بالفعل برای او همواره برقرار باشد. بنابراین با چنین تحلیلی از مراحل استکمالی نفس روشن می‌گردد که در نظام فکری بوعلی، هیچ تفاوت ذاتی میان این مراتب از مرتبه «عقل هیولانی» تا مرتبه‌ای که نفس خود یک عقل فعال می‌گردد، در حقیقت ادراک وجود ندارد.

اما سخن درباره امر دوم این گونه است که بوعلی علم خداوند و عقول فعال به صور معقول را به نحو بسیط دانست که هیچ گونه تکثر و ترتبی در آن وجود ندارد و جای هیچ بحثی وجود ندارد که این نحوه از علم تنها به نحو «اتحاد عاقل و معقول» می‌تواند باشد و در نتیجه علم نفوس انسانی در این مرتبه که تشبه به خداوند و عقول

فعال پیدا می‌کند تنها به نحو «اتحاد عاقل و معقول» خواهد بود. این مطلب از چنان وضوحی برخوردار است که ملاصدرا در ذیل این «علم بسیط» تصریح می‌نماید که این تنها در سایه «اتحاد عاقل و معقول» امکان‌پذیر است و آنگاه با تعجب می‌پرسد که ابن سینا چگونه به این «علم بسیط» در نفوس انسانی معتقد است و در عین حال، به شدت «اتحاد عاقل و معقول» را انکار می‌نماید:

«أقول إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذي أقمنا البرهان. والعجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن بمثل هذه الأمور التي ذكرها في هذا الموضوع مع غاية إصراره في إنكار القول بذلك الاتحاد» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰: ۲۹۳/۳).

این عبارت ملاصدرا خود مؤید قوی برای کلام پیشین ماست که صدرا و شارحان پس از او هرگز نتوانستند مسئله «اتحاد عاقل و معقول» را در چارچوب فکری بوعلی مورد تحلیل قرار دهند و لذا مبتلا به خطای فاحش در کشف دیدگاه ابن سینا شده و او را متهم به تناقض‌گویی کردند.

اکنون بعد از اثبات این دو امر در منظومه فکری بوعلی، یعنی یگانگی حقیقت ادراک در تمامی مراتب و «اتحاد عاقل و معقول» در مرتبه تشبه نفس به مبدأ اول و عقول فعال، به خوبی می‌توان «اتحاد عاقل و معقول» را به عنوان باور همیشگی وی در تمامی مراتب استکمالی نفس از مرتبه «عقل هیولانی» تا تشبه به خداوند و عقول مفارق به اثبات رساند.

۲-۳. برهان دوم

بوعلی در هر سه کتاب *مبدأ و معاد*، *اشارات و شفاء*، عبارات کاملاً مشابهی دارد که در آنها تصریح می‌نماید در حقیقت ادراک عقلی، عاقل و معقول یک ذات و یک حقیقت واحد می‌گردند و تمایز ذاتی از میان عاقل و معقول برمی‌خیزد و عاقل به کنه معقول پی می‌برد و اساساً به خاطر همین وحدت ذاتی عاقل و معقول است که نهایت شدت اتصال میان عاقل و معقول فراهم می‌گردد و در نتیجه بالاترین لذت و بهجت سرمدی نصیب انسان می‌شود؛ بر خلاف ادراک حسی که بین «مدرک و مدرک» تنها

یک تماس وجود دارد و ذات آن دو متمایز از یکدیگر است.

بیان بوعلی در مبدأ و معاد

«ووجب أن يعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس، لأنه أعنى العقل، يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلّي، ويتحد به ويصير هو هو ويدركه بكنهه لا بظاهره، وليس كذلك الحس المحسوس» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۸).

همان طور که ملاحظه می‌شود، در اینجا ابن سینا به صراحت تعبیر «اتحاد» را به کار برده و نیز از تعبیر «یصیر هو هو» بهره برده و این همان تعبیری است که در شفاء و اشارات مورد انکار قرار گرفته است و روشن خواهد شد که در آن دو کتاب، معنایی غیر از اینجا را اراده کرده است:

«وأما ألزم للذات، فلأن الصور المعقولة التي يعقلها العقل تصير ذاته، فيرى ذلك الجمال لذاته، والمدرك أيضًا ذاته، فالمدرك والمدرك راجع كل واحد منهما على الآخر، فوصول سبب الإلذاذ إلى المستلذ أشد وأوغل في ذاته، وهذه اللذة شبيهة باللذة التي للمبدأ الأول بذاته ويادرك ذاته وللروحانيين» (همان: ۱۱۴).

در این عبارت نیز بوعلی تصریح می‌کند که عاقل و معقول یک ذات می‌گردند و شدت لذت را گره به همین امر زده است و حتی «وحدت عاقل و معقول» را تا آنجا پیش برده که شبیه به ادراک «خداوند متعال»، ذات خویش دانسته است.

بیان بوعلی در اشارات

«كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس إليه خير، ... وكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلّية الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه بيهائه الذي يخصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردًا عن الشوب، مبتدئًا فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية، ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات، فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل» (همو، ۱۴۲۵: ۹۷۶-۹۷۷/۳).

در اینجا نیز بوعلی کمال نفس انسانی را در این می‌داند که تا می‌تواند شبیه خداوند گردد و آن به این است تمام وجودات، به «صورت مجرد» در او متمثل گردند و تا

آنجایی پیش رود که هیچ تمایز ذاتی بین «نفس» که «جوهر عاقل» است، با آن «صور معقول» باقی نماند و در اینجا است که نفس به نهایت کمال خود منتهی شده و به یک «جوهر عقلی بالفعل» مبدل گشته است. همان طور که ملاحظه می‌شود، این عبارت نیز تصریح به «وحدت عاقل و معقول» است.

بیان بوعلی در شفاء

بوعلی بعد از اینکه در شفاء می‌گوید که به دست آوردن جمال عقلی و لذت سرمدی، در اتصال کامل «نفس» با «عقل فعال» است، وعده می‌دهد که در جای خود درباره آن سخن خواهد گفت. آنگاه در الهیات شفاء در مبحث معاد چنین می‌گوید:

«فتنقلب عالمًا معقولًا موازیًا للعالم الموجود کلّه مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخیر المطلق والجمال الحقّ المطلق و متحدّة به و منقشّة بمثاله و هیئته و منخرطه فی سلکة و صائرّة من جوهره... و أمّا شدّة الوصل فکیف یکون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقیاس إلى ما هو سارّ فی جوهر قابلة حتّی یکون كأنّه هو بلا انفصال به إذا العقل والعاقل والمعقول واحد أو قریب من الواحد» (همو، ۱۴۳۳: ۴۶۶-۴۶۷).

روشن است که این عبارت نیز کاملاً مشابه با عبارت‌های دیگر بوعلی در مبدأ و معاد و اشارات می‌باشد و وی تصریح به اتحاد «نفس» با «صور معقول» می‌کند؛ به گونه‌ای که این «صور معقول» با جوهر و ذات نفس یکی می‌گردند و شدت وصول این صور معقول با نفس تا آنجاست که این دو یک حقیقت می‌گردند و در نتیجه «وحدت عقل و عاقل و معقول» حاصل می‌گردد.

