

Research Journal of
Association For Islamic
Thought of Iran
Vol. 2, No. 2, Spring 2006

فصلنامه علمی - پژوهشی
انجمن معارف اسلامی ایران
صفحات ۲۱۸ - ۱۸۹
سال دوم، شماره دوم، بهار ۱۳۸۵

ابن سینا و مسأله اتحاد عاقل با معقول؛ یک معمای تاریخی

محمد سعیدی مهر*

چکیده:

با مروری بر آثار شیخ‌الرئیس ابن‌سینا این حقیقت آشکار می‌شود که وی گاه شدیداً در رد نظریه اتحاد عاقل با معقول سخن گفته و گاه آن را به نحوی پذیرفته است. بر این اساس، این پرسش شکل می‌گیرد که چگونه می‌توان (با فرض درستی استناد این اقوال به ابن‌سینا) وجود چنین ناسازگاری‌ای را در آرای شیخ تبیین کرد.

در این مقاله، پس از دسته‌بندی و گزارش تحلیلی عبارات ابن‌سینا در خصوص اتحاد عاقل و معقول، به طرح و بررسی راه‌هایی که تاکنون برای حل این ناسازگاری ارائه شده یا قابل ارائه هستند می‌پردازیم. نتیجه نهایی مقاله آن است که راه‌های مزبور هیچ کدام توفیق کامل در حل تعارض پیش‌گفته را ندارند. هرچند برخی از آنها از تأیید بیشتری برخوردارند. واژگان کلیدی: ابن‌سینا، اتحاد عاقل با معقول.

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس تهران.

مقدمه

با گذری بر آثار ابن سینا این نکته آشکار می‌شود که - دست‌کم در نگاه نخست - شیخ‌الرئیس موضع یکسانی درباره مسأله اتحاد عاقل با معقول^۱ اتخاذ نکرده، بلکه گاه در رد آن سخن گفته و گاه به صحت آن اشاره یا تصریح کرده است. در نتیجه این پرسش به جد قابل طرح است که چگونه می‌توان این اختلاف را در آثار و اقوال شیخ توجیه کرد؟

پیش از پرداختن به پرسش بالا شایسته است که مروری بر سخنان ابن سینا در دو بخش داشته باشیم: ۱- عباراتی که به نوعی حاکی از تصویب اتحاد عاقل و معقول است؛ ۲- فقراتی که در رد اتحاد عاقل و معقول طرح شده است. گروه نخست خود به سه دسته قابل تقسیم است:

الف) عباراتی که اتحاد را در مورد نفس انسانی تأیید می‌کند.

ب) سخنانی که این اتحاد را هم در مورد ذات اقدس الهی و هم در مورد نفس انسانی جاری می‌داند.

ج) تعابیری که حاکی از جریان اتحاد عاقل و معقول در خصوص ذات الهی و عدم جریان آن در نفس است. در هر یک از این موارد در صورت لزوم پس از نقل کلام ابن سینا تحلیل مختصری از سخنان وی ارائه خواهد شد.

پیش از ورود به بحث یادآوری دو نکته را شایسته می‌دانم:

۱- هدف این مقاله، نه بررسی مستقل مسأله اتحاد عاقل و معقول به مثابه یک مسأله فلسفی، بلکه یافتن راهی برای حل تعارض آشکار در مواضع ابن سینا در این خصوص است. به دیگر سخن، مسأله مورد نظر در اینجا به هیچ وجه ارزیابی فلسفی مسأله اتحاد عاقل و معقول نیست، بلکه نگرشی تحلیلی است به یک پرسش تاریخی در خصوص فلسفه ابن سینا.^۲

^۱ از این مسأله گاه با عنوان «اتحاد عاقل با معقول» و گاه با عنوان «اتحاد عاقل و معقول» یا «اتحاد عاقل به معقول» تعبیر می‌شود.

^۲ از جمله تک‌نگاری‌هایی که در سال‌های اخیر در زمینه اتحاد عاقل با معقول نگاشته شده است، می‌یابد به دو کتاب دروس اتحاد عاقل به معقول از استاد حسن‌زاده آملی در کتاب نگرشی نوین به مسأله

۲- از آنجا که پایه اصلی تحلیل‌ها و داوری‌های این مقاله بر عبارتهای ابن‌سینا استوار است، مقاله حاضر درستی استناد تمام عبارتهای نقل شده را به ابن‌سینا مفروض می‌گیرد و به عبارت دیگر، فرض این است که تمام این عبارات از ابن‌سیناست. از این رو، در صورتی که تحقیقات تاریخی معتبر به نحوی نشان دهد که فی‌المثل بخشی از عباراتی که مستند این مقاله است، واقعاً از ابن‌سینا نیست، تغییر سرنوشت بحث حاضر دور از انتظار نخواهد بود.

عبارات شیخ در تأیید اتحاد عاقل و معقول

الف) تصویری اتحاد در خصوص نفس

۱- شیخ در مقاله نهم از الهیات شفاء می‌گوید:

ان النفس الناطقة كما لها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل و النظام المعقول في الكل و الخير الفائض في الكل... حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله شاهدة لما هو الحسن المطلق و الخير المطلق و الجمال الحق المطلق و متحدة به منتقشة بمثاله و هيئته منخرطة في مسلكه و صائرة من جوهره. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۴۲۵ - ۴۲۶)

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود شیخ در این عبارت در صدد بیان کمال ویژه نفس انسانی است. می‌دانیم که در نظر شیخ حقیقت نفس ناطقه چیزی جز قوه عاقله نیست و از این رو، کمال انسان در سایه پیوند خاص نفس او با معقولات حاصل می‌شود. اما این پیوند از چه سنخ است و حقیقتاً چه ارتباطی میان نفس با صور معقول برقرار می‌گردد؟ هر چند در آغاز عبارت بالا سخن از ارتسام صور معقول در نفس رفته است (که بر حسب ظاهر، مغایر با قول به اتحاد است) ولی در ادامه شیخ می‌گوید که نفس آدمی از رهگذر تعقل به یک عالم عقلی بدل می‌شود و با آن متحد می‌گردد و جوهر آن همان جوهر معقول می‌گردد. با توجه به اینکه شیخ عبارت «منتقشة بمثاله» را بر عبارت «متحدة به» عطف کرده است، ظاهراً مقصود وی از «انتقاش» معنایی مغایر با اتحاد نفس با این صور نیست.^۱

اتحاد عاقل و معقول، اثر حسین دیبا اشاره کرد که هر کدام به تفصیل به ابعاد مختلف این مسأله پرداخته و مراجعه به آنها برای علاقمندان مفید خواهد بود.

^۱. قراین دیگری نیز بر این ادعا وجود دارد که شیخ تعبیر «ارتسام» و تعابیر مشابهی همچون «تمثل» یا «انتقاش» را گاه در معنایی به کار می‌برد که منافاتی با اتحاد ندارد. برای نمونه در عبارتی از کتاب

شاید در نهایت گفته شود که این عبارت مجمل است؛ زیرا شامل دو دسته از تعبیر می‌شود که دسته‌ای با پذیرش اتحاد و دسته دیگر با رد آن هماهنگ است. در این صورت بهتر است به سراغ دیگر عبارات شیخ که دلالت آشکارتری بر مدعا دارند برویم.

۲- ابن‌سینا در الهیات نجات می‌گوید:

و أما شدة الوصول فكيف يكون حال ما و صوله بملاقاة السطوح بالقياس الى ما هو سار في جوهر قابله حتى كأنه هو هو بلا انفصال إذ العقل و العاقل و المعقول شيء واحد أو قريب من الواحد. (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۶۸۷)

شیخ در این بخش از کتاب نجات پس از آنکه اذعان می‌دارد که معاد جسمانی تنها از طریق شریعت قابل اثبات است، اصولی چند را مقرر داشته بر پایه آنها به بیان لذت و کمال حقیقی نفس انسانی می‌پردازد و در ادامه به بیان برتری این لذت نسبت به لذایذ سایر قوا اقدام می‌کند. یکی از معیارهای این برتری، در نظر ابن‌سینا، شدت پیوند قوای انسانی با امر مورد لذت است. از سوی دیگر، شیخ در عبارت بالا اذعان می‌دارد که این پیوند در قوه عاقله بسیار شدیدتر است؛ چرا که سایر قوا تنها از طریق تماس سطحی با متعلق لذت خود (که در واقع مدرک آن قوه‌اند) مرتبط می‌شوند، حال آنکه معقولات در جوهر عاقل چنان سریان می‌یابند که گویا با یکدیگر متحد می‌شوند. شیخ سپس ادعای خود را به این اصل کلی مستند می‌سازد که «اذ العقل و العاقل و المعقول شيء واحد أو قريب من الواحد.»

می‌بینیم که ابن‌سینا در این عبارت به نحو صریح اتحاد عاقل و معقول را می‌پذیرد. البته تعبیر «أو قريب من الواحد» هنوز از تردید و احتیاط ابن‌سینا حکایت می‌کند گویا در نظر او پیوند میان نفس (قوه عاقله) با معقولات آن چنان وثیق و مستحکم است که در حکم اتحاد است، هر چند حقیقتاً اتحادی در کار نیست! و تعبیر «و كأنه هو هو» نیز می‌تواند مؤید این برداشت باشد. (درباره این تعبیر و استفاده‌ای که ممکن است از آن بشود در آینده و در توضیح راه حل ششم سخن خواهیم گفت.)

