

## تحلیل انتقادی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله اتحاد عاقل و معقول

فاطمه معین‌الدینی\*

علیرضا کهنسال\*\*، سیدمرتضی حسینی شاهرودی\*\*\*

### چکیده

ملاصدرا نظر مشائیان در باب روحانیه الحدوث بودن نفس را نمی‌پذیرد و با اثبات حرکت جوهری، به جسمانی بودن نفس در ابتدای خلقت و حرکت تکاملی آن باور دارد. به عقیده صدرا، آنچه در سیر تکامل جوهری نفس، موجب استكمال آن می‌گردد، ادراکات نفس است و هر مُدرک با اتحاد با مرتبه‌ای از مراتب نفس، آن را تکامل می‌بخشد. علامه طباطبائی مدعا و برهان صدرالمتألهین در اثبات این مسئله را نمی‌پذیرد و خود راه جدیدی را در طرح و اثبات این مسئله پیش می‌گیرد. از نظر علامه نفس در ادراکات کلی با جوهر عقلی متحد می‌گردد که این اتحاد از سنخ اتحاد حقیقت و رقیقت است. در این پژوهش مشخص می‌گردد که پذیرش نظر علامه مبنی بر اتحاد نفس با جوهر عقلی با دشواری‌های فروانی همراه است و حتی در صورت پذیرش این اتحاد، به رابطه‌ی نفس با معقولات و مفاهیم کلی که مسئله اساسی ملاصدراست، پاسخ داده نمی‌شود. همچنین تقریر دقیق برهان تضایف در این پژوهش، روشن می‌کند که برخی از انتقادات علامه به این برهان وارد است و تلاش محققین و معاصرین در حل این اشکالات ناموفق بوده است.

**کلیدواژه‌ها:** اتحاد عاقل و معقول، معقول بالذات، مجرد علم، برهان تضایف، ملاصدرا، علامه طباطبائی.

---

\* دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، fatemehmoinidini@gmail.com  
\*\* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)، kohansal-a@um.ac.ir  
\*\*\* استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، m\_shahrudi@um.ac.ir  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۰۵

## ۱. مقدمه

بحث پردامنه و نفس گیر اتحاد عاقل و معقول در کنار مسأله ی اصالت وجود و حرکت جوهری از مهم ترین ارکان فلسفی حکمت متعالیه محسوب می شود. اهمیت این مسأله به حدی است که صدرالمتألهین مدعی شده است که بسیاری از مسائل فلسفه اش، از جمله مسأله «معاد جسمانی»، «تجسم اعمال»، «اثبات بساطت عقل در عین علم به مادون خود»، «حرکت اشتدادی نفس» و «کمال اول بودن علم» با قبول اتحاد عاقل و معقول قابل حل است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷ ب: ۲۴۱). صدرا در اسفار مدعی است که این مسأله از پیچیده ترین مسائل فلسفی است و هیچ یک از دانشمندان اسلامی تا زمان وی در حل این مسأله موفق نبوده اند. وی اضافه می کند که با تصریح به درگاه خداوند حل این مسأله را خواستار شده و خداوند با فضل و عنایت خویش حل این مسأله را به وی افاضه کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۳/ ۳۱۳)

ریشه ی این مسأله در کلمات ارسطودیده می شود. وی در کتاب متافیزیک بیان می دارد: «عقل از راه اتحاد یا اشتراک با معقول به خود می اندیشد و در تماس و تعقل آن (معقول)، معقول می شود چنانکه عقل و معقول یکی و همانند» (ارسطو، ۱۳۶۶: ۴۰۱). این رشد در این عبارت تعقل را بر تعقل امری غیر از ذات خود عقل حمل می کند که در این تعقل، عقل با معقول متحد می شود. وی بیان می دارد که عقل چیزی جز معقولاتش نمی باشد (ابن رشد، ۱۳۷۷: ج ۳ / ۱۶۱۷). ارسطو همچنین در کتاب فی النفس می گوید:

در ادراک، اشیاء یا با وجود خارجی خود و یا با صورت های خود ادراک می شوند ولی ممکن نیست که اشیاء با وجود خارجی خود با ادراک کننده شان متحد گردند، زیرا صخره درون نفس وجود ندارد (ارسطو، بی تا: ۷۹).

این عبارت بطور ضمنی بیانگر آن است که نفس با صور اشیاء متحد می گردد نه با وجود خارجی آنها، زیرا محال است وجود خارجی یک صخره در نفس حاصل گردد و نفس با آن متحد شود.

مشهور این است که پس از ارسطو این سخن در میان حکمای مشا چون اسکندر، افلوپین و فروریوس رواج یافته است (مصطفوی، ۱۳۸۳: ۲۸). افلوپین در میمر هشتم اتولوجیا بیان می کند:

سزاوار است دانسته شود که بصر به چیزهایی خارج از خودش نایل می‌گردد و این نبل صورت نمی‌گیرد مگر اینکه بصر با آن چیز متحد می‌گردد که در اینصورت آن را احساس نموده و به اندازه توانش، شناخت صحیحی از آن پیدا می‌کند و به همین نحو است وقتی که انسان عقلی، بصرش را بر امور عقلی می‌افکند (افلوطین، ۱۴۱۳: ۱۱۷).

این نظریه از سوی شاگرد برجسته فلوطین، یعنی فروریوس گسترش می‌یابد و بر آن تاکید می‌شود. وی علاوه بر اینکه شاگرد و دوست برجسته ی فلوطین بود، گردآورنده و تنظیم کننده اثنادها (تاسوعات) و همچنین نگارنده زندگی نامه ی کامل او بوده است (توگلی، پورحسن: ۱۳۹۰: ۴۴).

مخالف سرسخت این مسئله در میان فیلسوفان مسلمانان سینا است که در شفا و نمط هفتم اشارات به سختی بر آن تاخته است و ادله ی فراوانی بر رد آن، اقامه کرده است (ابن سینا، ۱۴۱۳: ج ۳ / ۲۹۳ - ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۲ / ۲۱۳). بوعلی به هنگام پرداختن به این بحث، نام فروریوس را بعنوان قائل به این اتحاد آورده و سخنانش را جملگی، حشو و زائد می‌خواند. وی بیان می‌کند:

فروریوس هوس سروری و ریاست مشأ را در سر خود می‌پرورانده است و سخنانی گزاف رانده است که نه خود آن را فهمیده است و نه دیگر حکمای مشأ. حکمای مشأ نیز واقفند که هیچ از آن نمی‌فهمند ولی حب ریاست و جاه طلبی ایشان مانع از اعتراف است (همان).

البته شیخ در کتاب مبدأ و معاد سخنانی دارد که می‌توان آنها را حمل بر اتحاد عاقل و معقول دانست و به همین دلیل همچنان در بین متفکران در باب نظر قطعی شیخ در این مسئله اختلاف نظر وجود دارد.

پس از شیخ، شاگرد برجسته اش بهمنیار با وجود تصریح به اتحاد عاقل و معقول در مجردات، آن را در علم نفس به غیر نمی‌پذیرد و بیان می‌دارد که ادراک، همانند لوح و کتابت است و موجب استكمال در جوهر نمی‌شود (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۹۸). دو شارح بزرگ اشارات یعنی فخر رازی و خواجه ی طوسی نیز با نظر شیخ، در نفی اتحاد عاقل و معقول در علم انسان به غیر موافق اند (رازی، ۱۴۱۱: ۳۲۳ - طوسی، ۱۴۱۳: ۳ / ۲۹۳). شیخ اشراق نیز اتحاد مدرک و مُدرک در علم موجود مجرد به خود را قبول می‌کند و می‌گوید: «هر آنچه خود را ادراک می‌کند نور محض است و هر نور محضی برای خود

ظاهر است و خود را درک می کند» (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۱/ ۶۸) اما در تلویحات اتحاد مُدرک با مُدرک در علم به غیر را نمی پذیرد و بیان می کند:

عده ای گمان کرده اند که ادراک از طریق اتحاد با عقل فعال حاصل می گردد، در حالی که بنابر آنچه که گذشت دانستی که دو چیز، یک چیز نمی شوند مگر بسبب امتزاج یا اتصال یا ترکیبِ مجموعی که خاصیت اجسام است (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۲/ ۱۱۴).