نکته

همان گونه که ملاحظه می‌شود، بوعلی دو تعبیر «متحدّة به» و «منقشّة بمثاله و هیئته» را کنار هم ذکر می‌نماید و یا در مبدأ و معاد در هنگام اثبات اتحاد عاقل (نفس) با صور معقول، تعبیر حلول «صور معقول» در «نفس» و «عدم تمایز ذاتی» این دو را در کنار یکدیگر می‌آورد (همو، ۱۳۸۳: ۱۰). معلوم می‌شود که نزد وی، تعبیری همچون «حلول و ارتسام و نقش بستن» صور معقول، هرگز تضادی با اتحاد این صور با نفس

ندارند و به معنای «نقش بستن» یک «صورت» بر یک «جسم» و یا حلول یک «عرض» در «جوهر» نیست که دو ذات منفک ولی منضم به یکدیگر باشند.

یک اشکال و پاسخ آن

البته ممکن است کسی اشکال کند که تمام آنچه از بوعلی درباره «وحدت عقل و عاقل و معقول» بیان شد، مربوط به زمان مفارقت نفس از بدن و در معاد است؛ در حالی که هدف ما اثبات چنین وحدتی در تمام مراحل استکمالی نفس از مرحله «عقل هیولانی» تا «عقل مستفاد» است.

این اشکال با اندکی تأمل قابل رفع است؛ زیرا اثبات شد که در اندیشه بوعلی در حقیقت ادراک، هیچ تفاوت ذاتی میان تمامی مراحل نفس از لحظه حدوث آن تا زمان مفارقت از بدن وجود ندارد و بوعلی خود به این امر توجه داشته است که اگر چنین لذتی در درک معقولات به جهت «وحدت عقل و عاقل و معقول» وجود دارد، پس چرا ما چنین احساسی در حال حاضر نداریم؟ بوعلی می‌گوید که این به خاطر تعلق نفس به بدن است؛ یعنی توجه نفس به محسوسات مانع می‌شود که این ابتهاج، ظهور کامل پیدا کند، و تشبیه می‌کند به انسانی که معده او فاسد شده است و لذا لذت غذاهای خوشمزه را درک نمی‌کند (همان: ۱۸ و ۱۱۳؛ همو، ۱۴۳۳: ۴۶۷).

نکته پایانی

بعد از اثبات اتحاد «عاقل و معقول» به معنای سوم در اندیشه بوعلی، باید از مبحث شریف «حرکت جوهری» به عنوان حلقه مفقوده در نظام اندیشه نیز یاد نماییم. بی‌تردید استکمال نفس و سیر آن از عقل هیولانی تا عقل مستفاد و مبدل شدن آن به عقل مفارق، تنها در سایه حرکت در جوهر محقق است. این در حالی است که ابن سینا منکر حرکت در جوهر است. صدرالمتألهین بعد از بیان برهان شیخ‌الرئیس در مبدأ و معاد در اثبات اتحاد عاقل و عقول می‌فرماید: چنین معنایی از اتحاد ممکن نیست، مگر اینکه ابن سینا از مبنای خویش در نفی حرکت در جوهر دست برداشته و به آن ملتزم شده باشد.

حقیقت آن است که چه‌بسا فیلسوفی مطلبی را انکار نماید، ولی بدون آنکه خود

متوجه باشد، لازمه گفتارش در دیگر مباحث فلسفی، اعتراف به همان مطلب باشد. بنابراین صرف انکار حرکت جوهری از بوعلی نمی‌تواند مستمسکی برای نادیده گرفتن دیدگاه حقیقی وی در اتحاد عاقل و معقول باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰: ۳/۳۴۶-۳۴۷).

۴. بررسی کلام شیخ‌الرئیس در مبدأ و معاد

تا کنون محرز شد که «اتحاد عاقل و معقول» در ساختار فکری ابن سینا به همان معنای سوم صدرالمتهلین، جزء محکّمات اندیشه اوست. لکن در تکمیل دیدگاه وی، بررسی برهان او در مبدأ و معاد که در جهت اتحاد نفس با صور معقول در فرایند ادراک ایراد نموده است، کاری ضروری است. حقیقت آن است که بوعلی در مبدأ و معاد می‌خواهد اثبات کند که در خداوند و هر موجودی که از علایق و عوارض مادی رهایی یافته است، «عقل و عاقل و معقول» یکی است. آنگاه وی برای این امر از قیاس اولویت بهره می‌برد. بوعلی می‌گوید نفس ما این توانایی را دارد که اشیاء مادی را تجرید تام کند و از آنها «صورت معقول» را که همان ماهیت مشترک (کلی طبیعی) باشد، به دست آورد. سپس نفس ما که «عقل بالقوه» است، بعد از آنکه با این «صورت معقول» که بالفعل است، اتحاد پیدا کرد، به گونه‌ای که هیچ انفصال و جدایی میان این دو نبود و حتی آن نحوه انفصالی که میان صورت جسم و ماده جسم برقرار است از میان برچیده شد، به «عقل بالفعل» مبدل خواهد شد. سپس چنین نتیجه می‌گیرد که وقتی «صورت مجرد بالفعل» که قائم به «نفس» است، می‌تواند چنین «وحدتی» با «نفس» (عقل بالقوه) پیدا کند و با آن، یک «ذات» شود و آنگاه «عقل و عاقل و معقول» یکی شود، اگر آن «صورت مجرد بالفعل، قائم به نفس خود و یک جوهر مجرد مستقل باشد، به طریق اولی «عقل و عاقل و معقول» در آن یکی خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۷-۱۰).

اما برهان بوعلی برای چنین «اتحادی» این است که اگر در هنگام ادراک صور معقول، نفس با آنها «اتحاد ذاتی» نداشته باشد و ذات این دو یکی نباشد و رابطه این صور با نفس همانند رابطه صور جسمانی با ماده باشد که یک ترکیب انضمامی است، نفس برای ادراک این «صور معقول»، نیازمند یک صورت دیگر خواهد بود و

اگر این روند ادامه یابد، منجر به تسلسل خواهد شد و هیچ گاه علمی حاصل نخواهد شد. در حالی که ما بالوجدان می‌یابیم که به «صور معقول» علم داریم و نفس ما از قوه به فعلیت خارج می‌شود. بنابراین وحدت «عقل و عاقل و معقول» در هنگام ادراک «صور معقول» امری ضروری است:

«وصحَّ أن الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية إلى الهيولى الطبيعية، بل هي إذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتهما شيئاً واحداً فلم يكن قابلاً ومقبولاً متميزي الذات» (همان: ۹-۱۰).

همان طور که ملاحظه می‌شود، این برهان دقیق و بی‌نقص بوعلی، برهان عامی است که خبر از چگونگی فرایند «ادراک عقلی» می‌دهد و این نحوه ادراک، همان معنای سوم اتحادی است که ملاصدرا برشمرده و اذعان داشت که ابن سینا این معنا از اتحاد را تنها در مبدأ و معاد پذیرفته است.

۵. بررسی کلام شیخ‌الرئیس در شفاء و اشارات

آخرین سنگری که در تکمیل و تثبیت دیدگاه بوعلی باید فتح شود، گفتار او در اشارات و شفاء است؛ همان جایی که سخت‌ترین حملات را بر «اتحاد عاقل و معقول» می‌کند و برهان در نفی آن اقامه می‌نماید و متأسفانه همگان با اکتفاء به همین جملات وی و بدون در نظر گرفتن منظومه فکری او، همواره بوعلی را مخالف جدی این نظریه دانسته و آنگاه در مواجهه با برهان بوعلی در اثبات «اتحاد عاقل و معقول» در مبدأ و معاد به تحیر افتاده‌اند.