اشارات که در آینده نقل خواهیم کرد تمثل صور معقول در نفس تمثلی دانسته می‌شود که تمایزی با ذات نفس ندارد: «تمثلاً لا يمايز الذات»

۳- ابن‌سینا در عبارت مشابهی در نمط هشتم کتاب اشارات، آنجا که در مقام بیان لذت عقلی و برتری آن بر لذت حسی است، بیان می‌دارد که در هر استلذاذی، مدرک امری را که برای او خیر و کمال است درک می‌کند و پس از تطبیق این مدعا بر لذت‌های شهوانی، غضبی و وهمی در مورد لذت عقلی قوه عاقله می‌آورد:

و کمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلیة الحق الاول قدر ما يمكنه أن ينال منه... ثم يتمثل فيه الوجود كله ... تمثلاً لا يمايز الذات...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: ۳، ۳۴۵)

عبارت اخیر شیخ که تمثیل صور معقول در نفس (جوهر عاقل) را تمثیلی غیر متمایز از ذات می‌داند، حاکی از آن است که این صور با جوهر نفس متحد می‌گردند، نه آنکه صرفاً بر آن عارض شوند.

۴- شیخ در موضع دیگری از الهیات شفاء می‌گوید:

و يجب أن يعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعنى العقل يعقل و يدرك الامر الباقي الكلّي و يتحد به و يصير هو هو على وجه ما و يدركه بكنهة لا بظاهرة و ليس كذلك الحس للمحسوس. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۶۹)

در این عبارت نیز شیخ در مقام مقایسه ادراک عقلی با ادراک حسی برآمده، ادراک عقلی را قوی‌تر می‌داند؛ زیرا قوه عاقله به نحوی با معقول خود متحد می‌شود و آن را به کنهش، و نه تنها در حد ظاهر آن، ادراک می‌کند. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در این عبارت نیز ابن‌سینا ظاهراً اتحاد عاقل و معقول را می‌پذیرد، هرچند تعبیر «على وجه ما» مقتضی تأمل بیشتر است؛ زیرا این پرسش شکل می‌گیرد که مقصود شیخ از اینکه عاقل و معقول به وجه خاصی با هم متحد می‌شوند چیست؟ و آیا در اینجا نیز مراد وی نه اتحاد حقیقی، بلکه پیوند وثیقی است که در حکم اتحاد است؟

از تأمل در عبارات بالا دو نکته دیگر قابل استفاده است: نکته نخست آنکه حتی اگر دلالت این عبارات بر پذیرش اتحاد عاقل و معقول از سوی ابن‌سینا تمام باشد. این اتحاد صرفاً شامل ادراک عقلی (به معنای خاص آنکه در مقابل ادراک خیالی و حسی قرار می‌گیرد) می‌گردد؛ چرا که شیخ در هر سه مورد به صورت آشکار در صدد بیان یکی از

امتیازات ادراک عقلی بر سایر انحای ادراک است. بنابراین، حتی اگر این عبارات بیانگر اتحاد عاقل و معقول باشند این اصل را در گستره‌ای محدودتر از آنچه ملاصدرا و تابعان او در نظر دارند ثابت می‌کنند؛ چرا که در نظر اینان اتحاد عالم و معلوم در مطلق ادراک (اعم از عقلی و خیالی و حسی) جاری است.^۱

نکته دیگر آن است که عبارات شیخ در موافقت اتحاد (هر چند به صورت ضمنی و غیر صریح) در آنچه که در کتاب مبدأ و معاد آمده (و در بند (ب) نقل خواهیم کرد) منحصر نمی‌شود، بلکه در دیگر آثار او نیز یافت می‌شود.^۲

(ب) تصویب اتحاد به صورت مطلق (شامل ذات الهی و نفس انسانی)

عباراتی که تا کنون نقل شد، صراحت کامل در اتحاد حقیقی عاقل و معقول نداشت. اما از ابن‌سینا سخن دیگری در کتاب مبدأ و معاد او به یادگار مانده است که دلالت صریح‌تری بر این اتحاد دارد و از همین رو نیز بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. عنوان فصل هفتم از مقاله اول این کتاب چنین است: «فی أن واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و بیان أن کل صور ل فہی كذلك و أن العقل و العاقل و المعقول واحد.» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۶)

همان‌گونه که از عنوان این فصل پیداست و نیز با توجه به اینکه فصول پیش و پس از این فصل درباره احکام واجب الوجود است، بحث شیخ در این فصل نیز با بررسی یکی دیگر از احکام واجب تعالی آغاز می‌شود و آن اینکه ذات واجب الوجود هم عاقل

^۱. برای مثال ملاصدرا پس از اثبات اتحاد عاقل با معقول می‌گوید: «فاعلم أن الحال في الصورة المحسوسة أيضاً على هذا القياس... و المحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل.» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳، ۳۱۶) همچنین ملاصدرا در جای دیگر می‌آورد: «و البرهان عليه يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول فإنه بعينه جارٍ في جميع الإدراكات الحسية و الوهمية.» (همان، ۸، ۱۸۰ - ۱۸۱)

^۲. غالب کسانی که درباره دیدگاه شیخ در مورد اتحاد عاقل با معقول بحث کرده‌اند، عبارات وی را در تأیید اتحاد منحصر در عبارات کتاب مبدأ و معاد نموده‌اند، در حالی که ملاحظه می‌شود که در دیگر آثار شیخ نیز می‌توان عبارات مؤید اتحاد عاقل با معقول را یافت. البته، تردیدی نیست که عبارات کتاب مبدأ و معاد صریح‌ترین و مفصل‌ترین سخن ابن‌سینا در قبول اتحاد است.

(تعقل‌کننده) خویش است و هم معقول (تعقل شونده از سوی) خویش و به عبارت دیگر، در واجب تعالی عاقل و معقول با یکدیگر متحدند. اما گویا شیخ در همان ابتدای بحث ملاحظه می‌کند که این حکم از احکام اختصاصی واجب نیست، بلکه درباره هر صورت معقول و مجردی جریان دارد، خواه صورت مزبور ذاتاً مجرد باشد و خواه صورتی باشد که بالفعل مجرد نبوده، اما قوه عاقله از طریق تجرید آن از عوارض مادی، آن را به یک صورت مجرد بدل می‌سازد. در نتیجه، ابن‌سینا این بحث را هم در عنوان و هم در محتوا و نتیجه‌گیری فصل به همه صورت‌های مجرد تسری می‌دهد و لذا در پایان فصل می‌گوید:

فقد اتضح من هذا أن كل ماهية جردت عن المادة و عوارض المادة فهي معقولة بذاتها
بالفعل و هي عقل بالفعل و لا يحتاج في أن يكون معقولة الى شيء آخر يعقلها. (همان،
۱۰)

ابن‌سینا در این فصل، پس از ذکر مثالی برای مواردی که قوه عاقله صورت غیرمعقولی را از عوارض مادی آن مجرد می‌سازد، ادعای خود را به شکل دیگری مطرح می‌کند که حاصل آن چنین است: هر صورت مجردی آن‌گاه که با عقل بالقوه متحد می‌شود آن را به عقل بالفعل بدل می‌سازد. بنابراین، رابطه این صورت با عقل بالقوه رابطه اتحادی است نه آنکه از هم منفصل باشند، آن‌گونه که در اجسام، صورت از ماده منفصل است. استدلال ابن‌سینا بر این مدعا آن است که اگر عقل بالقوه در حین تعقل یک صورت معقول با آن متحد نشود می‌باید آن صورت را از طریق تعقل صورت دیگری تعقل کند و اگر با صورت دوم نیز متحد نباشد می‌باید آن را از رهگذر صورت سومی ادراک نماید که در این حالت با نوعی تسلسل رو به رو خواهیم بود. به این معنا که برای تعقل یک صورت واحد تعقل بی‌نهایت صورت دیگر لازم می‌آید که این امر البته باطل است.^۱

^۱ عبارت شیخ چنین است: «كل صورة مجردة عن المادة و العوارض اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلاً بالفعل لا بأن العقل بالقوة يكون منفصلاً عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها فإنه إن كان منفصلاً بالذات عنها و يعقلها ينال منها صورة اخرى معقولة و السؤال فيها و ذهب الامر الى غير نهاية.» (همان، ۷)

شیخ در ادامه استدلال مفصل‌تری را بر مدعای خویش اقامه می‌کند. استدلال شیخ مفصل و تا حدودی مغلق است. در این استدلال ابتدا سه احتمال متصور برای عقل بالفعل مطرح می‌شود که عبارتند از:

- ۱- عقل بالفعل همان صورت معقولی است که برای عقل بالقوه حاصل شده است.
- ۲- عقل بالفعل همان عقل بالقوه است (مشروط به این) که صورت معقول برای آن (یعنی عقل بالقوه) حاصل شده باشد.
- ۳- عقل بالفعل عبارت از مجموع عقل بالقوه و صورت حاصل برای آن است. شیخ پس از رد این سه احتمال، در واقع احتمال چهارمی را اثبات می‌کند که ملازم با قبول اتحاد عاقل با معقول است و آن این است که عقل بالفعل در حقیقت همان صورت معقولی است که با عقل بالقوه متحد شده است. (تفاوت ظریف این احتمال را با احتمال اول نباید از نظر دور داشت).