با نظر در این تطوّر تاریخی روشن می گردد اختلاف نظر در مسئله اتحاد عاقل و معقول در مسئله علم انسان به غیر است و همانطور که خود صدرالمتألهین نیز به آن تصریح کرده است در مورد علم خداوند به خود، به مخلوقات و همچنین علم هر عالمی به ذات خویش، اختلاف نظری وجود ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳ / ۳۴۷).

نگارنده این پژوهش با بررسی آراء صدرالمتألهین شیرازی و علامه طباطبائی در صدد پاسخ به پرسش های زیر برآمده است: ۱- مدّعی صدرالمتألهین و علامه طباطبائی از اتحاد عاقل و معقول چیست؟ تحلیل مسئله اتحاد عقل، عاقل و معقول در کلام این دو فیلسوف، به چه صورت است؟ ۲- اتحاد عاقل و معقول در نظر صدرالمتألهین بر چه مبانی ای استوار است؟ ۳- اختلاف دیدگاه علامه طباطبائی و صدرالمتألهین در این مسئله ناشی از چه پیش فرض هایی است؟ ۴- چه نقدهایی بر براهین صدرالمتألهین و علامه طباطبائی در اثبات این مسئله وارد است و آیا با تقریری صحیح از برهان صدرالمتألهین، می توان از مدّعی وی دفاع و به انتقادات طباطبائی پاسخ داد یا خیر؟

در باب پژوهش های انجام گرفته در مسئله اتحاد عاقل و معقول از دیدگاه علامه طباطبائی و صدرالمتألهین شیرازی دو مقاله وجود دارد که در یکی از آنها به بررسی انتقادات علامه طباطبائی بر برهان تضایف (توگلی / سعیدیمهر، ۱۳۹۲ الف) و در دیگری به بررسی برهان علامه طباطبائی در مسئله اتحاد عاقل و معقول پرداخته شده است (توگلی / سعیدیمهر، ۱۳۹۲ ب). نگارندگان این پژوهش ضمن استفاده از این دو مقاله، تمایز این پژوهش از این دو مقاله را در این مسائل دسته بندی می کند: ۱ - مسئله اتحاد عاقل و معقول در این پژوهش، مورد تحلیل مفهومی و گزاره ای قرار گرفته است و همچنین سیر تطوّر تاریخی آن بررسی شده است. ۲- در دو مقاله مذکور، به تحلیل و صورت بندی برهان تضایف پرداخته نشده است و تنها به نقل قول مستقیم سخن صدرا در اسفار بسنده شده است (توگلی / سعیدیمهر، ۱۳۹۲ الف: ۲۴-۲۵) در حالی که در این پژوهش علاوه بر تحلیل منطقی برهان صدرالمتألهین، تقریری نو در چهار مرحله، از این برهان صورت گرفته

است. ضمن اینکه در انتهای یکی از دو مقاله، در تقریری کوتاه، بر این نکته اشاره شده است که معقول بالذات چون به تمام هویت خود معقول است نمی تواند عاقل خود باشد (توکلّی / سعیدی‌مهر، ۱۳۹۲ الف: ۳۸) در حالی که صدرالمتألهین بر خلاف این امر، تصریح می کند که صور معقول، عاقل لذاته هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۳ / ۳۳۴). ۳- اکثر پاسخ های مقاله مذکور به انتقادات علامه طباطبائی مبتنی بر قائم بالذات نبودن صور معقوله است (توکلّی / سعیدی مهر، ۱۳۹۲ الف: ۲۴-۳۴) در صورتی که صدرالمتألهین بر این امر تاکید دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۳ / ۳۳۴). ۴- انتقادات این پژوهش بر برهان و مدعای علامه طباطبائی همگی نو و حاصل تاملات نگارندگان است.

## ۲. ضرورت تحلیل مفهومی از اتحاد عاقل و معقول

پیش از ورود به هر مسئله و بررسی ادله ی نفی یا اثبات آن، داشتن تصویری صحیح از خود مسئله امری ضروری است. تصور روشن از یک مسئله در گام اول، در گرو تصور صحیح اجزاء قضیه و در گام دوم در گرو تحلیل گزاره ای آن می باشد. لذا در این پژوهش ابتدا به تحلیل مفهومی عقل، عاقل، معقول و اتحاد پرداخته می شود و سپس اصل مسئله در نگاه صدرالمتألهین و علامه طباطبائی مورد تحلیل گزاره ای و سیستمی قرار می گیرد.

## ۳. تحلیل مفهوم عقل، عاقل و معقول

امروزه آنچه در فلسفه ی اسلامی «عقل» خوانده می شود ترجمه ی کلمه ی یونانی «نوس» nous است. نخستین استفاده از این کلمه توسط «هومر» صورت گرفته است. وی برای اشاره به ذهن انسان و کارکرد کلی آن از این کلمه استفاده کرد (اکبری، ۱۳۷۹: ۸۳). با ظهور آناکساگوراس این کلمه معنایی دیگر یافت. از دیدگاه او «نوس» دارای آگاهی کامل بر همه ی چیزهاست و مقصود او موجوداتی از قبیل انسان است (اکبری، ۱۳۷۹: ۸۴). در فلسفه ی افلاطون «نوس» به معنای نفس عقلانی بشر متجلی می شود. افلاطون والاترین نفس انسانی که همان نفس ناطقه ی اوست را «نوس» نامید که تنها نفسی است که از نظر او نامیراست. (افلاطون، ۱۳۸۴: ج ۳ / ۱۸۹۲) در آثار ارسطو «نوس» به معنای هوش بکار رفته است و وی آن را به فعال و منفعل تقسیم کرده است و معتقد است که فقط عقل فعال جاودانه است. (ارسطو، ۱۳۶۶، ۲۲۸-۲۲۷) این سه دیدگاه در فلسفه ی رواقیان با یکدیگر

ادغام می شود و از دیدگاه آنان «نوس» همان «لوگوس» است و دارای دو مصداق است: علت جهان و جزء عقلی بشر. این دیدگاه باعث می شود «نوس» در حوزه ی اسکندرانی و با ظهور فیلسوفانی چون افلوطین و فروریوس جایگاهی رفیع بیابد. افلوطین «نوس» را به معنای موجود مجرد از ماده در ذات و فعل و همچنین جزء عقلانی نفس انسانی بکار برد. (افلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲ / ۸۵) مترجمان اولیه معادل کلمه ی یونانی «نوس» را کلمه ی «عقل» دانستند و بدین ترتیب این کلمه با بار معنایی فلسفه ی نوافلاطونی در فلسفه ی اسلامی خودنمایی کرد و تقریباً معنای ثابتی در سیر تطور فلسفه ی اسلامی به خود گرفت. پس عقل در سنت فلسفه ی اسلامی همانند فلسفه ی نوافلاطونی در دو معنا بکار می رود: ۱ - موجودی که ذاتاً و فعلاً از ماده مجرد است. ۲ - جزء عقلی نفس انسانی که مُدرک امور کلی است.

بر اساس این تحلیل، معنای عاقل و معقول نیز در فلسفه ی اسلامی روشن می گردد. عاقل همان نفس ناطقه ی انسانی است که به اعتبار جزء عقلی اش «مُدْرک کلیات» است و معقول نیز به معنای «امور کلی» است (مظفر، ۱۳۸۸: ۱۴). البته واژه «معقول» در معانی دیگری همچون مطلق علم و همچنین محکی<sup>۲</sup> عنه علم نیز استعمال شده است (علیزاده، ۱۳۸۰: ۱۱۶). برای تمایز این دو معنا، اگر معنای اوّل مورد نظر باشد غالباً از قید «بالذات» و در صورت استعمال در معنای دوّم از قید «بالعرض» استفاده می کنند. شایان ذکر است که در بحث اتحاد عاقل و معقول مراد از معقول همان صُوْر و مفاهیم کلی اند نه محکی<sup>۲</sup> عنه آنها.

