

نقد و بررسی دیدگاه استاد حائری یزدی (ره) درباره مسئله اتحاد عاقل و معقول (با ابتنا بر جستارهای فلسفی)

محمدهادی توکلی*

چکیده

برهان تضایف، از براهینی است که ملاصدرا برای اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول از آن مدد می‌گیرد، استاد حائری یزدی هم در کاوش‌های عقل‌نظری و نیز در مقاله‌ای که در کتاب جستارهای فلسفی چاپ شده است، به طور مبسوط در بیان و تحلیل برهان، کوشیده است.

اما بیانات ایشان در زمینه اتحاد، که در جایی به نقد مرحوم رفیعی قزوینی پرداخته‌اند، مورد نقد دیگر اندیشمندان قرار گرفته است؛ در این مقاله به بررسی دیدگاه آقای حائری با محوریت مقاله ایشان پرداخته و نشان داده می‌شود که بیانات ایشان خالی از مناقشه نیست.

کلیدواژه‌ها: حائری یزدی، دینانی، اتحاد عاقل و معقول، اضافه اشراقی، معقول بالذات، معقول بالعرض، فنا.

۱. مقدمه

صدرالمتألهین در *سفار آشکارا* می‌گوید که مسئله اتحاد عاقل و معقول از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است که هیچ‌یک از علمای اسلام تا آن زمان، گره از آن نگشوده است و بیان می‌دارد که وی با تضرع به درگاه خداوند، از حضرتش خواستار حل این مسئله شده است تا این‌که در آن هنگام که فصل مرتبط با بحث اتحاد را می‌نوشته است، خدا عنایتی پیرامون

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی Iranianhadi@Yahoo.Com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۲۳

این مسئله، به وی فرموده است و از فضل خاص خود، وی را بهره‌مند ساخته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳/۳۱۳).

بحث ملاصدرا در باب نظریه مذکور، شامل دو بخش سلبی و ایجابی است؛ وی در بحث سلبی، دلایل ابن سینا را در نفی اتحاد عاقل و معقول نقد کرده و در بحث ایجابی، خود دلایلی برای اثبات این نظریه اقامه می‌کند.

یکی از دلایلی که ملاصدرا برای اثبات اتحاد عالم و معلوم اقامه کرده، برهانی است موسوم به تضایف که به جرأت می‌توان آن را از مهم‌ترین و در عین حال از جنجالی‌ترین و پیچیده‌ترین برهانی که برای اثبات اتحاد عاقل و معقول ارائه شده است دانست؛ اما این نام، یعنی برهان تضایف، نامی است که صدرالمتألهین در جایی آن را به کار نبرده است و ظاهراً اولین بار حاجی سبزواری این اصطلاح را به کار برده است که در تسمیه‌اش ناظر به یکی از مقدمات این برهان بوده است که در آن از احکام مربوط به متضایفان استفاده شده است. خلاصه تقریری که صدرالمتألهین از برهان تضایف در مشاعر ارائه داده است، به صورت زیر است:

إن كل صورة إدراكية، سواء كانت معقولة أو محسوسة فهي متحدة الوجود مع وجود مدرکها ببرهان فائض علينا من عند الله و هو أن كل صورة إدراكية، و لتكن عقلية، فوجودها في نفسها و معقوليتها و وجودها لعاقلا شيء واحد بلا تغاير، بمعنى أنه لا يمكن أن يفرض لصورة عقلية نحو آخر من الوجود لم يكن هي بحسبه معقولة لذلك العاقل، و إلا لم يكن هي هي.

فإذا تقرر هذا، فنقول: لا يمكن أن تكون تلك الصورة متباعدة الوجود عن وجود عاقلاها، حتى يكون لها وجود و لعاقلاها وجود آخر، عرضت لهما إضافة المعقولة و العاقلية، كما للأب و الابن و الملك و المدينة و سائر الأمور المضافة التي عرضت لها الإضافة بعد وجود الذات. و إلا لم يكن وجودها بعينه معقوليتها، و قد فرضناها كذلك، هذا خلف. فإذن لزم من ذلك أن الصورة العقلية في حد نفسها، مع فرض تفردا عما عداها، هي معقولة، فتكون عاقلة أيضا، إذ المعقولة لا يتصور حصولها بدون العاقلية، كما هو شأن المتضایفین، و حيث فرضناها مجردة عما عداها فتكون معقولة لذاتها. ثم الموضوع أولا أن هاهنا ذاتا تعقل الأشياء المعقولة لها، و لزم من البرهان أن معقولاتها متحدة مع من يعقلها، و ليس إلا الذي فرضناه. فظهر و تبين مما ذكر، أن كل عاقل يجب أن يكون متحد الوجود مع معقوله. فهو المطلوب (شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۰-۵۲).

این برهان به سبب پیچیدگی‌های خاصی خود، مورد انتقاد برخی از حکمای پس از صدرا قرار گرفت و مورد بحث و مناقشات فراوان واقع شد، برخی آن را ناتمام و برخی دیگر آن را برهانی مستحکم به‌شمار آوردند.