استدلال بالا در خصوص صور مجردی است که نه بر حسب ذات خود، بلکه به واسطه تجرید عقل مجرد شده‌اند، حال آنکه ادعای اولیه ابن‌سینا در باب اتحاد شامل صورت‌هایی که ذاتاً مجردند (مانند عقول مفارق) هم می‌گردید. ظاهراً برای تکمیل بحث و تعمیم آن به صور مجرد بالذات است که شیخ در ادامه مطلب دیگری را می‌افزاید:

و هذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها بالفعل بأن تكون له فإن كانت قائمة بذاتها فهي أولى بأن تكون عقلاً بالفعل فإنه لو كان الجزء من النار قائماً بذاته لكان أولى بأن يحرق و البياض لو كان قائماً بذاته لكان أولى بأن يفرق البصر. (همان، ۱۰)

ابن‌سینا پس از ذکر استدلال دوم و تعمیم بحث به صور مجرد قائم بالذات (جواهر مجرد)، در پایان این فصل اظهار می‌دارد که بر مدعای مورد بحث براهین دیگری نیز وجود دارد که وی از ذکر آنها خودداری کرده، به ذکر براهین یاد شده که واضح‌ترند اکتفا کرده است: «و لهذا براهین مغفوله ترکناها و اعتمدنا الاظهر منها.» (همان)

ج) تصویب اتحاد در خصوص ذات الهی و رد آن در مورد نفس انسانی

شیخ در کتاب تعلیقات می‌گوید:

لا محالة أنه (یعنی الواجب تعالی) یعقل ذاته و یعقلها مبدأ للموجودات و الموجودات معقولات هی غیر خارجه عن ذاته لان ذاته مبدأ لها فهو العاقل و المعقول و یصح هذا الحكم فيه فلا یصح فیما سواه فإن ما سواه یعقل ما هو خارج عن ذاته. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق: ۱۵۹)

در جای دیگری می‌آورد: «و کلّ یعقل ذاته فإنه هو العقل و العاقل و المعقول و هذا الحكم لا یصح الا فی الاول (تعالی)». (همان)

از عبارات بالا به دست می‌آید که اتحاد عاقل و معقول تنها در مورد واجب الوجود جاری است؛ چرا که وی در تعقل ذات خود آن را به عنوان مبدأ سایر موجودات تعقل می‌کند و از آنجا که سایر موجودات خارج از ذات او نیستند، به عنوان امور معقول با ذات او متحدند. اما در مورد سایر موجودات عاقل (از جمله نفس) اتحادی در کار نخواهد بود؛ چرا که آنها اموری را که خارج از ذاتشان اند تعقل می‌کنند.

شیخ پس از اشاره به حضور ذات واجب برای او می‌گوید:

و أما ما یقال: إنا إذا عقلنا شيئاً فإنا نصیر ذلك المعقول؛ فهو محال فإنه یلزم أن یکون إذا عقلنا الباری أن نتد به و نکون هو و هذا الحكم لا یصح الا فی الاول فإنه یعقل ذاته و ذاته مبدأ للمعقولات فهو یعقل الاشیاء من ذاته و کل شیء حاصل له حاضر عنده معقول له بالفعل. (همان)

ابن‌سینا در عبارت بالا استدلال مختصری بر ردّ اتحاد نفس با معقولات خود می‌آورد: اگر نفس با معقولات خود متحد شود لازم می‌آید که وقتی واجب تعالی را تعقل می‌کنیم با ذات الهی متحد شویم، در حالی که اتحاد ما با خداوند امر محالی است. بنابراین، اتحاد نفس با معقولات خود محال است.

شیخ سپس بار دیگر تأکید می‌کند که اتحاد عاقل با معقول تنها در مورد حق تعالی صحیح است و در مقام استدلال بر مدعای اخیر همان استدلال قبلی را تکرار می‌کند.

در حاشیه اظهارات بالا اشاره به چند نکته شایسته است:

الف) استدلال ابن‌سینا ظاهراً مبتنی بر این مقدمه است که معلول‌های ذات الهی در مقام ذات او حضور دارند و از این رو، ادراک واجب تعالی نسبت به این معلول‌ها فی الواقع همان ادراک ذات است و از آنجا که حق تعالی با ذات خود متحد است با همه معقولاتش که در مرتبه ذات متعال او حاضرند (و به تعبیری، با ذات او متحدند) اتحاد دارد. به نظر می‌رسد که لازمه این استدلال آن است که معلولات حق تعالی برای وی به وجود عینی و خارجی خود معلوم باشند و این نتیجه‌ای است که با دیدگاه معروف شیخ در باب علم الهی به ماسوی (که براساس صور مرتسم در ذات حق تقریر می‌شود) ناسازگار است.^۱

ب) از آنجا که شیخ صریحاً علم خداوند به ذات خویش و علم نفس به ذات الهی را از مصادیق «تعقل» می‌خواند، روشن می‌شود که مقصود او از «تعقل» (دست‌کم در عباراتی که از کتاب تعلیقات نقل شد) ادراک کلیات نیست، بلکه این واژه را در معنای عام‌تری (ظاهراً به معنای مطلق علم و ادراک) به کار می‌برد. شایان توجه است که همان‌گونه که در توضیح عبارات شیخ در بخش (ج) گفتیم عبارات مزبور در صورت دلالت بر اتحاد نفس با معلوماتش آن را در اتحاد قوه عاقله با صور کلی و معقول منحصر می‌ساخت، حال آنکه در اینجا مقصود شیخ از تعقل، ادراک کلیات نیست؛ چرا که ادراک خداوند نسبت به ذات خود و ادراک نفس نسبت به ذات الهی هیچ یک از سنخ ادراک کلیات نیست.

ج) استدلال اخیر شیخ بر ردّ اتحاد نفس با معقولاتش حاکی از این واقعیت است که ظاهراً در نظر او مقصود طرفداران اتحاد نفس با معقولاتش اتحاد با معقول بالعرض (و نه معقول بالذات) است؛ حال آنکه این تفسیر لااقل از دیدگاه کسی همچون صدرالمتألهین درست نیست؛ زیرا او خود تصریح دارد که مقصود از اتحاد عالم با معلوم اتحاد با معلوم بالذات است نه معلوم بالعرض. حتی در مورد مشائیان متقدم نیز بسیار بعید به نظر

^۱. ملاصدرا در دومین اشکال خود به نظریه شیخ در علم الهی به ماسوی، به‌گونه‌ای این اعتراض را گوشزد کرده است. (ملاصدرا ۱۳۸۳: ۶، ۲۳۰)

می‌رسد که مقصودشان از اتحاد، اتحاد نفس با معلومات بالعرض خود بوده باشد، زیرا چنین ادعایی کاملاً برخلاف یافته‌های عمومی و مشترک ماست.

عبارات شیخ در رد اتحاد عاقل با معقول

همان‌گونه که اشاره شد، ابن‌سینا در باب اتحاد عاقل و معقول سخنان به ظاهر متعارضی دارد. در این بخش مروری بر دسته دوم عبارات یعنی عباراتی که در صدد رد این اتحاد است خواهیم داشت.

۱- شیخ در فصل هفتم از نمط هفتم اشارات با عنوان «قوماً من المتصدرین» از جماعتی از مشائیان یاد کرده که قایل به اتحاد عاقل و معقول بوده‌اند و سپس بر رد اعتقاد آنان استدلال می‌کند. وی در فصل دهم از همین نمط از فرفریوس نام برده او را صاحب کتابی می‌خواند که در باب عقل و معقول نگاشته شده و سپس با لحن شدیدی محتوای این کتاب را مردود می‌شمارد: «و کان لهم رجل يعرف بفرفریوس عمل فی العقل و المعقول کتاباً یتنی علیه المشاؤون و هو حشف کله.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: ۳، ۲۹۵)

ابن‌سینا در ادامه به ارایه استدلال دیگری در رد اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد که در آینده به آن اشاره خواهیم کرد.

۲- شیخ در طبیعیات شفاء نیز سخن صریحی در رد اتحاد عاقل و معقول دارد: «و ما یقال من أن ذات النفس تصیر هی المعقولات فهو من جمله ما یستحیل عندی.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۱۲)

البته شیخ قدری پیش‌تر اتحاد را در مورد خاصی جایز می‌شمارد، ولی از بیان آن مورد خودداری کرده، تفصیل بحث را به جای دیگری وامی‌گذارد: «نعم هذا فی شیء آخر یمکن أن یکون علی ما سنفصله فی موضعه» (همان، ۲۱۳)^۱

^۱ برخی صاحب‌نظران احتمال داده‌اند که مقصود شیخ از «موضعه» در اینجا همان فصل هفتم از مقاله اول کتاب المبدأ و المعاد باشد. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵)

همان گونه که اشاره شد، شیخ در مقام رد اتحاد عاقل و معقول در آثار مختلف خود، از جمله در طبیعیات شفاء و در کتاب اشارات، به ادله‌ای تمسک ورزیده است که در دید ملاصدرا می‌توان آن را به دو دسته «عام» و «خاص» تقسیم کرد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳، ۳۲۴) در گروه اول از این ادله، امکان اتحاد میان دو شیء به صورت مطلق (خواه اتحاد میان عاقل و معقول و خواه اتحاد میان هر دو امر دیگری) نفی می‌شود، در حالی که گروه دوم به طور خاص اتحاد میان عاقل و معقول را رد می‌کند. در اینجا مروری بر نمونه‌ای از هر یک از این دو دسته استدلال خواهیم داشت:

شیخ در کتاب اشارات استدلال عامی را به شرح ذیل در رد مطلق اتحاد می‌آورد:^۱

إعلم أن قول القائل: إن شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال و لا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قولٌ شعري غير معقول فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان و إن كان أحدهما غير موجود فقد بطل إن كان المعدوم قبل و حدث شيء آخر أو لم يحدث أن كان^۲ بالفرض ثانياً و مصيراً آياً و إن كانا معدومين فلم يصير أحدهما الآخر بل إنما يجوز أن يقال: إن الماء صار هواءً على أن الموضوع للمائية خلع المائية و لبس الهوائية أو ما يجرى هذا المجرى. (ابن سينا، ۱۴۰۳ ق: ۳، ۲۹۵ - ۲۹۶)

شیخ در این عبارت ابتدا اتحاد و شیء را چنین معنا می‌کند که یکی از آن دو تبدیل به دیگری شود (صیوره شیء شيئاً آخر) سپس می‌گوید که اگر مقصود از این صیوروت «استحاله» باشد، یعنی آنکه شیئی حالتی را از دست داده حالت جدیدی را کسب کند (مانند آنکه گفته می‌شود که آب بخار شد، بدین معنا که ماده آب صورت آب بودن را از دست می‌دهد و صورت بخار بودن را کسب می‌کند و تبدیل به بخار می‌شود) این مطلبی درست است. همچنین اگر مراد از این صیوروت «ترکیب» باشد به این معنی که

^۱. قابل توجه است که شیخ در کتاب اشارات این استدلال عام را پس از ارایه ادله خاص بر امتناع اتحاد

عاقل و معقول می‌آورد. مشابه این استدلال در طبیعیات شفاء آمده است. (ابن سينا، ۱۴۰۴ ب: ۲۱۲)

^۲. در این عبارت «ان» از نوع مصدری بوده فعل «کان» را تأویل به مصدر می‌برد و مصدر مزبور فاعل فعل «بطل» در عبارت «فقد بطل» است.