#### ۴. تحلیل مفهوم اتحاد

اتحاد در لغت به معنای یکی شدن و یگانه گشتن دو شیء مختلف است. اتحاد بین اشیاء عبارت است از اینکه اشیائی که از یک جهت متکثرند از جهت دیگر واحد باشند. صدرالمتألهین در بحث اتحاد عاقل و معقول سه نوع اتحاد را بیان می کند: ۱ - دو موجود با هم متحد شوند، به طوری که دو وجود با یکدیگر وجود واحدی را تشکیل دهند. این اتحاد باطل است و شیخ نیز برای بطلان آن ادله ای اقامه نموده است. ۲ - دو مفهوم یا دو ماهیت با هم یکی شوند به طوری که بتوان بصورت حملِ اوّلی ذاتی، آن دو را به یکدیگر حمل نمود. مفهوم عاقل همان مفهوم معقول شود که این نیز محال است، زیرا مفاهیم متغایر نمی توانند به مفهوم واحدی تبدیل شوند. ۳ - موجود به گونه ای تغییر کند که یک ماهیت یا مفهوم کلی پس از آنکه بر موجود صدق نمی کرد بر او صادق

باشد، زیرا موجود، استکمال یافته است و وجود او تکامل پیدا کرده است و در اثر این تکامل مفهوم خاصی بر آن صادق شده است (می توان این نوع اتحاد را از سنخ حقیقت و رقیقت در نظر گرفت) (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۳ / ۳۲۵ - ۳۲۴). رفیعی قزوینی مراد صدرا را چنین تقریر می‌کند:

در قسم سوم، اتحاد در دو امر است که در طول یکدیگر قرار دارند به این معنی که یکی ناقص در هستی است و دیگری صورت کمالیه ی آن ناقص است و آن ناقص بواسطه ی آن استکمال می یابد و از قوه به فعل خارج می گردد. بطور مثال، طفل جوان شود و جاهل عالم گردد و عاجز توانا شود. اتحاد به این معنا همان استکمال و ترقی است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۲: ۸).

صدرالمتألهین در جلد پنجم اسفار توضیحات بیشتری در باب اتحاد ارائه داده است. وی با ارائه اتحادی به نام «اتحاد قابل و مقبول» مواضع این اتحاد را بر می شمرد: ۱- اتحاد دو امری که یکی متحصّل و دیگری نامتحصّل هستند، همانند اتحاد وجود و ماهیت ۲- اتحاد دو امری که هر دو نامتحصّل باشند و تحقق اتحاد با پا درمیانی یک امر متحصّل صورت بگیرد، مانند دو عنوان انتزاعی از امر واحد که هر دو موجود به وجود منشأ انتزاع خود می باشند. برای مثال همه ی مفاهیمی که از نبات، جماد و حیوان انتزاع می شود از انسان نیز انتزاع می گردد و همه ی آنها موجود به وجود انسان می باشند. وی بیان می کند که اتحاد در امور متحصّل تنها در صورتی امکان پذیر است که آنها مراتب اتصالی یک شیء واحد به شمار بیایند، همانند صور متراکه (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۵ / ۳۲۷ - ۳۲۸).

## ۵. تحلیل مسئله ارتباط عاقل و معقول از دیدگاه حکمای پیش از صدرالمتألهین

از دیدگاه متفکران پیش از صدرالمتألهین علم حصولی انسان دارای چهار مرتبه حسّی، خیالی، وهمی و عقلی می باشد و از میان آنها علم حصولی عقلی مجرد است. فلاسفه ی پیش از صدرا به ارتقای نفس در ضمن ادراک قائل نبودند و در عین حال، آنان درک مراتب مختلف علم را یکسان قلمداد نمی کردند. دلیل آنها بر این امر، پذیرش درجات مختلف تجرید برای انواع مدرکات بود. بوعلی در این باب چنین می گوید:

تجرید از ماده دارای درجات است. مرتبه ی اول تجرید ناقص از خود ماده است بدون تجرید عوارض مادی. مرتبه ی دوم تجرید تام از ماده و تجرید ناقص از عوارض مادی است و مرتبه ی سوم تجرید تام از ماده و عوارض مادی است (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۳۱۵).

وی در تعلیقات نیز بیان می‌کند که ماهیات با وجود عوارض مادی که در خارج واجد آن هستند مُدرک نیستند ولی همین ماهیات وقتی به ذهن بیایند و تجرید حاصل کنند صورت محسوس به خود می‌گیرند بنابراین با تجرید بیشتر متخیل یا معقول می‌شوند... در حقیقت مدرک در اینجا امری واحد است و ادراکات متفاوت اند زیرا آنچه مانع از معقول شدن یک شیء می‌شود، ماده و علائق مادی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف : ۷۷). صدرالمتألهین نظر قوم را در اسفار چنین تقریر می‌کند:

ماهیات اگر فقط از خود ماده به نحو ناقص تجرید شوند، محسوس بالذات اند و اگر از عوارض مادی به نحو ناقص مجرد شوند متخیل بالذات اند و اگر از خود ماده و عوارض آن به نحو تام تجرید شوند معقول بالذات اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۶ / ۱۵۲).

در نتیجه ماهیات مادامی که در خارج به وجود مادی موجودند اصلاً قابل درک نیستند و فقط می‌توانند معلوم و مُدرک بالعرض باشند.

از منظر حکمای پیش از صدرا، در فرآیند ادراک سه عامل ایفای نقش می‌کنند: ۱- نفس که جوهری مجرد است. ۲- قوای ادراکی نفس که پیش از هر ادراکی در نفس موجودند و برخی از آنان مادی و برخی مجردند: قوای حسّی که در اندام های حسّی حلول کرده و در آنها منطبق اند. حس مشترک و خیال در مغز منطبق اند و عقل که مجرد است و در هیچ جای بدن منطبق نیست. ۳- صور ادراکی که عرض اند (عبودیت، ۱۳۸۷: ج ۲ / ۸۳). در فرآیند ادراک صورت ذهنی در قوه ی ادراکی مناسب یا در محلی که چنین قوه ای در آن منطبق است حلول می‌کند و با این حلول، نفس از طریق قوه ی ادراکی صورت را می‌یابد. این یافتن همان ادراک بی واسطه ی صورت و ادراک باواسطه ی شیء صاحب صورت است. روشن است که در این فرآیند، ادراک مشروط به نوعی انفعال است. نفس موجودی بالفعل است و قوای آن نیز بالفعل برایش حاصل است اما نفس، بالقوه دارای احساس، تخیل و تعقل است و زمانی دارای اینها می‌شود که صورتی در این قوا حلول کنند (درست همانند جسمی که بالقوه سفید است و با حلول سفیدی بالفعل سفید می‌شود). بر این اساس، عالم در طول مدتی که این اعراض بر او حلول می‌کنند هیچ تغییری نمی‌کند و همه ی تغییرات مربوط به عوارض اوست. (همان) بنا براین از منظر قوم: ۱- نفس موجودی است با تجرد ناقص. ۲- نسبت صور ادراکی به نفس، نسبت ماده به صورت نیست. ۳- صور ادراکی عرض اند و عروض عرض به جوهر موجب تکامل ذاتی جوهر



نیست. ۴- تغییر نحوه‌ی ادراکِ شیء از حسّی به خیالی و از خیالی به عقلی نه به معنای ارتقای حقیقتِ مدرک است و نه موجب ارتقاء و کمال یافتن موجودِ مُدرک از مرتبه‌ی به مرتبه‌ی بالاتر می‌باشد بلکه فقط به معنای تجریدِ بیشتر ماهیّت از امور مغایر با خود است.