اما شیخ‌الرئیس هر آنچه که در اشارات آورده، آن را به طور مبسوط‌تر و دقیق‌تر در شفاء طرح نموده است، بنابراین ما کلام شیخ را گام به گام از شفاء دنبال خواهیم نمود و با تحلیل گفتار وی در همان نظام فکری، روشن خواهیم کرد که نفی او هرگز ناظر به معنای سوم نبوده، بلکه براهین او در نفی این مسئله، بی‌تردید ناظر به همان دو معنای اولی است که صدرا خود نیز عدم امکان اتحاد در آن دو معنا را قبول دارد و اگر احیاناً عبارتی از بوعلی موجود است که موهم چنین معنایی است که او اتحاد به معنای سوم را نیز قبول ندارد، روشن خواهیم نمود که مقصود او چیز دیگری است.

بوعلی این مسئله را در فصل ششم از مقاله پنجم کتاب *نفس شفاء* آورده است. بوعلی ابتدا همان مطلب را بیان می‌کند که برای حصول تعقل نفس باید «صور معقولات» که مجردند، در نفس حاصل شوند؛ حال یا این صور بالذات مجردند و یا آنکه نفس آن‌ها را تجرید می‌کند. سپس می‌فرماید:

«والنفس تتصور ذاتها، تصوورها ذاتها يجعلها عقلاً و عاقلاً و معقولاً و أمّا تصوورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك» (همو، ۱۴۳۷: ۳۰۵).

این همان عبارتی است که بوعلی تصریح می‌کند هنگام تصور کردن نفس معقولات را، «عقل و عاقل و معقول» یکی نیست، بر خلاف آنجایی که نفس، ذات خویش را تصور می‌کند. بنابراین بوعلی در اینجا بر خلاف *مبدأ و معاد*، «اتحاد ذاتی» میان «عاقل و معقول» را در هنگام ادراک «صور معقول» رد نموده است.

اما همان طور که گفتیم، این نفی بوعلی هرگز ناظر به اتحاد به معنای سوم نیست. توضیح بیشتر آنکه در شاخصه‌های اندیشه بوعلی دانستیم که ایشان نفس را از همان لحظه حدوث، مجرد و دارای فعلیت می‌داند. به همین جهت با توجه به نکته سوم که در تحریر محل نزاع گفتیم، نفس می‌تواند ذات خویش را تصور کند و بالطبع «عقل و عاقل و معقول» یکی خواهد بود. اما این نفس نسبت به صور معقول، حالت بالقوه دارد و در مرتبه عقل هیولانی است و با کسب این صور می‌تواند استکمال یابد و عالم عقلی گردد مطابق عالم عینی، لکن نفس مادامی که در قفس تن می‌باشد و گرفتار بدن است، هرگز از عقل هیولانی بودن خارج نمی‌شود؛ زیرا نمی‌تواند اتصال تام با عقل فعال داشته باشد و جمیع صور معقول را به طور دفعی کسب نماید و به «عقل مستفاد تام» مبدل گردد و در نتیجه به «فعلیت محض» برسد و «عقل مطلق» گردد.

دقت در عبارت «أمّا تصوورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك» نشان می‌دهد که بوعلی تنها می‌خواهد به همین نکته اشاره کند که نفس مادامی که در بدن است، از این عقل بالقوه بودن خارج نمی‌شود و این گونه نیست که «عقل و عاقل و معقول» به فعلیت محض برسد و دیگر کسب صور معقول نکند و اصلاً در مقام نفی اتحاد ذاتی میان عاقل و معقول نیست و دلیل ما تصریح خود بوعلی است که متصل به همان عبارت قبلی و بلافاصله با فاء تفریع می‌فرماید:

«فإنها في جوهرها في البدن دائماً بالقوة عقل وإن خرج في أمور ما إلى الفعل»
(همان).

مؤید دیگر بر این استنباط این است که ملاصدرا با آنکه کلام بوعلی در شفاء را به طور کامل در اسفار نقل می کند، این عبارت را ذکر نمی کند و مابقی عبارت ایشان را می آورد. معلوم می شود که نزد صدرا نیز محرز است که این عبارت بوعلی ناظر به نفی «اتحاد عاقل و معقول» نیست.

بوعلی سپس وارد آن استدلال معروف در نفی «اتحاد عاقل و معقول» می شود که ملاصدرا آن را به طور کامل نقل می کند و همگی با این عبارات بوعلی را می شناسند و این استدلال کاملاً مشابه با آن چیزی است که ایشان در اشارات آورده است:
«وما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندي...» (همان).

بوعلی می گوید اینکه ذات نفس، مبدل به معقولات گردد، امر محالی است که من نمی فهمم و این استحاله را متفرع بر این امر کلی می کند که چگونه ممکن است یک شیء مبدل به شیء دیگر شود. کاملاً معلوم است که مقصود وی این است که چگونه ممکن است دو شیء متحصّل باشند و یکی به دیگری مبدل گردد؛ زیرا چنین چیزی لاقبل مستلزم از بین رفتن یکی از این دو است؛ پس اتحادی رخ نداده، بلکه یک شیء از بین رفته و دیگری باقی مانده و اگر بعد از اتحاد، این دو شیء باقی باشند، پس دو موجود هستند، بدون هیچ اتحادی (همان: ۳۰۶).

این همان استدلالی است که ملاصدرا می گوید هیچ شکی در صحت آن نیست. لکن این استدلال، «اتحاد» به معنای «دو قسم اول» را که دو امر متحصّل باشند و یکی به دیگری مبدل گردد، نفی می کند، نه «حالت سوم» را که به معنای استکمال نفس باشد. اتفاقاً کاملاً واضح است که استدلال بوعلی نیز هرگز ناظر به «اتحاد» به معنای سوم نیست، بلکه وی می خواهد بگوید چگونه ممکن است نفسی که مجرد است و دارای صورت و فعلیت خود می باشد، در هنگام ادراک صور معقول، صورت (فعلیت) خود را از دست بدهد و صورت (فعلیت) معقول را بپذیرد، در حالی که نفس

به نفسیت خود باقی بماند.

غیر از وضوح عبارت خود بوعلی، دو مؤید دیگر به این امر شهادت می‌دهند؛ یکی اینکه ایشان در *شفاء و اشارات* بعد از نفی چنین اتحادی در هنگام ادراک صور معقول، این اتحاد را به طور مطلق میان هر دو شیء نفی کرده و محرز است که دو شیء دو امر متحصّل بالفعل هستند (همو، ۱۴۲۵: ۸۹۷/۳) و دیگر آنکه بوعلی متفرع بر این بحث، با دقت تمام بیان می‌کند که حتی نفس با «عقل فعال» نیز متحد نمی‌گردد، بلکه با آن «اتصال وجودی» برقرار می‌کند؛ زیرا واضح است که نفس و عقل فعال، دو امر متحصّل و بالفعل هستند که امکان اتحاد به همان دو معنای اول را ندارند (همان: ۸۹۳/۳). خلاصه اینکه چنین عصبانیتی از ابن سینا نسبت به فرفور یوس نشان می‌دهد که بوعلی گمان کرده است که مقصود فرفور یوس از اتحاد، همان دو معنای اول است. اما بوعلی بعد از بیان این استدلال، عبارتی دارد که دیگر جای هیچ گونه تردیدی باقی نمی‌گذارد:

«نعم إن صور الأشياء تحل النفس وتحليلها وتزيتها وتكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهولاني، ولو كانت النفس صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل، وهي بذاتها فعل، وليس في ذات الصورة قوة قبول لشيء، إنما قوة القبول في القابل للشيء، وجب أن تكون النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة أخرى وأمر آخر وقد نراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة» (همو، ۱۴۳۷: ۳۰۷).