شیئی با شیء دیگری ترکیب شده از رهگذر این ترکیب، تبدیل به شیء سومی شود (مانند آنکه گفته می‌شود که خاک گل شد، یعنی خاک با آب ترکیب شده، تبدیل به گل می‌شود). این معنا از صیروت یا اتحاد نیز خالی از اشکال است.^۱

اما معنای سوم، که ظاهراً مقصود طرفداران اتحاد همین معنا می‌باشد، آن است که یک شیء واحد به عینه شیء دیگر شود و شیخ دقیقاً با همین معنا مخالف است. در رد این معنا شیخ می‌گوید که با فرض تحقق اتحاد یک شیء با شیء دیگر به حصر عقلی با سه احتمال رو به رو خواهیم بود که هر سه باطل‌اند: نخست آنکه هر دو شیء پس از اتحاد باقی و موجود باشند. این احتمال باطل است زیرا فرض بقای هر دو شیء خلاف فرض اتحاد است و در این صورت اساساً اتحادی در کار نیست. احتمال دوم آن است که یکی از دو شیء مذکور موجود و دیگری معدوم باشد. ناگفته پیداست که این احتمال خود مشتمل بر دو فرض است: الف) اول آنکه شیء اول معدوم و شیء دوم موجود باشد. این فرض نیز نامعقول است؛ زیرا معنای اتحاد (یا لازمه آن) این است که شیء اول به عینه تبدیل به شیء دوم شود، نه آنکه شیء اول نابود گردد. ب) شیء اول موجود و شیء دوم معدوم باشد. بطلان این فرض و ناسازگاری آن با معنای اتحاد نیز کاملاً آشکار است و از این‌رو، شیخ اساساً به ابطال آن نمی‌پردازد. احتمال سوم نیز واضح البطلان است؛ زیرا اگر هر دو شیء معدوم باشد دیگر چگونه می‌توان گفت که یکی از آن دو تبدیل به دیگری شده است.

بدین ترتیب، ادعای کلی شیخ در این استدلال آن است که هیچ فرض معقولی برای تحقق اتحاد (به معنای دقیق کلمه یعنی اینکه شیئی شیء دیگر شود) وجود نخواهد داشت.^۲

^۳ همان‌گونه که خواجه در شرح این سخن شیخ آورده است دو معنای قابل قبولی که شیخ در ابتدا به آنها اشاره می‌کند، فی‌الواقع معنایی از واژه «صیروت»‌اند و معنای حقیقی آن همان معنای سوم است (یعنی آنکه شیئی به عینه شیء دیگر شود) که شیخ تحقق آن را مستحل می‌داند.

^۱ صدرا در اسفار به تفصیل به نقد این استدلال و دیگر استدلال‌های شیخ پرداخته که چون در حیطه اهداف اصلی این مقاله نمی‌گنجد به آن نمی‌پردازیم. (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش: ۳، ۳۲۱ - ۳۳۵)

ابن‌سینا همچنین در رد خصوص اتحاد عاقل و معقول می‌گوید:

... فلنفرض الجوهر العاقل عقل (الف) و كان هو على قولهم بعينه المعقول من (الف) فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل (الف) أو بطل منه ذلك؟ فإن كان كما كان فسواء عقل (الف) أو لم يعقلها. و إن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له أو على أنه ذاته؟ فإن كان على أنه حال له و الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون و إن كان على أنه ذاته فقد باطل ذاته و حدث شيء آخر ليس أنه صار هو شيئاً آخر.» (همان، ۲۹۲ - ۲۹۳)

خلاصه استدلال شیخ آن است که اگر طبق نظر طرفداران اتحاد عاقل و معقول جوهر عاقل، یعنی نفس ناطقه با معقولات خود متحد می‌شود نفس با تعقل شیء «الف» با آن متحد خواهد شد. حال وضعیت قبلی نفس (قبل از اتحاد با الف) را پس از اتحاد ادعا شده در نظر می‌گیریم یا پس از اتحاد وضعیت قبلی نفس هیچ تغییری نمی‌کند یا آنکه دچار تغییر می‌شود. فرض اول باطل است؛ زیرا لازمه‌اش این است که تعقل شیء «الف» و عدم تعقل آن برای نفس علی‌السواء باشد و این امر نامعقولی است. اما در فرض دوم، تغییر مفروض از دو حال خارج نیست؛ یا آنکه نفس حالتی را از دست داده، حالت جدیدی را کسب کرده است. این احتمال معقول است، ولی بدین معناست که اتحادی صورت نگرفته، بلکه مانند دیگر موارد «استحاله»، صرفاً حالت یک شیء (یعنی نفس) دگرگون شده است! صورت دوم تغییر آن است که پس از تعقل، ذات نفس معدوم شده و شیء دیگری حادث شده باشد. در این صورت نیز اتحادی حاصل نشده، چون برای اتحاد باید شیء اول با شیء دیگری یکی شود نه آنکه نابود گردد.

حل مسأله تعارض

تا اینجا ملاحظه کردیم که شیخ هم در اثبات و هم در رد اتحاد عاقل و معقول سخن گفته است. حال مسأله اساسی این است که به ویژه با توجه به جایگاه فلسفی ابن‌سینا و

دقت‌نظر و راست‌اندیشی او چگونه می‌توان این تناقض‌گویی آشکار را توجیه کرد؟^۱ در پاسخ به این پرسش به طرح هشت راه حل و نقد آن می‌پردازیم.

راه حل اول

راه حل نخست برای حل این تعارض آن است که گفته می‌شود شیخ حقیقتاً و همواره با اتحاد عاقل و معقول مخالف بوده است و سخنان او در تأیید و اثبات آن در کتاب مبدأ و معاد صرفاً در مقام نقل و گزارش آرای مشائیان است، بدون آنکه بیانگر دیدگاه و رأی خود ابن‌سینا باشد. شاهد ادعای اخیر نیز آن است که شیخ در مقدمه کتاب مزبور می‌آورد:

... و بعد، فإني أريد أن أدلّ في هذه المقالة على حقيقة ما عند المشائين المحصلين من حال المبدأ و المعاد... و أتحرى في هذه المقالات أن أوضح ما أغلقوا و أعلن ما ستروا و كتموا و أجمع ما فرقوا و أبسط ما أجملوا بمقدار الوسع القاصر الذي لمثلي... (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱)

از جمله طرفداران این راه حل خواجه طوسی است. وی در شرح اشارات و در مقام توضیح استدلال ابن‌سینا در ردّ اتحاد عاقل و معقول می‌گوید:

... و احتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ و المعاد في فصل مترجم بأن واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات فإنه صنف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم في المبدأ و المعاد حسبما اشترطه في صدر تصنيفه. ثم إنّه نبّه على فساد هذا المذهب بقوله: فلنفرض الجوهر العاقل عقل... إلى آخره. (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: ۳، ۲۹۳)

^۱ شایان توجه است که برخی بزرگانی که در باب اتحاد عاقل و معقول قلم زده‌اند متعرض این تعارض نشده، شیخ را یکسره از منکران اتحاد دانسته‌اند. برای مثال، علامه رفیعی قزوینی در آغاز رساله کوتاهی که درباره اتحاد عاقل و معقول نگاشته می‌آورد: «این مطلب که اتحاد عاقل به معقول است، یکی از مطالب بسیار مهم فن اعلا، یعنی علم الهی و مافوق الطبیعه می‌باشد که خیلی دانایان مثل شیخ‌الرئیس ابن‌سینا نیز قصور از درک آن داشته و از همین جهت انکار بلیغ بر قائلین داشته‌اند.» (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۱: ۵)

خواجه در عبارت بالا (شاید در مقام تعریض به فخر رازی)^۱ می‌گوید که شیخ استدلال مشائیان را بر اتحاد عاقل و معقول از آن رو در کتاب مبدأ و معاد خویش آورده که در آن کتاب، همان‌گونه که در مقدمه کتاب با خود شرط کرده، تنها در صدد تقریر آرای آنان بوده نه آنکه دیدگاه‌های شخصی خود را مطرح کند. بنابراین، در نظر خواجه، ابن‌سینا هرگز واقعاً طرفدار اتحاد عاقل و معقول نبوده است و بدین ترتیب، تعارض واقعی در آرای او وجود ندارد.