### ۶. تحلیل مسئله «اتحاد عاقل و معقول» از دیدگاه صدر المتألهین

صدر المتألهین در پرتو نظریه‌ی حرکت جوهری به این نکته متفطن شد که نفس محصول حرکت جوهری بدن است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ج ۸ / ۳۳۰). نفس در حدوث و پیدایش خود مادی و جسمانی است و در حرکت جوهری خویش، روحانی می‌گردد (صدر المتألهین، ۱۳۸۱: ج ۲ / ۴۲۹). صدر المتألهین نظریه‌ی خویش را در این باب تحت قاعده‌ی «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» عرضه کرد. به تعبیر شهید مطهری بدن در سیر تکاملی خود تبدیل به روح می‌شود و یک چیز از دنیای سه بعدی و چهاربعدی حرکت می‌کند و به دنیای بی بعدی می‌رسد (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳ / ۱۱۷-۱۱۸). از منظر صدر رابطه‌ی نفس و معلومات رابطه‌ی ماده و صورت در ترکیبی اتحادی است به این معنا که قوای ادراکی نفس، که به نظر او هیچ یک از آنها حال در موضوعی نیستند، بلکه همه از مراتب نفس‌اند، با صور ادراکی مناسب خود فقط در ضمن ترکیبی اتحادی یافت می‌شوند. (صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ج ۴ / ۲۴۳). دیدگاه صدر را می‌توان مدل ماده- صورت نامید. منظور وی از اتحاد، اتحاد در وجود است نه در ماهیّت، زیرا صدر علم را نحوه‌ی وجود می‌داند و آن را از شمول ماهیات خارج می‌کند (صدر المتألهین: ۲۹۲ / ۳). همانطور که اشاره شد اتحاد مورد نظر وی اتحاد وجودِ مُدرک و مُدرک بالذات است نه اتحاد ماهیّت آن دو، یا اتحاد وجودِ یکی با ماهیّت دیگری یا اتحاد وجود عالم و معلوم بالعرض. از منظر وی مرتبه‌ی ای از مراتب نفس که حالت بالقوه دارد با علم و ادراک یکی می‌شود آنچنان که امری بالقوه با امری بالفعل یکی می‌شود (مطهری، ۱۳۷۴: ج ۹ / ۳۴۵). در واقع نفس با حرکت جوهری خویش در فرآیند ادراک، با صور ادراکی متحد می‌گردد، به طوری که مادام که نفس با بدن مرتبط است با پیدایش هر ادراکی تکامل ذاتی جوهری پیدا می‌کند، آنچنانکه ممکن است وجودش، که در هنگام حدوث در پایین مرتبه تجرّد مثالی است، در نهایت به بالاترین مرتبه تجرّد عقلی برسد. پس وجود نفس فی ذاته وجود ثابت لایتغیری نیست که برای همیشه در همان مرتبه‌ی ای که در حال حدوث داشته است بماند و صرفاً اعراضی به آن ملحق شوند بلکه در اتحاد با هر صورت ادراکی، اشتداد

وجودی پیدا می کند ( صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۳ / ۴۳۵). در اینجا است که می توان گفت از منظر صدرالمتألهین علم برای نفس کمال ثانوی نیست بلکه کمال اول است و ادراکات نفس است که حقیقت نفس را می سازد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵: ۱۵). برخلاف صدرالمتألهین، ابن سینا نفس را روحانیة الحدوث می داند و معتقد است نفس انسانی که از ماه چهارم به جنین تعلق می گیرد موجودی مجرد و عقلانی است ( ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ج ۲ / ۲۱۲). از نظر بوعلی نفس آدمی از ابتدای امر جوهر کاملی است که بواسطه ی ادراکات، تغییری در ذات آن رخ نمی دهد. آنچه در اثر علم و ادراک بر آن افزوده می شود اعراضی است که برای نفس کمال ثانوی به شمار می آید. قوای ادراکی نیز به منزله ی ابزار و آلاتی است که نفس برای انجام عمل ادراک آنها را استخدام می نماید و وجود آنها از وجود نفس جداست. بنابراین می توان گفت «حرکت جوهری» و «جسمانیة الحدوث» بودن نفس دو مبنا و پیش فرضی است که پذیرش نظریه ی «اتحاد عاقل و معقول» وابسته به آن است البته مبادی بعید این نظریه پذیرش نظریه اصالت و تشکیک وجود است.

## ۷. برهان تضایف

یکی از دلایلی که ملاصدرا برای اثبات اتحاد عالم و معلوم اقامه کرده است برهانی موسوم به «برهان تضایف» که وی آن را در اسفار ( صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۳ / ۳۱۷-۳۱۸)، رساله اتحاد عاقل و معقول (همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۸-۲۶)، الشواهد الربوبیه (همو، ۱۳۶۰: ۲۴۲)، مفاتیح الغیب (همو، ۱۳۶۳ الف: ۵۸۱-۵۸۵)، عرشیه (همو، ۱۳۶۱: ۲۲۸) و المشاعر (همو، ۱۳۶۳ ب: ۵۱-۵۲) با قرائت های مختلف تقریر کرده است. به جرئت می توان این برهان را از مهم ترین و در عین حال جنجالی ترین براهینی دانست که برای اثبات این مدعا ارائه شده است. با این حال، خود صدرالمتألهین این نام، یعنی برهان تضایف را در جایی بکار نبرده است و ظاهراً حاجی سبزواری این اصطلاح را بکار برده است ( توکلی / سعیدی مهر، ۱۳۹۲: ۲۴).

شایان ذکر است که در این برهان ابتدا اتحاد عاقل و صورت معقوله به اثبات می رسد و سپس این برهان بر تمام مدرکات، اعم از حسّی، خیالی و... سرایت داده می شود و بدین صورت «اتحاد عالم و معلوم» بطور مطلق اثبات می گردد. نگارنده با توجه به تتبع و دقت فراوان در کلام صدرالمتألهین و شارحین وی، تقریری نو از این برهان ارائه می دهد که به نظر می رسد بواسطه ی این تقریر بسیاری از اشکالات وارد بر این برهان پاسخ بیابد. به

اعتقاد نگارنده، استدلالی که صدرالمتألهین بر این مدعا آورده است شامل چهار گام اساسی به شرح زیر است:

گام اول: در این گام، صدرا ثابت می‌کند که ولو هیچ چیزی که مغایر با صورت ادراکی است، مُدرک آن نباشد، باز صورت ادراکی، مُدرک (معقول) است. وی این مطلب را با تکیه بر این امر ثابت می‌کند که صورت ادراکی به دلیل تجرّدش مُدرک بالفعل است و آنچه بدون واسطه مُدرک بالفعل است بدون هیچ واسطه در ثبوت یا عروضی (بالذات) مُدرک است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷ الف : ۲۱).

گام دوم: در این گام، صدرا بر اساس نتیجه گام اول، مبنی بر اینکه صورت ادراکی مُدرک است ولو هیچ امری مغایر آن، مُدرک آن نباشد، و با تکیه بر اینکه مُدرکیت و مُدرکیت متضائفین اند و متضائفین در وجود و در درجه ی وجود همانندند، نتیجه می‌گیرد که صورت ادراکی ضرورتاً خود، مُدرک خویش است (همان، ۲۴). زیرا با توجه به نتیجه گام اول می‌توان فرض کرد که صورت ادراکی مُدرک باشد در حالی که امری مغایر با آن فرض نشود. آشکار است که با این فرض، اگر خود صورت مُدرک خویش نباشد نقض قانون تضایف است. بنابراین هر صورت معقوله هم معقول است و هم عاقل و بنابر تعریف عقل ( موجود مجرد از ماده) عقل نیز هست.

گام سوم: در این گام صدرا اشاره می‌کند که وجود فی نفسه صور معقوله عین وجودشان برای عاقل است (همان: ۲۳)، امری که از نظر صدرا مورد پذیرش همه ی حکما است (همو ، ۱۹۸۱ : ج ۳ / ۳۳۰). توضیح اینکه نفس انسانی مُدرک صورت های معقوله است پس این صور برای نفس حاضرند و وجود للعاقل دارند. از طرفی این صور به دلیل اینکه مجردند، مُدرک خویش اند و ادراک حضوری یک شیء از خود با قول به للغير بودن آن شیء ناسازگار است زیرا از منظر حکما واقعیاتی که وجود للغير دارند ممکن نیست علم حضوری به خود داشته باشند. در اینجا ما به یک ناسازگاری می‌رسیم زیرا اثبات کردیم صور معقوله مُدرک خویش اند و از طرفی این صور برای نفس موجودند و وجودی للغير دارند.