در این عبارت، بوعلی می‌گوید نفس به عنوان «عقل هیولانی» می‌تواند یک محلی باشد برای حلول «صور معقول» که مزین کننده نفس باشند و ما قبلاً دانستیم که در اندیشه بوعلی، تعبیری مثل «حلول، ارتسام و انطباق»، هیچ تنافی با «اتحاد ذاتی» داشتن نفس با صور معقول ندارند. سپس ادامه می‌دهد که صورت داشتن با «فعلیت» داشتن مساوق است. بنابراین اگر نفس همان صورت معقول گردد، در واقع به فعلیت رسیده است. بنابراین نباید پذیرای صور معقول دیگر باشد؛ در حالی که واقع غیر این است و نفس صور معقول دیگر را نیز می‌پذیرد.

اما شاهد قوی دیگر این است که ابن سینا در ادامه بعد از اتمام مطلب فوق بلافاصله وارد بیان انواع تصور معقولات می‌گردد و سه معنا برای آن ذکر می‌کند و معنای سوم را

همان «علم بسیط» می‌داند و می‌گوید نفوس بشری توان مشاکلت با «عقول فعال و مفارق» را دارد و علم آنها نیز می‌تواند مانند «عقول فعال»، «علم بسیط» گردد (همان: ۳۱۰) و در گذشته اثبات شد که «علم بسیط» تنها با وحدت «عقل و عاقل و معقول» سازگار است. سؤال این است که آیا پذیرفتنی است فیلسوف بزرگی همچون ابن سینا در سه صفحه این قدر متناقض حرف بزند؛ ابتدا «اتحاد ذاتی» میان «عاقل و معقول» را نفی کند و آنگاه غایت نفوس انسانی را همچون «مبدأ اول و عقول مفارق»، «علم بسیطی» بداند که تنها با وحدت «عقل و عاقل و معقول» سازگار است؟ خلاصه اینکه هیچ تردیدی نیست که نفی بوعلی در *شفاء و اشارات* تنها ناظر به همان دو معنای اول است.

۶. صدرالمتألهین و دو برهان «تضایف» و «نور و ظلمت»

بعد از روشن شدن دیدگاه واقعی بوعلی کاملاً محرز شد که اساساً هیچ اختلافی میان بوعلی و ملاصدرا وجود ندارد؛ یعنی هر دو، نافی اتحاد به دو معنای اول و پذیرنده به معنای سوم هستند.

اما در انتها لازم می‌دانیم مهم‌ترین برهان صدرالمتألهین در اثبات «اتحاد عاقل و معقول» را - که آن را الهام یافته از خزائن غیب الهی می‌داند، یعنی برهان «تضایف» و همچنین برهان «نور و ظلمت» را - که در *اسفار* در ذیل آن و در *رساله اتحاد عاقل و معقول* به طور جداگانه طرح می‌کند، مورد بررسی قرار دهیم (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰: ۲۴۷/۳).

۱-۶. برهان تضایف

خلاصه برهان: وی می‌گوید معقول بودن برای «صور مجرد معقول»، یک امر «بالفعل و ابدی» است؛ یعنی معقولیت تمام حقیقت آن را تشکیل می‌دهد که غیر قابل انفکاک از آن می‌باشد. آنگاه لازمه ذاتی و ابدی بودن معقولیت برای این صور مجرد این است که در معقولیت، نیاز به غیر و خارج نداشته باشند؛ یعنی چه عاقلی در خارج باشد که آن‌ها را تعقل کند و چه نباشد، این ویژگی از آن‌ها جدانشدنی است. از سوی دیگر ما می‌دانیم که «عاقل و معقول» متضایفین هستند. بنابراین معقول بدون عاقل معنا

ندارد و اگر این صور معقول نیاز به عاقل خارجی ندارند، تنها حالت باقی مانده آن است که عاقل این صور مجرد معقول، خودشان باشند. بدین ترتیب «عقل و عاقل و معقول» یکی خواهند بود. ملاصدرا می‌گوید ما در گذشته آموختیم که متضایقان در مرتبه وجود، هم‌درجه می‌باشند و این خود مؤید دیگری است که عاقل این صور معقول، خودشان می‌باشند (همان: ۲۴۷/۳-۲۴۸). همچنین ملاصدرا در چند فصل جلوتر که به مناسبت قاعده «کُلّ مجرد يجب أن يكون عاقلاً لذاته» منعقد شده است، بار دیگر تصریح می‌کند که ما پیشتر برهان اقامه کردیم که هر «صورت مجرد معقول»، عاقل ذات خویش است که اشاره به همین برهان دارد:

«فقد أقمنا البرهان على أن كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها عاقلة لذاتها وإن لم يوجد عاقل سواها في العالم، ولا شبهة في أن كل صورة مجردة سواء كانت بتجريد مجرد أو بتجريد ذاتها، فهي في ذاتها معقولة على الرسم المذكور، فتكون عاقلة لذاتها كما بيناه» (همان: ۳۵۲/۳).

نقد برهان

ما در تحلیل و نقد این برهان، تمام صور ممکن را ترسیم می‌نماییم و معتقدیم که این برهان با اشکال مواجه است و به همین جهت است که مورد بی‌مهری فیلسوفان بعد قرار گرفته است.

اما پیش از هر چیزی نباید محل نزاع را از مقابل دیدگانمان دور نگهداریم. ما در تحریر محل نزاع دانستیم که در این مسئله، مقصود از جوهر عاقل، «نفس» و مقصود از معقول، «صور معقول» می‌باشد و مقصود از اتحاد، همان معنای سومی است که خود ملاصدرا برمی‌شمارد. همچنین گفتیم که به اذعان خود ملاصدرا، اینکه هر مجردی عاقل خویشتن است و در آن «عقل و عاقل و معقول» وحدت دارد، جزء محکّمات جمیع فلاسفه است و هیچ‌گاه محل نزاع نبوده است.

اما در یک تقسیم برای این «صور معقول مجرد» دو حالت متصور است:

- ۱- این صور، وجود جوهری داشته باشند که وجود آن‌ها «فی نفسه لِنفسه» است.
- ۲- این صور، وجود عرضی داشته باشند که قائم به نفس‌اند و وجود آن‌ها «فی نفسه لغيره» است.