نقد

راه حل بالا از مؤیداتی برخوردار است، به‌ویژه آنکه شیخ استدلال مفصل خود را بر اثبات اتحاد تنها در کتاب مبدأ و معاد آورده، در حالی که در مقدمه این کتاب تقید خود را به توضیح و گردآوری آرای مشائیان متقدم اعلام کرده است. با این حال، قراین و شواهد دیگری نیز وجود دارند که راه حل خواجه را تضعیف می‌کنند:

الف) نخست آنکه شیخ در مبدأ و معاد پس از تقریر استدلال بر اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: «و لهذا براهین مغفوله ترکناها و اعتمدنا الأظهر منها...» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰) در این عبارت ابن‌سینا اولاً استدلال مذکور خود را «برهان» نامیده و ثانیاً، به صورت آشکار اعلام می‌دارد که براهین دیگری نیز بر اتحاد دارد که از ذکر آنها خودداری کرده است. از سوی دیگر، بسیار بعید می‌نماید که ابن‌سینا مطلبی را که در نظر او نادرست است قابل ارائه برهان، بلکه براهین متعدد بداند.^۲

^۱ فخر رازی در کتاب المباحث‌المشرقیه، استدلال شیخ را بر اتحاد عاقل و معقول از کتاب مبدأ و معاد او نقل کرده، به آن پاسخ می‌دهد، بدون آنکه به راه‌حلی برای حل تعارض میان آرای شیخ در این خصوص اشاره کند. ظاهر عبارات فخر رازی در اینجا حاکی از آن است که جانبداری ابن‌سینا از اتحاد را رأی واقعی او می‌داند. (فخر رازی، ۱۴۱۱ ق: ۳۲۸)

^۲ استاد حسن‌زاده آملی می‌گوید: «... شیخ پس از اقامه برهان بر اتحاد عاقل به معقول در مبدأ و معاد می‌فرماید: «و لهذا براهین متعلقه ترکناها و اعتمدنا الأظهر منها.» هیچ‌گاه مثل شیخ‌الرئیس اسم برهان را بر قیاس باطل غلط نمی‌گذارد و بدون دغدغه و اعتراض و تذکر نمی‌گذرد، آن هم به لفظ جمع که بفرماید: «لهذا براهین» هر چند در مقام تقریر عقیدت دیگران باشد.» ایشان سپس این رأی را که ابن‌سینا

ب) شاهد دیگری که تا حدودی راه حل خواجه را تضعیف می‌کند آن است که (آن‌چنان که نمونه‌هایی را در بخش اول مقاله نقل کردیم) تأیید ابن‌سینا نسبت به اتحاد عاقل و معقول اختصاصی به کتاب مبدأ و معاد او ندارد، بلکه در دیگر آثارش مانند شفاء و اشارات و نجات نیز به چشم می‌خورد؛ جایی که دیگر شیخ صرفاً در مقام نقل و گزارش آرای مشائیان پیش از خود نیست! بنابراین، نمی‌توان به راحتی این دسته از تأییدات شیخ را نادیده گرفته آن را بیانگر اعتقاد شخصی ابن‌سینا ندانیم.

ج) این راه حل عباراتی را که در بند (ج) از بخش مربوط به عبارات تأییدکننده اتحاد از کتاب تعلیقات شیخ نقل شد نادیده می‌گیرد و هیچ توجیهی برای تفکیک ابن‌سینا میان قبول اتحاد در واجب تعالی و رد آن در مورد نفس انسانی ارایه نمی‌کند، حال آنکه شیخ در عبارات یادشده اتحاد عاقل و معقول را در مورد واجب تعالی می‌پذیرد و بر آن اقامه دلیل می‌کند.

راه حل دوم

در راه حل دوم، برخلاف راه حل قبلی، هر دو دیدگاه (یعنی رد اتحاد عاقل و معقول و پذیرش آن) دیدگاه حقیقی شیخ دانسته می‌شود، ولی برای حل تعارض گفته می‌شود که وی ابتدا به رأی نخست، یعنی رد اتحاد، تمایل داشته است؛ اما بعدها حقیقت را یافته و از این رأی عدول کرده و بر له اتحاد احتجاج ورزیده است.^۱ بر این اساس، از آنجا که شیخ هر دو رأی را در زمان واحد اختیار نکرده است، تعارضی در دیدگاه او وجود ندارد؛ به ویژه آنکه می‌دانیم اینکه اندیشمندی در گذر زمان در آرای خود تجدید نظر کرده، رأیی را کنار گذارد و رأی مقابل را برگزیند امری کمابیش شایع بوده و هست و از این رو اسناد آن به ابن‌سینا نه تنها ممتنع که چندان بعید هم نیست.

واقعاً به اتحاد عاقل با معقول اعتقاد یافته است، تقویت می‌کند. (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴ق: ۲۲، همچنین ۲۷۴ و ۲۸۷)

^۱. شهید مطهری احتمال عکس این فرضیه را مطرح کرده است؛ یعنی اینکه شیخ ابتدا طرفدار اتحاد بوده و سپس با آن مخالفت ورزیده است. (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۳۷) با توجه به اینکه دست کم نکات انتقادی مطرح در بندهای (ب) و (ج) از نقد راه حل دوم بر این احتمال نیز وارد است، از طرح احتمال مورد نظر ایشان به عنوان راه حل مستقل خودداری می‌کنیم.

شیخ اشراق از جمله کسانی است که از مدعای فوق‌جانبداری می‌کنند. به اعتقاد او، ابن‌سینا در اواخر عمر خود اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته است. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱، ۹۶)

ملاصدرا نیز در بحث اتحاد عاقل و معقول از کتاب اسفار پس از نقد شیخ بر رد اتحاد، به موافقت ابن‌سینا در کتاب مبدأ و معاد اشاره می‌کند، اما در مقام حل تعارض، تردید خود را در گزینش یکی از دو راه حل اول یا دوم ابراز می‌دارد. ترجمه عبارت صدرا چنین است:

و بدان که شیخ با آنکه در همه آثارش اصرار شدیدی بر انکار اتحاد عاقل و معقول دارد، در کتاب مبدأ و معادش این مطلب را تقریر کرده و بر آن در فصلی با این عنوان که واجب الوجود معقول الذات و عاقل الذات است، احتجاج ورزیده است و من نمی‌دانم که این کار به رسم حکایت از مذهب مشائیان و به قصد خاصی انجام شده یا آنکه (پذیرش اتحاد کتاب مبدأ و معاد) از سر اعتقاد بوده و شیخ به سبب تابش نور حق از افق ملکوت مستبصر شده و حق را یافته است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳، ۳۳۵)

البته صدرا در موضع دیگری از کتاب اسفار و پس از نقل کامل استدلال ابن‌سینا در کتاب مبدأ و معاد احتمال نخست را تقویت می‌کند:

و شاید شیخ در اینجا (یعنی در کتاب مبدأ و معاد) بر سبیل تکلف و مدارا با گروهی از مشائیان سخن گفته بدون آنکه طبع وی به سوی تحقیق این مقصود (یعنی اتحاد عاقل و معقول) گرایش یافته باشد؛ زیرا در غیر این صورت بر او لازم بود که برخی از نقض‌های وارد بر آن را دفع کند، زیرا مخالف با بسیاری از احکامی است که او و فیلسوفان مشابه با او پذیرفته‌اند. (همان، ۴۴۰ - ۴۴۱)^۱

نقد

^۱. شایان ذکر است که صدرالمآلهین در کتاب مبدأ و معاد، راه حل خواجه را یادآور شده آن را بعید می‌شمارد؛ زیرا بسیار نادر است که شیخ در مباحث مهم فلسفی از رأیی که در نزد او حق است به آنچه باطل است گرایش یابد و آن را تقویت کند. صدرا در ادامه احتمال دوم را قوی‌تر دانسته می‌گوید: «بعید نیست بگوییم که شیخ از جمله کسانی است که از قول به اتحاد عاقل و معقول در ادراک عقل هیولانی نسبت به معقولات خود رایحه صواب را استشمام کرده‌اند.» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱، ۱۵۲-۱۵۳)

این راه‌حل با ادعای تقدم زمانی رد اتحاد عاقل و معقول و تأخر زمانی پذیرش آن از سوی ابن‌سینا سعی در حل تعارض دارد. با این حال، درباره این راه‌حل نیز نکاتی قابل تأمل به چشم می‌خورد:

الف) تأیید این راه حل منوط به آن است که دلیل قابل اعتماد تاریخی داشته باشیم که شیخ کتاب مبدأ و معاد را (که حاوی آشکارترین دفاع او از اتحاد عاقل و معقول است) پس از آثار مهم فلسفی خود همچون شفاء و اشارات و نجات نگاشته باشد. اما بر طبق گزارش ابوعبیده جوزجانی شاگرد و ندیم شیخ، ابن‌سینا کتاب مبدأ و معاد را در ایام اقامت در شهر گرگان برای شخصی به نام ابومحمد شیرازی نگاشته و زمان تألیف آن از زمان تألیف کتبی همچون شفاء و نجات بوده است.^۱ بنابراین، این ادعا که شیخ پس از مخالفت با اتحاد عاقل و معقول مستبصر شده و آن را پذیرفته است، فاقد تأیید تاریخی لازم خواهد بود؛ بلکه باید آن را مخالف تاریخ دانست.

ب) همان‌گونه که در بخش نخست مقاله گذشت، عبارات ابن‌سینا در تأیید اتحاد عاقل و معقول اختصاصی به کتاب مبدأ و معاد شیخ ندارد، بلکه در سایر کتب مهم او نظیر شفاء و نجات و اشارات نیز با چنین عباراتی (که بیانگر اتحاد نفس با معقولات خویش است) روبه‌رو هستیم. بنابراین، دیگر به سهولت نمی‌توان ادعا کرد که شیخ ابتدا مخالف اتحاد بوده و سپس آن را پذیرفته است؛ زیرا وی گاه در یک کتاب واحد هر دو رأی را ابراز داشته است. البته گاه (در کتاب واحد) رد اتحاد بر قبول آن تقدم دارد. برای مثال، همان‌گونه که قبلاً بیان شد، شیخ در طبیعیات شفاء (فن ششم، مقاله پنجم، فصل ششم) اتحاد را رد کرده و در الهیات این کتاب (مقاله نهم، فصل هفتم) سخنانی در تأیید آن آورده است و ظاهراً الهیات شفاء پس از طبیعیات آن نگارش یافته است. (همان، صفحات واو و زاء) با این حال معلوم نیست که فاصله زمانی بین این دو مرحله آن چنان باشد که بتوان آن را محتملی برای تغییر دیدگاه شیخ قرار داد.