گام چهارم: نتیجه ی این ناسازگاری (برهان خلف)، به نحو مانعه الخلو یکی از سه گزاره زیر است: ۱- صور معقوله مُدرک خویش نیستند ( که ما اثبات کردیم هستند). ۲- نفس صور معقوله را ادراک نمی‌کند و آنها برای نفس حاصل نمی‌شوند (خلاف وجدان

است، زیرا ما می‌یابیم که مفاهیم و معانی کلیه را درک می‌کنیم). ۳- علم حضوری صور ادراکی به خود غیر از علم حضوری نفس به آن نیست.

صدرالمتألهین شق سوم را انتخاب می‌کند و بر آن پافشاری می‌کند. از منظر وی، در اینجا ما با دو علم حضوری روبرو نیستیم که یکی علم حضوری صورت ادراکی به خود باشد و دیگری علم ما به این صورت معقوله، بلکه حضور واقعیت صورت معقول نزد خود، غیر از حضور این واقعیت نزد نفس نیست و در اینجا بیش از یک حضور تحقق ندارد. اما این حضور هم حضور صورت ادراکی نزد خویش است و هم بعینه حضور صورت ادراکی نزد نفس است (همان: ۴۶۲). آشکار است که این امر فقط به این نحو امکان پذیر است که نفس و آن صورت معقول، متحد باشند (همان: ۹۱).

## ۸. بررسی انتقادات علامه طباطبایی بر برهان تضایف

علامه طباطبایی در تعلیقات ارزشمند خود بر اسفار، برهان صدرالمتألهین را ناتمام تلقی می‌کنند و انتقاداتی را بر این برهان وارد می‌سازند. پیش از اینکه به دیدگاه علامه طباطبایی در مسئله اتحاد عاقل و معقول پرداخته شود، به بررسی و تحلیل اشکالات علامه پرداخته می‌شود.

### ۱.۸ اشکال اول علامه

این بیان ملاصدرا که «صورت معقوله، بالفعل معقول است چه از سوی عاقل بیرونی تعقل شود و چه تعقل نشود» درست نیست. زیرا فرض معقول بودن صورتی با قطع نظر از عاقل آن، حتی در مرتبه بالاتر از وجود آن، پذیرفتنی نیست. همانطور در مورد وجود لغیره و وجود فی غیره چنین است [که فرض وجود آنها با قطع نظر از وجود آن غیر پذیرفتنی نیست]. (طباطبایی، ۱۹۸۱: ج ۳ / ۳۳۰).

### ۱.۱.۸ نقد و بررسی اشکال

برخی از محققین در پاسخ به اشکال علامه بر صدرا گفته اند:

ملاصدرا در این بیان در پی اثبات این نیست که معقول در تمام ادراکات وجودی مستقل و قائم به ذات است و از فرض استقلال صورت معقوله هم لازم نمی‌آید که صورت معقوله در واقع و نفس الامر مستقل باشد (توکلی / سعیدی مهر، ۱۳۹۲ الف: ۲۹).

این پاسخ، قابل قبول نیست زیرا صدرالمتألهین برخلاف این پاسخ تصریح می‌کند که صورت‌های معقول، مُدرک خویش‌اند: «إِنَّ تِلْكَ الصُّورَ بَعِينَهَا... هِيَ الْمَعْقُولَاتُ الْهَوِّيَّاتُ فِي ذَاتِهَا.. فَهِيَ فِي حَدِّ ذَاتِهَا عَاقِلَةٌ لِدَاتِهَا» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳ / ۳۳۴).

ممکن است در پاسخ به اشکال علامه گفته شود: مراد صدرالمتألهین از این عبارت آن نیست که صورت معقول، معقول است بدون اینکه هیچ عاقلی داشته باشد زیرا همانطور که در گام دوم استدلال صدرا بیان شد، صدرالمتألهین خود متوجه این نکته بوده است که بنابر قاعده ی تضایف، معقول، حتما نیازمند عاقل است اما معقول، لزوما نیاز به عاقل بیرونی ندارد و صور معقوله به دلیل تجرد از ماده عاقل خویش‌اند. لذا می‌توان صورت را معقول را به معقول متصف کرد بی آنکه نیاز به عاقل خارجی باشد.

این پاسخ مصادره است و اشکال علامه را رفع نمی‌کند. آنچه که ملاصدرا و علامه می‌پذیرند این است که هر معقولی به عاقل نیاز دارد و این به حکم تضایف است. نکته ای که محل اختلاف است این است که آیا صورت می‌تواند عاقل خود هم باشد؟ اما اینکه «معقول، لزوما نیاز به عاقل بیرونی ندارد و صور معقوله به دلیل تجرد از ماده عاقل خویش‌اند. لذا می‌توان صورت معقول را به معقول متصف کرد بی آنکه نیاز به عاقل خارجی باشد» عین ادعای صدرا و عین اشکال علامه است. ملاصدرا می‌گوید معقول با قطع نظر از اغیار معقول است یعنی هیچ چیز با آن در نظر گرفته نشود و علامه همین مدعای صدرا را نمی‌پذیرد. ضمن اینکه هر مجردی برای خود حاضر است به شرط آنکه قایم به ذات باشد و صور معقوله قایم به غیرند و همه بحث همین است که آیا در صور قایم به غیر نیز می‌توان مجرد را عالم به خود دانست یا نه. بنابراین به نظر می‌رسد این اشکال علامه بر برهان تضایف وارد است که در این صورت، گام اول استدلال صدرا باطل خواهد شد.

## ۲۸ اشکال دوم علامه

بین عاقلیت و معقولیت تضایف است و تضایف یکی از اقسام چهارگانه ی تقابل است. غیریت در تضایف، غیریت ذاتی است و متقابلان محال است در محل واحد و از جهت واحد جمع شوند، بنابراین اتحاد عاقل و معقول محال است (طباطبائی، ۱۹۸۱: ج ۳ / ۳۳۱). آنچه از مجموع عبارات علامه به دست می‌آید آن است که تضایف به طور مطلق از اقسام تقابل است که همان تغایر ذاتی است و دو امر متضایف به لحاظ ذات خود، ابایی از اجتماع

دارند و اگر عدم اجتماع آن دو نیازمند دلیل باشد، دیگر تضایف از اقسام تقابل نخواهد بود. علامه در تعلیقه ی دیگری بر اسفار می فرماید:

اینکه شیء از مقوله اضافه باشد بدان معنا است که ماهیت آن تعقل نمی شود مگر به سبب تعقل ماهیتی دیگر. لذا اضافه یک نسبت متکرر است و متضایفان دو شیء هستند که همرا با دیگری و در قیاس با دیگری معقول هستند و تعقل شیء همراه با خود و در قیاس با خود معنا ندارد و به عبارتی تخلل نسبت متکرره میان شیء و خودش معنا ندارد، پس تمام متضایفان تغایر ذاتی دارند (طباطبائی، ۱۹۸۱: ج ۶ / ۱۷۳).

حکیم سبزواری نیز این اشکال را به بیانی دیگر مطرح کرده است. بنابر نظر حکیم سبزواری اگر یکی از دو تضایف در مرتبه ای اقتضای تحقق دیگری را در همان مرتبه نماید لازمه اش تحقق علیت در حریم ذات معلول و محرکیت در حریم ذات متحرک خواهد بود. نتیجه این خواهد شد که یک چیز و از یک جهت، هم علت و هم معلول، هم متحرک و هم محرک باشد که قطعاً محال است (سبزواری، ۱۳۸۳: ج ۳ / ۳۱۵-۳۱۶). بنابر نظر سبزواری، تحقق یکی از دو امر تضایف در مرتبه ای به هیچ وجه مستلزم تحقق دیگری در آن مرتبه نیست بلکه اقتضای تحقق مطلق را خواه در این مرتبه یا مرتبه ای دیگر دارد (همان).