اما آنچه که در متن برهان ملاصدرا به اثبات رسید و وی با عبارت واضح به آن تصریح کرد، این بود که این «صور معقول مجرد» عاقل خویش هستند؛ حال می‌خواهد عاقلی در عالم باشد که آن‌ها را تعقل کند و یا نباشد. بنابراین در این «صور معقول مجرد»، «عقل و عاقل و معقول» یکی است. اما به راستی ما در اتحاد «عاقل و معقول» به دنبال چنین چیزی بودیم؟ اگر ما طبق حالت اول، این «صور معقول مجرد» را جوهر بدانیم، شما در واقع علم این «صور معقول مجرد» به ذات خود و وحدت «عقل و عاقل و معقول» را در جوهر مجرد به اثبات رسانده‌اید که گذشت جزء مسلمات جمیع حکماست و هیچ‌گاه محل نزاع نبوده است و اگر مقصودتان از اتحاد «عاقل و معقول»، اتحاد نفس که «جوهر عاقل» است با این «صور معقول مجرد» که آن‌ها نیز جوهرند، باشد، این نیز خلاف آن معنایی است که شما از اتحاد برشمردید؛ زیرا شما اتحاد را به معنای سوم دانستید که نفس و صور معقول یک حقیقت می‌شوند و نفس استکمال وجودی می‌یابد، نه اینکه این دو، دو جوهر ممتاز از هم، ولی مرتبط با یکدیگر باشند که در واقع، نفس آن‌ها را شهود می‌نماید، و اگر این «صور معقول مجرد» را عرض بدانیم، علاوه بر اشکال فوق که: ما به دنبال علم این «صور معقول مجرد» به خود نبودیم و هرگز محل نزاع نبوده است، اساساً همان گونه که علامه طباطبایی در ذیل عبارت صدرا می‌فرماید، حتی چنین علمی نیز قابل اثبات نیست؛ زیرا جمیع حکما اتفاق نظر دارند که وحدت «عقل و عاقل و معقول» در «جوهر مجرد» است، نه در «عرض مجرد» (همان: ۳۵۲/۳، پاورقی علامه طباطبایی).

خلاصه اینکه برهان تضایف هرگز آن معنای سوم از اتحاد را که ملاصدرا خود بیان کرده بود، به اثبات نمی‌رساند، بلکه حداکثر، وحدت «عقل و عاقل و معقول» را در «صور معقول مجرد»، آن هم به شرط جوهر بودن این صور به اثبات می‌رساند، و چنین مطلبی هرگز محل نزاع نبوده است.

۲-۶. برهان نور و ظلمت

این برهان، شبیه آن چیزی است که از بوعلی در *مبدأ و معاد* آمده بود. ایشان می‌گوید نفس بدون علم، ظلمانی است؛ نفس برای اینکه نورانی شود، نیاز به چیزی

دارد که او بالذات نورانی باشد و نفس با آن متحد گردد. آن امر نورانی «صور معقول مجرد» است. ملاصدرا سپس در اینجا نیز همان نتیجه‌ای را می‌گیرد که در برهان تضایف بود، و آن اینکه این «صور معقول مجرد» باید عاقل خویشتن نیز باشند؛ زیرا اگر عاقل خویشتن نباشند، برای درک خود نیاز به یک صورت دیگر خواهند داشت و این امر به تسلسل منجر خواهد شد. بنابراین در این صور مجرد، «عاقل و معقول» وحدت دارد (همان: ۳/۳۵۱).

همان گونه که ملاحظه می‌شود، در اینجا نیز نتیجه خلاف مدعاست. ما می‌خواستیم «اتحاد ذاتی» میان نفس و صور معقول را اثبات کنیم، نه عاقل بودن این صور معقول به خویشتن را. بنابراین همان اشکالات برهان تضایف در اینجا نیز می‌آید.

نتیجه‌گیری

بی‌تردید تنها راه قضاوت دقیق درباره حکیمی بزرگ همچون بوعلی، آن هم در مسئله مهمی مانند اتحاد «عاقل و معقول»، بررسی این مسئله در منظومه فکری اوست. لذا در این مقاله پس از مشخص کردن دقیق محل نزاع و برشمردن شاخصه‌های اندیشه بوعلی، با برهان قاطع نشان دادیم که هرچند بوعلی به معنای سوم «اتحاد» تصریح نکرده است، لکن پذیرفتنی نیست که این معنا از اتحاد در ساختار فکری شیخ‌الرئیس مورد پذیرش نباشد، بلکه این مطلب جزء قطعیات و محکّمات همیشگی اوست و هرگز اختصاص به مبدأ و معاد ندارد و انکار او در اشارات و شفاء تنها ناظر به همان دو معنای اول اتحاد است که به همان برهان بوعلی، مورد پذیرش ملاصدرا نیز می‌باشد و بدین گونه ضمن رفع اتهام تناقض‌گویی از ابن سینا، به اختلاف همیشگی بوعلی و صدرالمتهلین پایان دادیم.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۵ ق.
۲. همو، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب، ۱۴۳۳ ق.
۳. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۴۳۷ ق.
۴. همو، *مبدأ و معاد*، دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۸۳ ش.
۵. بهشتی، احمد، *تجرید شرح نمط هفتم از کتاب‌الاشارات والتنبیہات*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسفار*، پاورقی علامه طباطبایی، چاپ سوم، قم، طلیعة النور، ۱۴۳۰ ق.
۷. مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه، مجموعه آثار*، چاپ نهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح‌الاشارات والتنبیہات*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۵ ق.



تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

مكانة نظرية الفقر الوجودي للمعلول في شرح معرفة الله الفطرية للملأ صدرا في آية الفطرة

- على أرشد رياحی (أستاذ بجامعة أصفهان)
- مائدة زمانی (ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي)

من بين براهين إثبات الله، فإن دليل الفطرة هو واحد من أهم أدلة معرفة الله، وهي تعني أن معرفة الله فطرية في جميع المخلوقات (وخاصة الإنسان). من أكثر آيات القرآن صراحة في الإشارة إلى معرفة الله الفطرية، هي الآية ٣٠ من سورة الروم. توضح هذه الآية أن بنية الوجود الإنساني مجبولة على معرفة الله. قام ملأ صدرا استلهاماً من القرآن والحديث، وبالاستفادة من أسسه العقلية والفلسفية، بالاستشهاد على هذا الافتراض الديني. حاولنا في هذه الدراسة من خلال منهج وصفي - تحليلي، تحليل آراء الملأ صدرا في شرحه الفلسفي لمعرفة الله الفطرية، لتتضح بذلك نظريته المسماة الفقر الوجودي للمعلول في تعابيره. قدم الملأ صدرا على أساس الإضافة الإشراقية للممكنات إلى الواجب، تحليلاً للمعرفة الوجودية عن هذه المعلومة القرآنية، وعلى أساسها تم إثبات حضور

المخلوقات عند الله، وحضور الله عند جميع المخلوقات. على أساس شرح معرفة الوجود لمعرفة الله الفطرية، هناك تلازم بين الفقر الوجودي والعلم الحضورى للمخلوقات بالله، وكيفية دلالة آية الفطرة على حصول معرفة الله من معرفة الذات.

الكلمات الأساسية: معرفة الله الفطرية، الملاً صدرا، الفقر الوجودي، العلم الحضورى، آية الفطرة.