^۱. گزارش جوزجانی در مقدمه کتاب منطق‌المشرفین ابن‌سینا (چاپ قاهره) آمده است. (ابن‌سینا،

ج) از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که اگر فرضیه مورد نظر در راه حل دوم درست باشد، شایسته بود که شیخ در مرحله دوم که از دیدگاه قبلی خود عدول کرد اشاره‌ای هرچند کوتاه به رأی پیشین خود بنماید و (به خصوص با نظر به اینکه وی در کتاب مبدأ و معاد استدلال مفصلی بر اتحاد آورده و آن را برهان نامیده) وجه بطلان دیدگاه نخست خود را آشکار سازد و (هرچند تلویحاً) مغالطی بودن برهانی را که خود پیش‌تر اقامه کرده بود، نشان دهد.^۱ اما ظاهراً چنین مطلبی را در عبارات شیخ نمی‌یابیم.

ج) این راه حل نیز توضیح روشنی راجع به عبارات شیخ در کتاب تعلیقات و تفکیک او میان اتحاد واجب با معقولات خود و اتحاد نفس با معقولات خود ارایه نمی‌کند.

راه حل سوم

در این راه حل، با تکیه بر عباراتی که از کتاب تعلیقات ابن‌سینا در بند (ج) از بخش اول مربوط به نقل عبارات شیخ آوردیم، گفته می‌شود که شیخ مانند اکثر حکما اتحاد عاقل و معقول را در مورد تعقل شی نسبت به ذات خود به صورت مطلق (چه در واجب تعالی و چه در سایر موجودات عاقل) قبول دارد، اما در مورد علم شی به غیر ذات خود مقصود شیخ از قبول اتحاد عاقل و معقول، پذیرش آن در مورد حق تعالی و مقصود وی از رد آن، رد اتحاد نفس با معقولات خود است. بنابراین، تعارضی در دیدگاه شیخ وجود ندارد؛ زیرا متعلق رد و اثبات اتحاد در نظر او یکی نیست.^۲

^۱. شبیه این کار را صدرالمتألهین درباره عدول خود از اصالت ماهیت انجام داده با اینکه او هیچگاه در آثار خود برهانی بر آن اقامه نکرده بود.

^۲. استاد مصباح یزدی در تفسیر عبارات ابن‌سینا در کتاب تعلیقات اشاره‌ای به این راه حل دارد، هر چند آن را به عنوان راهی برای حل تعارض ناظر به عبارات شیخ در دیگر آثار او مطرح نمی‌کند. ایشان پس از نقل برخی عبارات شیخ در تعلیقات می‌گوید: «شاید مراد شیخ آن باشد که میان علم واجب تعالی به غیر خود و علم ما به غیر خود جدا سازد به این نحو که دومی، بر خلاف اولی، از قبیل عرضی است که در جوهر نفس حلول کرده است.» (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ ق: ۳۵۸) ایشان در ادامه می‌افزاید که در این صورت شایسته است که اتحاد عاقل و معقول را به علم مجردات (به غیر خود) نیز سرایت دهیم.

نقد

عبارات شیخ در کتاب تعلیقات مستند مناسبی برای این راه حل است؛ چرا که (همان‌گونه که در بند (ج) ملاحظه کردیم) شیخ در ضمن این عبارات صراحتاً میان علم واجب و علم ما تفکیک کرده، اتحاد را مختص اولی می‌داند. با این حال، با نظر به همه آنچه شیخ در این خصوص در آثار مختلف خود آورده مشکلی فراروی این راه حل ظاهر می‌گردد.

این راه‌حل ظاهراً توضیحی درباره دیگر عبارات ابن‌سینا که در آن اتحاد عاقل و معقول درباره علم انسان نسبت به غیر خود تصویب می‌شود (و برخی از آنها در بند (الف) و (ب) نقل شد) ارایه نمی‌کند. همان‌گونه که ملاحظه کردیم، تبیین شیخ از لذات عقلی نفس ناطقه و نیز استدلال او در کتاب مبدأ و معاد بر اتحاد، مستلزم قبول اتحاد در مورد تعقل نفس نسبت به غیر خود است و لذا با ملاحظه این عبارات نمی‌توان به سادگی ادعا کرد که مقصود شیخ از رد اتحاد، رد آن در باره علم نفس به غیر خود بوده است.

راه حل چهارم

ممکن است گفته شود که شیخ در قبال مسأله اتحاد عاقل با معقول در غیر موارد تعقل شیء نسبت به ذات خود سه مرحله را گذرانده است. وی ابتدا به صورت مطلق منکر اتحاد بوده است. در مرحله دوم شیخ این نکته را دریافته که در خصوص واجب تعالی اتحاد عاقل با معقول در غیر موارد تعقل ذات هم جاری است. لذا در این مرحله از تفکیک میان تعقل واجب و تعقل انسان جانبداری می‌کند. سرانجام و در مرحله سوم، شیخ درمی‌یابد که با نظر به رابطه نفس با معقولات بالذات خود و مجرد این معقولات، اتحاد عاقل با معقول (علاوه بر حق تعالی) در مورد نفس انسانی نیز جاری است.

نقد

این راه حل در صورتی که درست و از مؤیدات کافی برخوردار باشد، می‌تواند چهار گروه یاد شده از عبارات شیخ را به صورت یکجا توجیه کند.^۱ با این حال شرط لازم برای پذیرش آن این است که سیر تاریخی عبارات یاد شده از جهت زمانی دقیقاً با مراحل سه‌گانه مطرح در این راه حل هماهنگ باشد، حال آنکه نه تنها قرینه تاریخی کافی بر له این هماهنگی در دست نیست، بلکه شواهد تاریخی از قبیل آنچه در بند (الف) از نقد راه حل دوم آوردیم آن را رد می‌کند.

علاوه بر این، اگر ابن‌سینا واقعاً مراحل فکری سه‌گانه مطرح در این راه حل را طی کرده بود انتظار می‌رفت که وی در مرحله دوم و سوم لاقلاً اشاره‌ای به تطور فکری خود کرده و مبانی اعتقاد قبلی خود را رد کند؛ در حالی که وی هیچ‌گاه چنین کاری نکرده است. به دیگر سخن، این توقع نابجایی از شخصیتی چون ابن‌سینا نیست که پس از قبول اتحاد، رجوعی به ادله قبلی خود بر امتناع اتحاد داشته باشد و نشان دهد که با قبول اتحاد تکلیف این ادله چه خواهد شد.

راه حل پنجم

در اینجا ممکن است راه حل دیگری را پیشنهاد کنیم: با توجه به تفکیک میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض مقصود شیخ از نفی اتحاد عاقل با معقول رد اتحاد با معلوم بالعرض است و در جایی که اتحاد را می‌پذیرد در واقع اتحاد عاقل (عالم) را با معلوم بالذات در نظر دارد.

نقد

از جمله مؤیداتی که می‌تواند این راه حل را تقویت کند مضمون استدلال‌های شیخ در رد اتحاد عاقل و معقول به ویژه بیانی است که در کتاب تعلیقات دارد. همان‌گونه که

^۱ در این صورت، سیر تاریخی عبارات شیخ باید چنین باشد که وی ابتدا عبارات رد کننده اتحاد عاقل با معقول، سپس عبارات بند (ج) از عبارات تأیید کننده، و سرانجام عبارات بندهای (ب) و (ج) را اظهار داشته باشد، ولی همان‌گونه که اشاره خواهد شد قرینه‌ای بر این ترتیب زمانی نداریم، بلکه با فرض نگارش کتاب مبدأ و معاد قبل از کتاب‌های شفاء و اشارات ترتیب تاریخی تا حدودی عکس ترتیب مورد نیاز برای تأیید این راه حل بوده است.

مشاهده کردیم شیخ در عبارتی از کتاب مذکور چنین استدلال کرد که اگر عاقل با معقول خود متحد شود لازم می‌آید که نفس ما پس از تعقل حق تعالی با ذات او متحد شود، حال آنکه چنین امری محال است. اما این رابطه در میان واجب تعالی و معقولاتش (ولو معقولات بالعرض، یعنی حقایق عینی و خارجی اشیا) برقرار است؛ چرا که ذات حق برای او حاضر است و تمام مخلوقات نیز در مرتبه ذات الهی حاضرند.

این استدلال به وضوح، مبتنی بر این تصویر است که گویا بحث اصلی، به اتحاد عاقل با معقول بالعرض اختصاص دارد و چنین اتحادی تنها در مورد ذات حق و معقولاتش برقرار است و شامل قوه عاقله انسان نمی‌گردد؛ هر چند اتحاد نفس با معقولات بالذات خود خالی از اشکال است.