### ۱.۲.۸ نقد و بررسی اشکال

اشکال علامه بر سخن صدرا وارد نیست زیرا مواضعی وجود دارد که در آن، متضایفان نه تنها اتحاد، بلکه وحدت دارند. همه حکما اتفاق نظر دارند که در علم موجود مجرد به ذات خود، عاقل و معقول وحدت دارند و همچنین در علم خداوند به مخلوقات هیچ اختلاف نظری در مورد وحدت عاقل و معقول نیست. اگر لازمه اتحاد عاقل و معقول اجتماع متقابلان باشد، باید وحدت عاقل و معقول در این موارد هم مستلزم اجتماع متقابلان باشد. ضمن اینکه تضایف به طور کلی از اقسام تقابل نیست زیرا گاهی دو مفهوم تضایف به هیچ وجه اقتضای تغایر ندارند چه رسد به تقابل. عقل در برخی از متضایفان از قبیل علت و معلول حکم به تغایر می کند اما در برخی دیگر همچون محب و محبوب، عالم و معلوم و غیره چنین حکمی نمی کند. اینکه متضایفان در خارج مغایر باشند، از خود مفهوم مضاف و اضافه فهمیده نمی شود زیرا آن دو صرفاً تغایر مفهومی را اقتضا می کنند و اقتضای تغایر وجودی در بعضی از متضایفان، ناشی از امری خارج از دایره مفهوم است و به دلیلی خارج

از معرفت به خود مفهوم اضافه است. بنابراین، در صورتی که ظرف تحقق نسبت میان متضایفان در اعتبار عقل باشد، عدم اجتماع متضایفان در خارج نیازمند دلیلی خارجی است، یعنی گاهی نسبت مکرره در خارج است و گاهی در ظرف اعتبار. زمانی که این نسبت در خارج محقق باشد، اجتماع دو امر متضایف در وجود واحد ممتنع است اما اگر نسبت مذکور فقط در ظرف اعتبار محقق باشد دیگر نمی‌توان گفت دو امر متضایف اینچنینی از اجتماع در وجود خارجی ابا می‌ورزند. لذا در مورد علیت و معلولیت و عاقلیت و معقولیت که از معقولات ثانوی به شمار می‌روند و ظرف نسبت میان آنها در اعتبار عقل است چنین تقابلی وجود ندارد و عدم اجتماع آنها در ظرف خارج باید به دلیلی خارجی اثبات شود. خود علامه نیز در این باب فرموده است: «ممکن است بتوان میان تضایف دو ماهیت حقیقی و تضایف دو ماهیت اعتباری (معقول ثانی) فرق گذاشت (یعنی ممکن است دو مفهوم متضایف باشند و در یک وجود واحد جمع گردند)» (طباطبائی، ۱۹۸۱: ج ۷ / ۲۳۸).

### ۳۸ اشکال سوّم و چهارم علامه

عَلّامه در ادامه ی انتقاداتش بر برهان تضایف می‌فرماید:

اگر اتحاد آنگونه باشد که صدرا ذکر کرد، علم به اموری که وجود لغیره دارند همانند اعراض جزئیّه و کلیه و نیز علم هریک از علت و معلول به دیگری ممتنع خواهد بود. زیرا بازگشت این مطلب که اعراض معقول لِنفسه باشند (یعنی خود را تعقل کنند) همانطور که وی آن را اختیار کرد به این است که اعراض وجود لِنفسه داشته باشند و این امری محال است. و همین‌طور که بازگشت علم علت به معلولش و بالعکس بنا بر آنچه که وی اختیار کرد به اتحاد وجودی علت و معلول و واقع شدنشان در یک مرتبه خواهد بود که امری محال است. (همان: ج ۳ / ۳۱۹)

### ۱.۳.۸ نقد و بررسی اشکال سوّم و چهارم

مراد عَلّامه از اشکال چهارم این است که اگر عرض معلوم واقع می‌شود چگونه نفس که جوهر است با آن متحد می‌گردد و با عَرَض در یک مرتبه قرار می‌گیرد؟ امکان است در پاسخ به عَلّامه گفته شود: «از منظر صدرالمتألهین علم از سنخ وجود است و نه جوهر است و نه عَرَض. در واقع معلوم حصولی فقط به حملِ اولی جوهر و عَرَض است نه به حملِ شایع و مراد صدرا از اتحاد عاقل و معقول، اتحاد وجودی معقول بالذات و عاقل است نه

اتحاد با جنبه محکی<sup>۲</sup> عنه بودن معقول بالذات که مربوط به حمل اولی است. اما این پاسخ نیز مورد قبول نیست زیرا وجود بودن علم با جوهر یا عرض بودن آن منافات ندارد، همانگونه که عالم خارجی سراسر وجود است اما همان وجودات محدود یا جوهرند یا عرض. برخی محققین در پاسخ به اشکال پنجم گفته اند:

اشکال اولی که بر اشکال علامه وارد است آن است که ما اشاره کردیم که ملاصدرا در برهان تضایف معقول را موجودی قائم به ذات خود نمی داند لذا بیان این مطلب به صورت کلی که معقول، همواره موجودی مجرد و قائم به ذات خود است، از دیدگاه ملاصدرا صحیح نیست (توکللی / سعیدی مهر، ۱۳۹۲ الف : ۳۵).

اما همانطور که اشاره شد صدرالمتألهین به این موضوع تصریح می کند و تمام برهان تضایف بر پایه این مطلب است که صور معقوله خود را تعقل می کنند و قائم به ذات خود هستند.

ممکن است در پاسخ به علامه گفته شود: «از منظر ملاصدرا، معلوم بالذات در علم ما به علتمان، علم به کنه ذات او نیست، بلکه علم به علت به همراه اضافه اشراقی است که در حقیقت همان مقام فعل او نسبت معلول است (همان: ج ۳ / ۴۰۳-۴۰۱). بنابراین در علم معلول به علت، معلوم بالذات کنه ذات علت نیست که اشکال شود معلول و علت در یک مرتبه قرار می گیرند بلکه معلوم بالذات، فعل علت است» (همان : ۳۷). این پاسخ عین تسلیم به رای علامه است. اتحادی که ملاصدرا با آن برهان اثبات می کند اتحاد عاقل و معقول در یک رتبه است و در این صورت معلوم بالذات نمی تواند فعل علت باشد زیرا آشکار است که فعل و فاعل در یک رتبه تحقق ندارند، اما همانطور که اشاره خواهد شد اتحاد علامه، اتحاد عاقل و معقول در دو رتبه است. عاقل با معقول در رتبه فعل خود متحد است و معقول از مراتب فعل عاقل است نه ذات آن و در این پاسخ همین مطلب در مورد معلول گفته شده است و سخن علامه را پذیرفته شده است.

## ۹. دیدگاه علامه طباطبایی در مسئله «اتحاد عاقل و معقول»

علامه پس از اثبات تجرد علم و اثبات حضوری بودن علم نفس به ذات خود و بیان تقسیم علم به حضوری و حصولی می فرماید: «تقسیم علم به حصولی و حضوری در نظر آغازین آدمی به دست می آید، اما با ژرف نگری متوجه می شویم که علم حصولی به علم حضوری