النسب الممكنة بين شيئين فى الخارج والقضايا الشرطية الدالة عليها

□ داوود حيدرئ

□ أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية

تحليل القضايا الشرطية هو واحد من أهمّ المواضيع المنطقية. يبدو أنّ التحليل اللغوى للقضايا، بصرف النظر عن الحقائق التى تدلّ عليها القضايا، ليس تحليلاً كاملاً ومع الاعتماد على معرفة حقائق الكون وتصنيفها، يمهّد الطريق لفهم القضايا التى تدلّ عليها. قام الخواجة نصير الدين الطوسى فى أساس الاقتباس بتوضيح الإتّصال من خلال رسم بيانى يوضح كيفية استخدام كلّ من القيود الأربعة للقضايا الشرطية، بما فى ذلك اللزومية والعرضية والاستصحابية، للتعبير عن نوع الاتّصال المستخدم. ومن هذا المخطّط أيضاً اتّضحت حالات استخدام الشرطية المتّصلة السالبة. يبدو أنّ الصورة التى تمّ تقديمها عن هذا المخطّط تحتوى على بعض الإشكالات، حيث قمنا فى هذه الدراسة ضمن شرح أنواع الاتّصال بين أمرين وكيفية التعبير عنهما بواسطة القضايا الشرطية، تقديم صورة صحيحة للمخطّط. الكلمات الأساسية: مصاحبة، استصحابى، لزومى، عرضى، لازمة السلب، سالبة اللزوم.

دراسة مقارنة لمكانة «العقل الأول» فى الفكر الفلسفى

وتصوّر «التفويض فى الخلقة»

□ محمّد سلطانى رنائى

□ أستاذ مساعد بجامعة أصفهان

تفويض الغلاة، بمعنى أنّ الله قد أوكل أعماله للآخر، وتتمّ دراسته بحسب متعلّقه؛

تفويض الخلق والشريعة، الغفران والحساب والإرادة. تمّ الاستشهاد على التفويض في الخلق بشواهد سمعية وعقلية. في الاستشهاد العقلي على هذا التصور، تمّ تطبيق مبدأ العقل الأول على أولياء الله. وفي هذا الصدد، تمّ تصوير صدور الممكنات من العقل الأول أيضًا على شكل علة فاعلية. دراسة هذه العملية على أساس التحليل العقلاني ومراجعة كلام الفلاسفة ستظهر أنّ هذا الاستشهاد ليس قويًا. فالعقل الأول له عند الفلاسفة معنى شامل للكمالات المحتملة، وصدور الممكنات الأدنى من العقل الأول على طريقة اشتمال الإجمال على التفصيل. كذلك فإنّ تطبيق العقل الأول على أولياء الله معقول فقط بمعنى أنّ الولي بعد عبودية كاملة، يتأمل جامع الكمالات الممكنة ويتحد مع العقل الأول على أساس قاعدة اتّحاد العاقل والمعقول. هذا الاتّحاد لا يعني اتّصال الجرم، أو اتّحاد موجودين ليصبحا واحدًا، أو اضمحلال واحد في الآخر؛ بل يتمّ تحقّقه على أساس فهم الكمال إلى أقصى حدّ. والنتيجة هي أنّ فكرة العقل الأول وصدور الممكنات التي تتجاوز ذلك، لا تدعم تصوّر تفويض الغلاة. كذلك فإنّ تطبيق العقل الأول على الأولياء (الإنسان الكامل) يكون ذو معنى فقط على أساس اتّحاد العاقل والمعقول.

الكلمات الأساسية: العقل الأول، الصادر الأول، قاعدة الواحد، تفويض الخلق، نور محمّديّ.

نقاش إرادة الله ذاتية أم فعلية من منظور الإمام الرضا عليه السلام بحسب التفسير الفلسفي للملا صدرا مع نقد نظرية العلامة الطباطبائي في هذا المجال

□ أسماء أحمدى (طالبة دكتوراه في الفلسفة المقارنة بجامعة قم)

□ محمود صيدى (أستاذ مساعد بجامعة شاهد)

من القضايا الهامة في الأسس الكلامية الشيعية هي الصفات الإلهية، والتي تمّ ذكرها في العديد من الآيات القرآنية بأسماء وصفات مختلفة. وفقًا للبراهين العقلية والأحاديث النقلية فإنّ الصفات الإلهية هي عين ذاته، والفرق بينهما مفهومي. ولكن المشكلة هي أنّه في بعض الأحاديث المنقولة عن الإمام الرضا عليه السلام، تمّ اعتبارها صفة فعلية. من خلال تقديم الملا صدرا لتفسير فلسفي - كلامي لهذه الأحاديث، فإنّه لا يعتبرها تتنافى مع ذاتية الصفات الإلهية؛ ولكن من منظور العلامة الطباطبائي فإنّ هذه الأحاديث صريحة في

فعلية صفة الإرادة. تمّ في هذا البحث الذى بين أيدينا والاستفادة من التحليلات الفلسفية - الكلامية لهذه الأحاديث الاستعانة بالأحاديث الأخرى للإمام الرضا عليه السلام إثبات أنّ هذه الأحاديث لا تتناقض مع ذاتية صفة الإرادة، ويبدو أنّ تفسير العلامة الطباطبائيّ هذا غير صحيح.

الكلمات الأساسية: الإرادة، الله، الإمام الرضا عليه السلام، الملاً صدرا، العلامة الطباطبائيّ.

تأمل فى معنى ومدلول وأسس نظرية اشتداد العلم الحضورى للنفس بذاتها فى الحكمة المتعالية

□ أحمد عسگرى (أستاذ مساعد بجامعة الشهيد بهشتى)

□ حميد رضا بوجارى (طالب دكتوراه فى الفلسفة الإسلامية بجامعة الشهيد بهشتى)

يعتقد الملاً صدرا أنّ العلم الحضورى للنفس بذاتها اشتدادى. هذه النظرية من النظريات المبتكرة للملاً صدرا، ومن نتائج علم الوجود والأنطولوجيا. تشير هذه النظرية إلى أنّ مرتبة ودرجة معرفة الإنسان الحضورية بحقيقة ذاته هى أمر غير ثابت ويمكن ترقيتها، حتّى تصل من المراتب المتدنية للوعى الذاتى الخيالى، إلى المرتبة العالية للوعى الذاتى العقلى وحتّى أبعد من ذلك. الوعى الذاتى الخيالى بمعنى الإدراك الحضورى الخيالى للنفس التى فى عين التجرد، محفوفة بأعراض مثل الشكل والحجم وغيرها. والوعى الذاتى العقلى هو إدراك بطريقة التجرد التامّ والبحث للذات. كلّ من هذه المراتب له مقتضيات سيكون لها آثار هامة فى معرفة الإنسان وعمله. أهمّ الأسس الفلسفية لهذه النظرية فى حكمة صدر المتألهين عبارة عن: نظرية اتّحاد المدرك بالمدرك، نظرية الحركة الجوهرية وطريقة الوجود الخاصّ للنفس الإنسانية الناطقة عند الملاً صدرا.

الكلمات الأساسية: العلم الحضورى، الاشتداد، النفس، الإدراك، الخيال، العقل.