با این حال، راه حل اخیر نیز خالی از مشکل نیست؛ چرا که با مراجعه به ادله ابن‌سینا در رد اتحاد عاقل با معقول ملاحظه می‌شود که ادله وی اختصاصی به معقول بالعرض ندارد و ظاهراً شامل معقول بالذات نیز می‌گردد؛ همان‌گونه که دیدیم شیخ بر پایه ادله عام خود، به صورت مطلق مدعی نامعقولیت و امتناع هرگونه اتحاد میان دو شیء است که بر حسب ظاهر اتحاد نفس با صورت معقوله (به مثابه شیء ای مغایر با نفس) را نیز در بر می‌گیرد. علاوه بر این، ابن‌سینا در استدلال‌های خاص خود (بر امتناع اتحاد عاقل و معقول)، هیچ‌گونه اشاره‌ای به تفکیک میان معقول بالذات و معقول بالعرض نکرده است و از این رو، ممکن است ادعا شود که این دسته از ادله نیز شامل هر دو قسم از معقول می‌شود و اختصاصی به معقول بالعرض ندارد. حتی ممکن است از برخی تعبیر شیخ استفاده کنیم که سخن او در این ادله در رد اتحاد با معقول بالذات است.

برای مثال، در این عبارت شیخ درنگ می‌کنیم: «فلنفرض الجوهر العاقل عقل (الف) و کان هو علی قولهم بعینه المعقول من (الف)» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: ۳، ۲۹۵) از ظاهر این عبارت برمی‌آید که مقصود شیخ از (الف)، شیء خارجی (معقول بالعرض) و در نتیجه منظور او از «المعقول من (الف)» صورت معقول آن شیء یا همان معقول بالذات است. بدین ترتیب، دیدگاه طرفداران اتحاد، مطابق تفسیر شیخ، در ارتباط با معقول بالذات خواهد بود؛ زیرا شیخ این دیدگاه را با عبارت «کان هو (یعنی الجوهر العاقل) بعینه المعقول من

(الف) گزارش می‌کند؛ یعنی، طبق نظر طرفداران نظریه اتحاد، که شیخ در اینجا در صدد رد آن است، جوهر عاقل (نفس) با معقول بالذات متحد می‌شود. بنابراین، اگر بپذیریم که ادله شیخ در رد اتحاد عاقل با معقول ناظر به معقول بالذات است یا دست کم شامل هر دو قسم از معقول (بالعرض و بالذات) می‌شود، دیگر نمی‌توان به راحتی راه حل مورد بحث را پذیرفت.

راه حل ششم

ممکن است راه حل دیگری را پیش نهیم: رأی نهایی ابن‌سینا آن است که هر صورت مجردی (خواه بالذات مجرد باشد و خواه به سبب تجرید موجود دیگری مجرد گردد) هم عاقل است و هم معقول؛ اما چنین نیست که هر جوهر عاقلی با معقولات خود متحد شود. به دیگر سخن، از آن رو که هر صورت مجردی برای خود حاضر است و وجود نفسه دارد هم معقول خود است و هم عاقل خود و در نتیجه در این موارد عاقل و معقول یکی هستند و به یک معنا با هم متحدند. اما به دلیل محذوراتی که در فرض اتحاد دو ذات مباین (به صورت عام) و اتحاد جوهر عاقل با معقولات خود (به صورت خاص) وجود دارد، اتحاد جوهر عاقل (از جمله نفس انسانی) با صور معقولی غیر از ذات خود ممکن نیست. بدین ترتیب، شیخ در واقع، اتحاد عاقل و معقول را تنها در مورد تعقل صور مجرد نسبت به ذات خود می‌پذیرد و در غیر این مورد با آن مخالفت می‌ورزد.

نقد

در تأیید این راه حل نیز می‌توان به برخی عبارات شیخ به ویژه آنچه در تقریر استدلال بر جواز اتحاد عاقل و معقول در کتاب مبدأ و معاد آورده توسل جست. برای مثال، عنوان فصلی که در کتاب مذکور به اثبات اتحاد پرداخته چنین است: «فی أنّ واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و بیان أنّ كلّ صورةٍ لا فی مادةٍ فهی كذلك و أنّ العقل و العاقل و المعقول واحدٌ.» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۶) بر حسب ظاهر عبارت شیخ، مقصود از «کذلک» این است که هر صورت مجردی، همانند واجب تعالی است از این جهت که هم عاقل خود است و هم معقول خود و به قرینه این معنا مقصود شیخ از جمله آخر خود (و أنّ العقل و العاقل

و المعقول واحد) پذیرش اتحاد به صورت مطلق نیست، بلکه اتحاد در خصوص تعقل امر مجرد نسبت به ذات خود است. همچنین، در بخشی از عبارات پایانی این فصل می‌خوانیم: «فقد إضح من هذا أن كل ماهية جرّدت عن المادة و عوارض المادة فهي معقولة بذاتها بالفعل و هي عقلٌ بالفعل و لا يحتاج في أن تكون معقولة الى شيء آخر يعقلها.» (همان، ۱۰) در این عبارت نیز سخن از اتحاد عاقل و معقول در مورد تعقل صورت مجرد نسبت به ذات خود است.

از سوی دیگر، مفاد ادله شیخ بر رد اتحاد عاقل و معقول، آن چنان که پیش‌تر ملاحظه کردیم، آن است که اتحاد جوهر عاقل با صورت معقولی که ذاتی مغایر با ذات جوهر عاقل دارد ممکن نیست. بنابراین، مفاد این ادله نیز به نوعی مؤید راه‌حل بالاست؛ زیرا در این ادله رد اتحاد به اتحاد دو ذات مغایر محدود شده و شامل تعقل شیء نسبت به ذات خود نمی‌شود.

با این حال، قراین متعدد دیگری وجود دارند که پذیرش این راه حل را نیز با مشکل مواجه می‌سازند. نخست آنکه در همین فصل از کتاب مبدأ و معاد عباراتی هست که حکایت از توسعه اتحاد به موارد غیر تعقل شیء نسبت به ذات خود دارد. برای مثال، وقتی شیخ سه احتمال مطرح در نسبت عقل بالقوه با عقل بالفعل را رد می‌کند،^۱ نتیجه می‌گیرد که نسبت صور معقول با عقل بالقوه نسبت صور طبیعی با هیولی (یعنی، از سنخ حلول) نیست، بلکه «هی إذا حلّت العقل بالقوة إتحد ذاتهما شيئاً واحداً فلم يكن قابلٌ و مقبولٌ متميزی الذات.» (همان، ۸ - ۹) سخن شیخ در اینجا آن است که صورت معقول با عقل بالقوه متحد می‌شود و از آنجا که عقل بالقوه یکی از مراتب نفس ناطقه است،^۲ اتحاد مزبور به اتحاد صورت معقول (که می‌تواند صورت معقول هر شیء ای باشد) با نفس باز می‌گردد. بدین ترتیب، در واقع بحث شیخ در اثبات اتحاد به صورت اعم است؛ به‌گونه‌ای که هم شامل تعقل ذات و هم شامل تعقل غیر می‌گردد و از همین روست که

^۱ پیش‌تر به مفاد این سه احتمال اشاره کردیم.

^۲ ملاصدرا در نقد خود از استدلال شیخ در کتاب مبدأ و معاد، به عینیت عقل بالقوه با نفس ناطقه

تصریح می‌کند: «ان العقل بالقوة هو بعینه النفس الناطقة الانسانية.» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳، ۴۴۲)

این عبارت را در بخش (ب) از عبارات مؤید اتحاد، یعنی عباراتی که اتحاد عاقل با معقول را هم در مورد واجب تعالی و هم در مورد نفس انسانی می‌پذیرد، آوردیم. افزون بر این، راه حل مورد بحث با عبارات نقل شده در بند (الف) نیز ناسازگار است؛ چرا که در این عبارات، شیخ در مقام بیان لذات آخروی و عقلانی نفس، به اتحاد نفس با معقولات خود قایل شد و کمال نفس را اتحاد با صورت «کل هستی» و تبدل آن به یک «عالم عقلی» موازی با عالم عینی و خارجی دانست و بدیهی است که چنین کمالی صرفاً به تعقل نفس نسبت به ذات خود حاصل نمی‌شود، بلکه سخن در تعقل صورت معقول همه اشیاست.

راه حل هفتم

ممکن است برای حل تعارض میان سخنان شیخ راه دیگری را پیشنهاد کنیم مبنی بر اینکه ابن‌سینا (لااقل در مورد نفس انسانی) حقیقتاً مخالف با اتحاد عاقل با معقول به معنای دقیق کلمه «اتحاد» بود، ولی از سوی دیگر ملاحظه می‌کرد که ارتباط نفس با صورت معقول خود ارتباطی وثیق‌تر از رابطه جوهر با اعراض خود یا حتی رابطه صورت طبیعی با هیولی است. با این حال، از آنجا که در نظام فلسفی شیخ جایگاه روشنی برای این نوع از ارتباط در نظر گرفته نشده بود، وی برای اشاره به این نوع ارتباط به ناچار از تعبیر اتحاد بهره می‌گرفت.^۱

نقد

می‌توان در تأیید این راه‌حل به برخی عبارات ابن‌سینا که پیش‌تر نقل کردیم، توسل جست. برای مثال، در عبارت «كأنه هو هو بلا انفصال إذا العقل و العاقل و المعقول شيء واحد أو قريب من الواحد» دو تعبیر «كأنه هو هو» و «أو قريب من الواحد» هر یک به گونه‌ای حاکی از آنند که شیخ گویا ارتباط میان عاقل و معقول را نه اتحاد واقعی، بلکه امری

^۱. برخی از محققان در جمع‌بندی آرای شیخ در زمینه اتحاد عاقل و معقول عبارتی آورده‌اند که می‌تواند بیانگر راه حل مورد بحث (راه حل هفتم) باشد: «در مجموع به نظر می‌رسد که گرچه شیخ اتحاد عاقل و معقول را به آن گونه که فروریوس و دیگران تبیین می‌کرده‌اند قبول نداشته؛ اما خود در عین حال نمونه‌ای دیگر از ارتباط و پیوند و یگانگی بین عاقل و معقول را در ارتکاز خود می‌پرورانده که به بسط و تفصیل و توضیح آن در کتاب‌های خود پرداخته است.» (دیبا، ۱۳۸۲: ۱۴۸)

نزدیک به آن می‌داند. همچنین این تعبیر ابن‌سینا که می‌گوید: «بصیر هوهو علی وجهٍ ما» می‌تواند بیانگر آن باشد که رابطه عاقل با معقول گونه‌ای از هوهویت است که با اتحاد به معنای رایج آن تفاوت دارد. افزون بر این، اضطراب و تشتتی که در عبارت شیخ در فصل هفتم از مقاله نهم الهیات شفاء (نقل شده در فقره شماره ۱ از بند الف عبارات مؤید اتحاد) به چشم می‌خورد، به گونه‌ای که گاه سخن از «تمثل» و «انتقاش» است و گاه از «اتحاد»، می‌تواند مؤید دیگری برای این راه حل شمرده شود.