منتهی می‌شود» (طباطبائی: ۱۴۲۴، ۲۹۴). در نظر علامه مُفیض صور جزئی، موجودِ مجرد مثالی است که نسبتش به نفس متخیله‌ی بالقوه، همانند نسبت عقل فعال به عقل بالقوه است و دارای عوارضی از قبیل رنگ و شکل می‌باشد و همه‌ی صور جزئی به نحو اجمال در آن موجود است (همو، ۱۹۸۱: ج ۳ / ۴۸۰). مُفیض صور عقلی هم موجودی دارای تجرد تام و قائم به ذات است. از منظر وی نفس در ادراکات جزئی و کلی، به قدر استعدادی که دارد به ترتیب با جوهر مثالی و عقلی مذکور متحد می‌شود (همان). با این اتحاد برای نفس علم روشن و جدیدی پدید می‌آید که تا قبل از اتحاد مذکور وجود نداشت. این علم پدید آمده علمی حضوری است زیرا معلوم با وجودش در نفس حاضر شده است. نقش موجودِ خارجی (معلوم بالعرض) تنها مستعد ساختن نفس است تا آنکه نفس در ادراک جزئی با مجرد مثالی و در ادراک کلی با مجرد عقلی ارتباط پیدا کند. از طرفی تشخص به وجود است و موجودِ متشخص نمی‌تواند بر موجودات کثیر حمل شود و معلوم حضوری ما هم که با وجود شخصی خود برای عالم حاضر است از حمل بر کثیرین ابا دارد. در صورتی که ما صورت‌های کلی ذهن خود را بر موجودات کثیر حمل می‌کنیم. بنابراین صورت‌های کلی در ذهن حقیقتی مغایر با معلوم حضوری ما که امری جزئی و متشخص است دارد. در نظر علامه این دو، جنبه‌هایی از یک موجود واحدند، یکی جنبه‌ی وجودی آن موجود است که در بحث علم مورد نظر قرار می‌گیرد و دیگری جنبه‌ی حکایت‌گر بودن آن موجود است که در بحث وجود ذهنی مطرح می‌شود (همو، ۱۴۲۴: ۵۰). از نظر علامه جنبه‌ی حکایت‌گری معلوم، اضطراری عقلی است، زیرا عقل برای تطبیق دادن معلوم حضوری خود بر معلوم بالعرض ناچار است که از معلوم حضوری مفهوم‌گیری کند و آن مفهوم را با خارج مطابقت دهد که در نظر علامه این مفهوم، همان علم حصولی است (همو، ۱۹۸۱: ج ۱ / ۲۸۷). آنچه پیش از علامه از معنای علم حصولی دریافت می‌شد، این بود که ماهیت معلوم بالعرض در نزد مدرک حاصل می‌شود، اما در دیدگاه علامه شیء‌ای مجرد که به نحوی با معلوم بالعرض مرتبط است در نزد مدرک حاضر می‌شود و عقل از این حضور، مفهوم‌گیری می‌کند و آن را با معلوم بالعرض تطبیق می‌دهد. نمونه‌ی این مفهوم‌گیری، مفهوم‌گیری از علم حضوری نفس به خود و ادراکات حضوری اش است که در قالب مفاهیمی چون «خود»، «غم»، «شادی»، «محبت» و ... ظاهر می‌گردد.

علامه بیان می‌دارد که اتحاد نفس با جوهر مثالی یا عقلی از نوع اتحاد طولی و حقیقت و رقیقت به شمار می‌رود (همان: ۳ / ۳۱۳). وی در توجیه نظرگاه خویش در باب اتحاد

عاقل و معقول، سنخ جدیدی از اتحاد با نام «اتحاد ناعت و منعت» را مطرح می‌کند و می‌فرماید:

حصول معقول بالذات برای عاقلش، حصول صورت منطبعه در ماده و همینطور حصول اعراض برای موضوعات جوهریشان و بالجمله حصول هر وجود ناعت برای منعتش از یک سنخ می‌باشد و این سنخ از وجود اقتضای اتحاد ناعت و منعت را به حسب وجود می‌نماید به حیثی که منعتی که وجود ناعت برای اوست از مراتب وجود ناعت خارج نمی‌گردد، چه ناعت و منعت شیء واحد و در مرتبه ای واحد باشند (مانند علم انسان به خود) و چه اینکه منعت در مرتبه ای از مراتب وجود ناعت واقع باشد مانند علم معلول به ذات علتش. و بالجمله مقتضی برهان، اتحاد عاقل و معقول به معنای خروج عاقل از وجود معقول است، اگرچه به صورت طولی باشد (یعنی از مراتب آن باشد) نه اتحاد به این معنا که وجود منسوب به عاقل در مرتبه ی وجود منسوب به معقول باشد، همانطور که وی (ملاصدر) قدس سره به آن قائل شده است و میان این دو معنا فرقی آشکار است (طباطبائی، ۱۹۸۱: ج ۳ / ۳۱۹).

از نظر علامه اتحاد رتبی میان عاقل و معقول به این معنا که عاقل و معقول در یک رتبه‌ی وجودی قرار گیرند، فقط مربوط به علم وجود مجرد به ذات خود است و در غیر اینصورت اتحاد به معنای عدم خروج وجود عاقل از حیطة وجود معقول یا بالعکس است. معنای عدم خروج این است که یا معقول تحت احاطه ی وجودی عاقل است و عاقل در نسبت با آن جنبه ی علی دارد و یا اینکه عاقل در احاطه ی وجودی معقول قرار دارد و رقیقه ی آن محسوب می‌شود، مانند رابطه ی نفس با عقل فعال یا جوهر مجرد مثالی که حاوی تمام صور جزئی است. بنابراین اتحاد عاقل و معقول از دیدگاه علامه اتحاد نفس با موجود مثالی یا عقلی است که در آن منعت که همان نفس است در مرتبه ای از وجود ناعت (موجود مجرد) واقع است و اتحاد میان آن دو همان رابطه ی علی و معلولی است. از اینجا روشن می‌گردد نظر برخی از متفکرین مبنی بر اینکه علامه اتحاد عاقل و معقول را از سنخی اتحاد جوهر می‌داند (مطهری، ۱۳۸۹: ج ۱۱ / ۵۱۵-۵۱۶) صحیح نیست. علامه در تبیین اتحاد علت و معلول در این مقام بیان می‌کند:

در آنجا که عالم، معلول بوده و معلوم علت است از آنجایی که وجود عالم برای معلوم ضروری است و از طرفی محال است که برای وجود رابط شیئی موجود گردد تنها در صورتی علم معلول به علت تمامیت دارد که علت به سبب تقوّم معلول به آن برای

معلول وجود داشته باشد، پس علت بنفسه برای خود وجود دارد و معلول هم خارج از علت نیست و علت به خود عالم است و به معلول هم از آن جهت که خارج از او نیست، انتساب دارد و معلول به اندازه ی سعه ی وجودی که از علتش دریافت کرده است به علت، علم دارد و حمل میان آن دو، حمل حقیقت و رقیقت است (طباطبائی، ۱۴۲۴: ۳۰۰).

### ۱۰. برهان علامه طباطبائی بر اتحاد عاقل و معقول

همانطور که اشاره شد، علامه مدعای صدرا را در اتحاد عاقل و معقول نمی پذیرد، و انتقادات فراوانی را بر مدعا و برهان تضایف وارد می سازد و در نهایتاً الحکمة استدلال جدیدی در اثبات مدعای خویش بیان می کند (همو، ۱۴۲۴: ۲۹۸) که تحلیل این استدلال به صورت زیر است:

معلوم از دو حال خارج نیست، یا از مقوله ی جوهر است و یا از مقوله ی عرض.

الف: معلوم از مقوله ی جوهر است: مقدمه اول: معلوم یا برای عالم وجود لغیره دارد و یا با آن متحد است. مقدمه دوم: اگر معلوم، جوهر باشد نمی تواند وجود لغیره داشته باشد. در نتیجه اگر معلوم جوهر باشد، با عالم متحد است.

ب: معلوم از مقوله ی عرض باشد: مقدمه اول: اگر معلوم عرض باشد نمی تواند بیش از یک وجود لغیره داشته باشد (قوام یک عرض بر دو جوهر محال است). پس عرض مذکور مقوم به جوهری خاص بوده و برای آن وجود دارد. مقدمه دوم: اگر آن عرض برای نفس معلوم باشد، برای نفس وجود خواهد داشت. مقدمه سوم: نفس برای عالم شدن به آن عرض باید با جوهری که مقوم آن عرض است متحد شود تا عرض دو وجود لغیره نداشته باشد. نتیجه: اگر معلوم نفس عرض باشد با نفس متحد است زیرا آن معلوم با جوهری که با نفس متحد شده، متحد است.

### ۱۱. نتیجه گیری

۱- برخی انتقادات علامه بر برهان تضایف صدر المتألهین وارد است و تلاش محققین در پاسخ به این اشکالات ناموفق بوده است.