دراسة مقارنة لموضوع الشرّ من منظور ابن عربىّ، الملاً صدرا وسبينوزا

□ رامين گلماكانى (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

□ رسول ياداش پور (طالب ماجستير فى الفلسفة بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

□ محمّد مهديّ سلامى (طالب ماجستير فى الفلسفة بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

مسألة الشرّ هي واحدة من أهمّ القضايا الفلسفيّة التي أثيرت دائماً بين الأديان للجواب على الصراع بين التوحيد ومبدأ صدور الأشياء ووجود الشرّ في نظام الوجود. من ناحية أخرى، استخدم الملحدون هذا كدليل ضدّ وجود الله من أجل معارضة أهل الدين. إنّ الإجابة عن مشكلة الشرّ قد شغلت ذهن كلّ مفكّر. لقد اعتبر الفلاسفة تاريخياً هذا الأمر بمثابة استجابة لشواغلهم الفكريّة، وقد سعى كلّ منهم إلى حلّها بجهازه الفكريّ الخاصّ. إحدى وجهات النظر المطروحة هي أنّ الشرّ عدميّ التي أصبح الفلاسفة يعنونها بطرق مختلفة. منهم الذين يعتقدون بعدميّته، هناك ابن عربيّ في العرفان النظريّ وصدر المتألّهين في الحكمة المتعالية. وكذلك سبينوزا كواحد من الفلاسفة اليهود، ولكلّ منهم وجهة نظر مختلفة عن عدميّة الشرّ. في هذه المقالة، سنقوم بدراسة ومقارنة وجهات نظر هؤلاء المفكّرين وتقديم تحليل لقدرة كلّ منهم، أو عدم القدرة، على حلّ مشكلة الشرّ.

الكلمات الأساسيّة: ابن عربيّ، ملا صدرا، سبينوزا، شرّ، غير شرّ.

اتّحاد العاقل والمعقول من منظور ابن سينا وصدر المتألّهين

- جليل محمّديّ خانقاه (طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلاميّ بجامعة العلّامة الطباطبائيّ)
- عبدالله نصرىّ (أستاذ بجامعة العلّامة الطباطبائيّ)

«اتّحاد العاقل والمعقول» واحدة من القضايا القليلة التي واجهت اعتراض وموافقة اثنين من كبار الفلاسفة. أبو عليّ منكر أساسيّ لها وصدر المتألّهين موافق جدّيّ لها. لقد رفض أبو عليّ في كتبه الشفاء والإشارات «اتّحاد العقل والعاقل» ولكنّه في كتاب المبدأ والمعاد أورد لها برهاناً. هذا الاختلاف في نهج أبو عليّ كان موضع تساؤل لدى الفلاسفة اللاحقين. ذكر صدر المتألّهين ثلاثة معاني للاتّحاد وقال «اتّحاد العاقل والمعقول» في المعنى الأوّل والثاني لا يمكن إثباته أبداً بنفس برهان أبو عليّ، ولكن بالمعنى الثالث فالاتّحاد ليس ممكناً فحسب، بل إنّ تحقّق العلم في جميع المراتب متوقّف عليه. يقول صدرا أنّ أبو عليّ قد قبل المعنى الثالث للاتّحاد فقط في المبدأ والمعاد، وعندها تردّد في الحصول على الرأى الأساسيّ لأبو عليّ. ولكن الحقيقة هي أنّ أبو عليّ لم يتحدّث قطّ عن التناقض. ليس الأمر أنّه قد عبّر في الشفاء والإشارات عن

رأيه الحقيقي، وتحدّث في المبدأ والمعاد طبق ذوق فلاسفة العصر. إن فهم وجهة نظر بو عليّ الرئيسية يتحقّق فقط في ظلّ الفهم الدقيق لمنظومته الفكرية، وهو نفس المسار الذي اتّبناه وأظهرنا أنّ المعنى الثالث للاتّحاد هو الاعتقاد الدائم لأبو عليّ، وليس هناك فرق في الأساس بين أبو عليّ والملا صدرا.

الكلمات الأساسية: الاتّحاد، العاقل، المعقول، أبو عليّ، صدر المتألّهين.

وجهة نظر الملا صدرا حول الركن الأول للتأسيّة؛

عدد المقترحات الأساسية

□ عباسعلی منصورى

□ أستاذ مساعد بجامعة رازى بكرمانشاه

واحدة من أهمّ النظريات المعرفية في باب تبرير النظرية التأسيّة. على الرغم من أنّ هذه النظرية لم تتمّ مناقشتها بشكل مستقلّ في التقاليد الفلسفية الإسلامية، فقد تمّ التعامل معها في أعمال الفلاسفة المسلمين بمن فيهم الملا صدرا بلغة فلسفية محدّدة في تلك الحقبة والتي تختلف عن اللغة المعرفية المعاصرة. في هذه المقالة وبعد طرح نظريات مختلفة حول تبرير وشرح آراء الفلاسفة والمتكلّمين المسلمين حول عدد المقترحات الأساسية، يتمّ فحص وجهة نظر الملا صدرا حول المقترحات الأساسية. لا يعتبر الملا صدرا عدد البديهيات انحصارياً وقائماً على أساس التقسيم الثنائي، ويعتقد أنّ البديهيات ليست أشياء ثابتة تماماً. على سبيل المثال، يوضح أنّ التلميح والحدس نسيان، ويختلفان حسب عقول وأزمنة وخصائص المفهوم والتصديق. عندما يشير الملا صدرا صراحة إلى عدد المقترحات البديهية، فهو يعتبر أنّ أقسام البديهيات هي نفس الأقسام الستة المشهورة؛ ولكن عند البحث في مواضيع مختلفة فإنه يعدل عن اعتقاده هذا. عدوله يكون أحياناً على شكل زيادة في عدد البديهيات، وفي بعض الأحيان يقدّم تقسيماً جديداً تقع فيه بعض هذه الأقسام الستة تحت أقسام أخرى.

الكلمات الأساسية: المعرفية، التبرير، التأسيّة، المقترحات الأساسية، البديهية،

الملا صدرا.

المعاد الجسمي من منظور الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي

- سيّد محمّد موسى بايگي (أستاذ مشارك بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
 - محمّد إسحاق عارفي شيرداغي (دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي)
 - محمّد مغربي (طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
- لقد كان التفسير الدقيق العقلاني للمعاد دائماً أحد أهمّ اهتمامات الفلاسفة المسلمين، بمن فيهم الملائ صدرا، الذي كان في طليعة من اتخذوا خطوة مهمّة في التفسير العقلاني للمعاد الجسماني من خلال مبادئه الإحدى عشر. بعد صدرا رفض بعض الفلاسفة الإسلاميين مثل العلامة الطباطبائي والإمام الخميني، بعض استنتاجاته على الرغم من قبولهم للمبادئ الصدرائيّة، وقدموا خطاباً جديداً في هذا الباب. قبل الإمام الخميني من بين المقدمات الإحدى عشر للصدرا ثلاث مقدمات فقط، ويتحدث بحزم عن جسم الإنسان بعد موته الظاهري بدون هيولى مادّيّة، وعلى الرغم من ملا صدرا فإنّه يعتقد صراحة بأنّ الجسم المثالي يتشكّل في باطن الجسم الدنيوي، ومن المستحيل أن يتمّ إيجاد الجسم الأخرى بواسطة النفس. كذلك العلامة الطباطبائي وضمن قبوله لكلام زنوزي، فإنّه يعتقد أنّ جسم الإنسان يتمّ إحيائه في الآخرة، متحرّكاً نحو الروح ليلتحق بها، ومع هذا التفسير فقد جعل الروح أكثر أهميّة. لذلك ونظراً إلى أنّ وجهة نظر الإمام الخميني تحتاج إلى مقدمات أقل، وليس لديها إشكال لحق الأبدان بالنفوس فإنّها هي الأفضل.
- الكلمات الأساسيّة: المعاد الجسمي، لحق الأبدان بالنفوس، العلامة الطباطبائي، الإمام الخميني.