با این همه، به نظر می‌رسد که فرضیه مطرح در این راه حل نیز از هماهنگی کامل با همه عبارات ابن‌سینا برخوردار نیست و نمی‌تواند تعارض مورد بحث را به صورت کامل حل کند. نخست آنکه شیخ در برخی عبارات دیگر خود از جمله عبارات کتاب مبدأ و معاد با صراحت کامل از «اتحاد» سخن گفته و از تعابیری همانند «اتحد ذاتها شیئاً واحداً فلم یکن قابلٌ و مقبولٌ متمیزی الذات» استفاده کرده است. از سوی دیگر، اگر واقعاً شیخ به این مطلب پی‌برده بود که نوعی ارتباط و نسبت میان دو شیء وجود دارد که نه از سنخ اتحاد است و نه از گونه حلول یا عروض، جا داشت که با بهره‌گیری از نبوغ فلسفی خود دست به ابتکار زده، در بیان چیستی و ویژگی‌های این نسبت نوظهور، نظریه‌پردازی کند، در حالی که ظاهراً در هیچ یک از آثار خود چنین کار نکرده است.

راه حل هشتم

پیش از توضیح آخرین راه حل پیشنهادی، مناسب است به طرح مقدمه‌ای بپردازیم. همان‌گونه که شهرت یافته است در زمان ابن‌سینا و برای شخص او مسأله اصالت وجود یا ماهیت به عنوان یک مسأله فلسفی مطرح نبود و از این رو، شیخ هیچ‌گاه به صراحت به این مسأله نپرداخت و رأی قاطعی از خود ابراز نداشت و شاید به همین دلیل است که عبارات و دیدگاه‌های ابن‌سینا گاه با اصالت وجود سازگار است و گاه با اصالت ماهیت. شاید بتوان از این نیز پیش‌تر رفته ادعا کنیم که به دلیل عدم وضوح مسأله اصالت وجود برای ابن‌سینا، برخی آرای او بر اصالت وجود و پاره‌ای آرای دیگر وی بر اصالت ماهیت

استوار شده‌اند، در حالی که چه بسا شیخ‌الرئیس خود التفات تفصیلی به این واقعیت نداشته است.

با توجه به مقدمه بالا، فرضیه مورد نظر در راه حل هشتم به این نحو شکل می‌گیرد: هر گاه ابن‌سینا در آثار خود، هر چند به صورت ناخودآگاه، به مسأله اتحاد عاقل با معقول با نگرشی مبتنی بر اصالت ماهیت نگرسته، به ردّ اتحاد فتوا داده است و هر گاه که تا حدی (هر چند باز به صورت ناخودآگاه) نگرش ماهوی را کنار گذارده و از بند محدودیت‌های این نگرش رهایی یافته، مانعی فراروی اتحاد (وجودی) عاقل و معقول ندیده و به سمت تصویب آن تمایل یافته است. یکی از شواهد این مدعا آن است که با نظر به ادله شیخ در رد اتحاد عاقل با معقول می‌بایم که بنیان این استدلال‌ها بر یک نگرش هماهنگ با اصالت ماهیت استوار است؛ چرا که در این نگاه حقیقت هر شیء را ذات (به معنای ماهیت) آن برمی‌سازد و حق آن است که دو ماهیت هیچ‌گاه با یکدیگر متحد (به معنای دقیق اتحاد) نمی‌شوند. و دقیقاً از همین روست که ابن‌سینا در کتاب اشارات و نیز در طبیعیات شفاء به صورت کلی با قول به اتحاد دو شیء مخالف و ورزیده و آن را امری نامعقول شمرده است، چرا که در یک نگرش مبتنی بر اصالت ماهیت (یا دست‌کم، بی‌توجه به اصالت وجود) اساساً اتحاد یکی شیء (ماهیت یا ذات) با شیء (ماهیت یا ذات) دیگر، یا به تعبیر شیخ: صیورت یا «شدن» شیئی شیء دیگر، معقول نیست. ابن‌سینا در عبارتی می‌گوید: «و ما یقال من أن النفس تصیر هی المعقولات فهو من جملة ما یستحیل عنی فإنی لست أفهم قولهم أن یصیر شیء شیئاً آخر و لا أعدل کیف یکون.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۱۲) جمله‌های پایانی این عبارت دقیقاً مشکل ابن‌سینا را با مسأله اتحاد برملا می‌سازد: برای ذهنی که اصالت وجود و دیگر احکام حقیقت عینی وجود (مانند تشکیک وجود) را به درستی درنیافته باشد، سخن از اتحاد حقیقی سخن نامعقول است. نکته جالب توجه این است که ملاصدرا پس از نقل ادله شیخ در رد اتحاد (به نحو عام) و رد اتحاد عاقل با معقول (به طور خاص) و پیش از پاسخگویی به این ادله مقدماتی را تمهید می‌کند که در رأس آن یادآوری اصالت وجود تشکیک آن است. ملاصدرا می‌گوید:

و الذى يجب أن يعلم أولاً قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الامرين عاماً و بين العاقل و المعقول خاصاً أمران: أحدهما أن الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية و هو مبدأ شخصيّة و منشأ ماهيته و أن الوجود مما يشتد و يضعف و يكمل و ينقص و الشخص هو هو... (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳، ۳۲۴)

نقد

با توجه به مقدمه‌ای که در ابتدای این راه حل مطرح شد، به نظر می‌رسد که در مجموع بیانگر فرضیه‌ای است که از بسیاری از نقدهای وارد بر راه‌حل‌های قبلی مصون است. برای مثال، این راه حل و فرضیه مطرح شده در آن به دلیل آنکه بر سیر تاریخی خاصی تأکید ندارد، مواجه با مشکل فقدان قراین تاریخی مؤید یا حتی وجود قراین تاریخی معارض (آن چنان که در مورد راه‌حل‌های دوم و چهارم چنین بود) روبه‌رو نیست. با این حال مشکل اساسی فراروی این راه حل، نحوه توجیه عبارات شیخ در کتاب تعلیقات است؛ زیرا چنان که در بند (ج) از عبارات مؤید اتحاد آوردیم، ابن‌سینا در این عبارات به صورت همزمان اتحاد عاقل با معقول را در واجب‌تعالی می‌پذیرد و در مورد نفس انسانی رد می‌کند و بدیهی است که نمی‌توان ادعا کرد که شیخ در آن واحد به یک مسأله واحد هم نگرش وجودی داشته است هم نگرش ماهوی.

نتیجه‌گیری

تا کنون هشت راه برای حل تعارض آشکار در میان عبارات و مواضع شیخ درباره مسأله اتحاد عاقل با معقول ارائه شد. اما در سایه نقد تاریخی و تحلیلی روشن گردید که هیچ یک از راه‌حل‌های ارائه شده خالی از اشکال نبوده، توانایی لازم را برای فرضیه‌ای که از یک سو به رفع تعارض انجامیده و از سوی دیگر، از تأیید کافی برخوردار باشد ندارد. البته، این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که مشکلات و قراین معارض در برخی از راه‌حل‌ها بیشتر و در برخی دیگر کمتر است. بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که این معمای تاریخی همچنان فاقد راه حل نهایی و چشم به راه ارائه فرضیه‌های جدیدتر است.

منابع و مأخذ

- ۱- ابن سینا، ۱۳۶۳، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی مک‌گیل.
- ۲- ابن سینا، ۱۳۶۴، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳- ابن سینا، ۱۴۰۳ق، الاشارات و التنبيهات، همراه با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و تعلیقات قطب‌الدین رازی، چاپ دوم، بی‌جا، دفتر نشر کتاب.
- ۴- ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، (الف)، الشفاء (الاهیات)، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- ۵- ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، (ب)، الشفاء (الطبیعیات، کتاب النفس) قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- ۶- ابن سینا، ۱۴۰۵ ق، منطق‌المشرقیین و القصیده‌المزدوجه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- ۷- دیبا، حسین، ۱۳۸۲، نگرشی نوین به مسأله اتحاد عاقل و معقول، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- ۸ - رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن، ۱۳۶۱، اتحاد عاقل به معقول، مقدمه و تعلیقات حسن‌زاده آملی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۹- سهروردی (شیخ اشراق)، ۱۳۷۳، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۰- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱ ق، المباحث‌المشرقیه، قم، بیدار.
- ۱۱- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۴۰۵ ق، تعلیقه علی‌نهایه‌الحکمه، قم، در راه حق.
- ۱۲- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، چاپ ششم، ج ۱۳، تهران و قم.
- ۱۳- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، مجموعه آثار، جلد ۱۳، چاپ ششم، تهران، انتشارات صدرا.
- ۱۴- ملاصدرا، ۱۳۸۱، المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفرشاه نظری) تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۵- ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق، الحکمه‌المتعالیه فی الاسفار‌العقلیه‌الاربعه، جلد ۳ و ۶، قم، انتشارات مصطفوی.