۲- به نظر می رسد تلاش های علامه در جهت بازگرداندن علم حصولی به حضوری در معقولات نیز، ناموفق باشد. زیرا برهان علامه بر طبق مبنای وی در حضوری بودن

معلومات چنین تقریر می شود: معلوم ما یا جوهر مثالی و یا جوهر مجرد عقلی است و چون این جوهر وجود لغیره ندارند و از طرفی برای ما معلوم اند پس با نفس ما متحد می گردند. در صورتی که علم به اعراض این جوهر مجرد نیز تعلق بگیرد نفس با این جوهر متحد می گردد زیرا در غیر اینصورت یک عرض قائم به دو موضوع می گردد که امری محال است. نکته اساسی در اینجا، رابطه مفاهیم کلی موجود در ذهن با آن جوهر عقلی مجرد است. زیرا حتی با فرض پذیرش اتحاد نفس با جوهر عقلی، این پرسش باقی است که جایگاه مفاهیم کلی در تحلیل علامه کجاست؟ در توضیح این مطلب می توان از مثال «ادراک خود» بهره جست. هر یک از ما خود را به علم حضوری می یابیم اما علاوه بر این ادراک، ذهن ما مفهوم «خود» را از این ادراک می سازد (اگر علم حضوری ما به خودمان نبود نمی توانستیم مفهوم «خود» را بسازیم). حال از نظر علامه ما در ادراک کلیات با جوهر عقلی متحد می گردیم (اگر با جوهر عقلی متحد نمی شدیم نمی توانستیم کلیات را ادراک کنیم) اما این اتحاد با اینکه شرط ساخت و ادراک مفاهیم کلی است اما به منزله ی اتحاد با مفاهیم کلی نیست و پرسش اساسی در اتحاد عاقل و معقول، رابطه ی نفس با مفاهیم کلی است نه رابطه ی نفس با جوهر عقلی، زیرا دامنه مسئله اتحاد عاقل و معقول، در علم حصولی است که همان رابطه نفس با ادراکات خویش است نه رابطه نفس با جوهر عقلی یا مثالی. این نقد به دیدگاه صدرالمتألهین وارد نیست، زیرا با اینکه ملاصدرا نیز در ادراکات کلی قائل به مشاهده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۳)، اما حد وسط برهان وی خود مثل و جوهر عقلی نیست بلکه معقولات و ادراکات خود نفس است.

۳- نقد دیگر بر برهان علامه در باب منفصله ی حقیقه ای است که در ابتدای برهان ذکر شد. باید گفت که بنابر تحلیلی که علامه از بازگشت علم حصولی به حضوری دارد علم حصولی اعتباری عقلی و مأخوذ از معلوم حضوری است و به لحاظ تطبیق بر موجود مادی حاصل می شود. با توجه به این امر از دیدگاه علامه، دیگر به بحث از اتحاد نفس با علم حصولی نخواهیم داشت زیرا معلوم حصولی فقط به حمل اولی جوهر یا عرض خارجی است نه به حمل شایع، یعنی معلوم ما به اعتبار محکی<sup>۳</sup> عنه آن متصف به جوهریت یا عرضیت می گردد و ما در تبیین اتحاد عاقل و معقول، به اتحاد وجودی عاقل و معقول توجه داریم و نه اتحاد عاقل با جنبه ی محکی<sup>۳</sup> عنه بودن معقول بالذات که مربوط به حمل اولی است. پس تقسیم بندی شکل گرفته مبنی بر اینکه معلوم، یا جوهر است و یا عرض در این مقدمه صحیح نمی باشد.

## کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ الف). التعليقات. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ب). الطبيعيات من كتاب شفا. قم: مكتبة آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷). النجاء من الغرق فی بحر الضلالات. چاپ سوّم، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۳). الاشارات و التنبیّات در ذیل شرح الاشارات و التنبیّات، چاپ سوّم، بیروت: نعمان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۳). برهان شفا. ترجمه ی قوام صفری. تهران: فکر روز.
- ابن رشد. محمد بن احمد (۱۳۷۷). تفسیر مابعدالطبیعه. تهران: حکمت.
- ارسطو (۱۳۶۶). متافیزیک (مابعدالطبیعه). ترجمه شرف الدّین خراسانی. تهران: گفتار.
- ارسطو (بی تا). فی النّفس. مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: دارالقلم.
- ارشاد ریاحی، علی (۱۳۸۳) تحلیل انتقادی ادلّه ی اتّحاد عاقل و معقول. مقالات و بررسی ها (فلسفه و کلام). دانشگاه تهران، پاییز و زمستان ۱۳۸۳. دفتر ۷۶. ص ۲۱۵-۱۹۷.
- افلاطون (۱۳۸۴). تیمائوس. در مجموعه آثار فلسفی افلاطون. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- افلوپین (۱۴۱۳). اتولوجیا. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: بیدار.
- افلوپین (۱۳۶۶). انادهها (در دوره آثار افلوپین). چاپ اول، ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- اکبری، رضا (۱۳۷۹). اتّحاد عاقل و معقول از دیدگاهی دیگر. خردنامه صدرا. بنیاد حکمت صدرا. تابستان ۱۳۷۹، شماره ۲۰، ص ۸۹-۸۳
- بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳). المعتبر فی الحکمه. چاپ دوم، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- بهمنیار، ابولحسن (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- توکلی محمد هادی، سعیدی مهر محمد (۱۳۹۲ الف). نقد و بررسی اشکالات علّامه طباطبایی بر برهان تضایف در اثبات اتّحاد عاقل و معقول. حکمت معاصر. پژوهشگاه علوم انسانی. سال چهارم. شماره سوم. ص ۳۹-۲۳.
- توکلی محمد هادی، سعیدی مهر محمد (۱۳۹۲ ب). بررسی برهان علّامه طباطبایی بر اتّحاد عاقل و معقول. حکمت معاصر. سال چهارم. شماره دوم، ص ۵۲-۳۷.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریحیق مختوم. چاپ سوم، قم: اسراء.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۰۴). شرحی الاشارات. چاپ دوم، قم: مكتبة آیت الله مرعشی نجفی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۱۱). المباحث المشرقیة فی العلم الالهیات و الطبيعيات. چاپ دوم، قم: بیدار.

## ۱۰۸ تحلیل انتقادی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله اتحاد عاقل و معقول

- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۷). شرح منظومه. قم: مصطفوی.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳)، تعلیقات بر اسفار. در الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. تهران: دارالمعارف الاسلامیه.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات. تصحیح و مقدمه ی هانری کربن. سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات تحقیقی و فرهنگی.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. بیروت. چاپ سوم، دار احیاء التراث.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد (۱۳۸۷ الف) رساله فی اتحاد العاقل و المعقول. تصحیح، تعلیق و مقدمه بیوک علیزاده. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد (۱۳۸۷ ب) سه رساله فلسفی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد (۱۳۸۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تهران: حکمت. همو (۱۳۶۱). عرشیه. تهران: مولی.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تحقیق سید جلال آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد (۱۳۶۳ الف). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد (۱۳۶۳ ب). المشاعر، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد (۱۳۸۱). المبدأ و المعاد. چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۲۴). نهایت الحکمة. تصحیح و تعلیق زارعی سبزواری. قم: اسلامی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۹۸۱). تعلیقات بر الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. بیروت: دار احیاء التراث.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. چاپ دوم، تهران: سمت.
- علیزاده بیوک (۱۳۸۰). نگاهی به پیشینه ی نظریه اتحاد عاقل و معقول. متین. پژوهشکده امام خمینی. شماره ۱۱. ص ۱۲۶-۱۰۹.
- رفیعی قزوینی، سید ابولحسن (۱۳۶۲). اتحاد عاقل به معقول. مقدمه و تعلیق علامه حسن زاده آملی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- قمی، عباس بن محمدرضا (شیخ عباس). (۱۴۱۶) سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار مع تطبیق النصوص الواردة فیها علی بحار الانوار. ۲ جلدی. قم: دار الاسوه.
- مصطفوی، زهرا (۱۳۸۳). مقایسه ی نگرش صدرالمتألهین و ابن سینا در مسئله اتحاد عاقل و معقول. خردنامه صدرا، شماره ۳۶، ص ۲۷-۳۷.

فاطمه معین‌الدینی و دیگران ۱۰۹

مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). مقالات فلسفی. چاپ اول، تهران: حکمت.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار شهید مطهری. تهران: صدرا.

یزدی، محمد تقی مصباح (۱۴۰۵). تعلیقه علی‌نهایه الحکمه. قم: در راه حق.