خلفية نظريّة الحشر عند صدر المتألّهين في عرفان ابن عربي

- مهديّة نزاكتي على أصغرّي (طالبة دكتوراه في الحكمة المتعاليّة بجامعة فردوسي بمشهد)
- سيّد مرتضى حسيني شاهرودي (أستاذ بجامعة فردوسي بمشهد)
- عليرضا كهنسال (أستاذ مشارك بجامعة فردوسي بمشهد)

إنّ الملائ صدرا على أساس مبادئ أصالة الوجود والوحدة التشكيكية والحركة الجوهرية، وابن عربي على أساس وحدة الوجود، قالوا أنّ الحشر بمعنى الظهور المتميز

لبواطن الموجودات بما في ذلك النبات والحيوان والإنسان في عالم القيامة، بعد الموت على أرض شاسعة وواسعة، بحيث تستحق تجلّي النور الإلهي وشهود الملائكة والأنبياء، بالتزامن مع اجتماع جميع الخلائق والموجودات في مجموعات مختلفة. كذلك يعتقدون أنّ السبب في حدوث الظهور المتمايز للبوطن في الحشر هو أنّ بوطن الموجودات لها أثر فعّال، والأفعال أيضًا ناشئة عن الأغراض النفسانية، حيث ترسخ تلك الأغراض بسبب تكرار الأفعال لتصبح ملكة في الداخل والباطن. لقد تأثر الملائكة صدى بآبن عربّي كثيرًا في شرح وتوضيح مواقف الحشر مثل الصراط والشفاعة، بحيث لا يشاهد أيّ كلام جديد في مؤلفاته باستثناء التعبير عن المصطلحات والشواهد الفلسفية، ولكن على عكس هذه المواضيع، فإنّه في مواضيع مثل مجموعات الناس المختلفة في الحشر، وموقف البعث والحساب، باستثناء التأثير الطفيف الذي أخذه من ابن عربّي، تمّ طرح العديد من الآراء الجديدة والدقيقة على شكل براهين فلسفية، وفي موقف النشر أيضًا هو الوحيد الذي شرح بالتفصيل ذلك الموقف.

الكلمات الأساسية: الحشر، البعث، الصراط، الشفاعة، ملا صدرا، ابن عربّي.

دراسة برهان الخلق الأثروبي

- جواد نوائى (ماجستير في الفلسفة والحكمة الإسلامية)
- سيد محمد كاظم علوى (أستاذ مشارك بجامعة الحكيم السبزواري)

برهان الأثروبي، هو برهان في إثبات الله، حيث يتناول إثبات حدوث الكون من خلال استخدام قوانين فيزيائية، وينتقل من حدوث العالم إلى إثبات وجود الله. هذه المقدمة العلمية معروفة باسم القانون الثاني للديناميكا الحرارية، أو قانون تعزيز الأثروبي، وهو قانون تجريبي، وبموجبه يزداد أثروبي النظام في العمليات الطبيعية، ويستمر هذا الازدياد حتى يصل إلى أقصى قيمة له، حيث يحدث عند تلك القيمة التوازن الديناميكي الحراري. من خلال تعميم هذا القانون ليشمل الكون كله، يمكن للمرء أن يتنبأ بمستقبل يخضع فيه الكون لتوازن ديناميكي حراري ويحدث الموت الحراري. بالاستفادة من هذا القانون، يمكن الاستدلال بهذه الطريقة وهي إن كان للعالم نقطة نهاية، فيجب بالتأكيد أن يكون له نقطة بداية، وعلى هذا الأساس فإنّ للكون بداية وهو ما يطلق عليه الحدوث.

ومع إثبات هذه المقدمّة بأنّ الكون حادث، وخلق الكون له بداية، يمكن إقامة برهان على إثبات الخالق. على الرغم من أنّ هذا البرهان يشبه إلى حدّ كبير برهان الحدوث عند المتكلّمين الإسلاميين، لكن من الناحية الهيكلية والأساسية، فإنّه يضمّ اختلافات تميّزه عن برهان الحدوث. إنّ بنية برهان الأثروبيّ تشبه برهان الحدوث عند المتكلّمين، لكن مع هذا الاختلاف وهو أنّ إثبات المقدمّة الأولى له في برهان الحدوث تتمّ بطريقة كلامية فلسفية، لكن هذه المقدمة في برهان الأثروبيّ يتمّ إثباتها بواسطة القانون الثاني للديناميكا الحرارية، أو مبدأ تعزيز الأثروبيّ. إضافة إلى الانتقادات الموجهة لبرهان الحدوث، فإنّه يمكن توجيه انتقادات على المقدمات الأولى لبرهان الأثروبيّ، والتي هي عبارة عن تناهي العالم وانتقال الطاقة من محيط غير مادّي إلى نظام مادّي، وقبول حدوث الموت الحراريّ.

الكلمات الأساسية: الأثروبيّ، القانون الثاني للديناميكا الحرارية، برهان الأثروبيّ، الموت الحراريّ، الحدوث.

ماهية ووظيفة القوّة المدركة للأحكام العملية

□ محمّد عليّ نوريّ

□ المستوى الرابع بحوزة قم العلمية

تمّ طرح آراء كثيرة من قبل علماء المسلمين حول طبيعة العقل النظريّ والعقل العمليّ، وكيفية عملهما في إدراك الأحكام العملية. الرأي الأول يعتبر أنّ العقل النظريّ مُدرك لجميع الأحكام العامّة بما في ذلك النظرية والعملية، والعقل العمليّ مُدرك للأحكام الجزئية العملية، وكذلك مدبّر للقيام بالفعل (وجهة نظر ابن سينا). النظرة الأخرى تعتبر أنّ العقل النظريّ هو المُدرك الوحيد للأحكام النظرية، والعقل العمليّ مُدرك للأحكام العملية الكلية والجزئية، وكذلك مدبّر للقيام بالفعل (وجهة نظر الخواجة الطوسيّ والغزاليّ في مقاصد الفلاسفة). الرأي الثالث يعتبر أنّ العقل النظريّ مُدرك للأحكام النظرية، ومُدرك أيضًا للأحكام العملية الكلية والجزئية، والعقل العمليّ يعتبر القوّة العاملة والمحرّض للقيام بالفعل فقط (وجهة نظر بهمنيار، قطب الدين الرازيّ والغزاليّ في معيار العلم). يقوم البحث الحاليّ بشرح زوايا وجهات النظر الثلاثة هذه،

وتحليل كلمات الحكماء حول ذلك، حيث يعتبر أنّ الرأى الثانى هو الرأى الصحىح، فهو ينصّ على أنّ العقل العملىّ على نوعين. نوع يتعامل مع الكلىّات وهو من نفس طراز العقل النظرىّ، مع هذا الفرق وهو أنّه يدرك المدرّكات الكلىّة العملىّة. والنوع الآخر يتعامل مع التفاصيل حيث يدرك التفاصيل العملىّة أيضًا، وكذلك كىفّىة القىام بها. الكلمات الأساسىّة: الحكمة العملىّة، العقل النظرىّ، العقل العملىّ، الكلىّات العملىّة، التفاصيل العملىّة، الفعل الإرادىّ.