یکی از گفت‌وگوهای جالبی که در زمینه این برهان صورت گرفت مربوط به نقد آقای حائری یزدی در کتاب *کاوش‌های عقل‌نظری* بر تفسیر مرحوم رفیعی قزوینی از اتحاد عاقل و معقول بود، که این نقد مورد نقد استاد دینانی قرار گرفت و آقای حائری در مقاله‌ای دیگر در مقام پاسخ‌گویی به ایشان بر آمدند، که ما در این مقاله با محوریت مقاله دوم آقای حائری به نقد و بررسی دیدگاه ایشان در این باب می‌پردازیم، اما قبل از بیان مطالب به صورت خلاصه به بررسی دیدگاه مرحوم رفیعی قزوینی و بیان آقای حائری در کاوش‌های عقل‌نظری و گفتار آقای دینانی در نقد آقای حائری در کتاب *قواعد کلی فلسفی* می‌پردازیم:

۲. دیدگاه مرحوم رفیعی قزوینی در باب اتحاد عاقل و معقول

ایشان در رساله‌ای که در باب اتحاد عاقل و معقول نوشته‌اند می‌فرمایند:

بدان که نفس ناطقه در علم و ادراک حقایقی که از ذات خود بیرون می‌باشند محتاج است به صورتی و مثالی از آن حقائق که آن صورت با حقایق خارجی در ماهیت یکی باشند و در وجود و هستی مغایر و مخالف؛ و آن صورت را علم و صورت علمیه و معقول بالذات گویند و اشیای خارجی به توسط آن صورت، معلوم نفس و حاضر در عالم نفس هستند و بدون توسط آن صورتی ربطی و اتصالی به نفس ندارند. و لیکن آن صورت علمیه معقول به خودی خود بدون واسطه چیز دیگر در نزد نفس حاضر و متمثل است و مثل خود نفس عاقله مجرد و غیر محسوس است و قائم به ماده و جسم نیست و وجودی غیر وجود ارتباطی و اتصالی به جوهر نفس ندارد. و از این جهت است که گویند صورت علمیه که معقول بالذات است، وجود واقعی آن همان وجود اوست برای نفس؛ یعنی هرگز اضافه و اتصال آن به نفس از وجودش زائل نخواهد شد، بلکه اگر اضافه آن صورت معقوله علمیه وقتی از نفس قطع و زائل شود وجود واقعی آن هم محو و باطل خواهد شد نه این‌که خود صورت باشد و اضافه به نفس نداشته باشد (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۲: ۷).

وی پس از بیاناتی در زمینه انواع اتحاد به تقریر برهان تضایف پرداخته و در نفسی عرض‌بودن علم اشاره می‌کنند که:

اگر علم و تعقل و معقول بالفعل عرض باشد و از ذات عاقل جدا باشد، چنان‌که هر عرضی از ذات معروض جداست، به ضرورت عقل در مرتبه متأخره از وجود عاقل خواهد بود؛ زیرا که حکم عرض همین است و ذات عاقل در مرتبه متقدمه بر معقول خواهد بود، آن وقت گوییم عاقل بالقوه به چه سبب از قوه به فعل خارج شده و کدام سبب عاقلیت او را فعلیت بخشید و با کدام چشم باطن معقول را نگرست؟

و اگر همین صورت معقوله را که عرض گرفتند او را سبب عاقلیت بالفعل نفس بدانند و جهت استکمال جوهری نفس بشمارند، گوییم هرگز عرض که مقام آن بعد از مقام جوهر است مکمل جوهر و جهت فعلیت جوهریت او نخواهد بود؛ زیرا که عرض وقتی عارض جوهر می‌شود که ذات جوهر از هر جهت در جوهریت خود تمام باشد و سیر کمالی خود را در جوهریت ممکن نیست از عرض بگیرد و استفاده کند ... (همان: ۹-۱۱).

همچنین در تعلیقه‌ای که بر *سفار* نگاشته‌اند، می‌فرمایند:

اگر علم عرض زائد بر ذات باشد، چه کیف نفسانی باشد، چنان‌که مشهور برآند، چه انفعال باشد و چه اضافه، همان طور که رازی توهم کرده است، متأخر از ذات جوهر عاقل و نحوه وجودی آن که مضایف با معقول بالذات است خواهد بود ... (به نقل از آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱۶۶-۱۶۷).

حاصل گفتار مرحوم رفیعی آن است که:

۱. صورت علمی معقول به خودی خود، بدون واسطه چیز دیگر، نزد نفس حاضر است و وجودی غیر از وجود ارتباطی و اتصالی به جوهر نفس ندارد؛
۲. صورت علمی نه عرض است و نه اضافه، بلکه وجودی است که از نفس صادر شده است.

۳. دیدگاه آقای حائری یزدی در باب اتحاد عاقل و معقول (در کاوش‌های عقل نظری) و بیان آقای دینانی در نقد ایشان

آقای حائری برهان تضایف را در چهار مقدمه بیان می‌کند که آن چهار مقدمه به طور خلاصه عبارت‌اند از:

- مقدمه اول: بیان تفاوت میان معقول بالذات و معقول بالعرض؛
 - مقدمه دوم: وجود نفسی و استقلال معقول بالفعل، همان وجود معقول برای عاقل است؛
 - مقدمه سوم: معقول بالفعل، معقول است، هر چند عاقلی مغایر با خود نداشته باشد؛
 - مقدمه چهارم: متضایفان، در قوه و فعل تکافو دارند.
- ایشان در کتاب مذکور به تحلیل و تفسیر هر یک از این مقدمات پرداخته و در خاتمه نتیجه می‌گیرند که از این چهار مقدمه لازم می‌آید که معقول بالفعل، عاقل را در خود بیابد و معقول عین ذات عاقل باشد.

در مورد مقدمه اول مناقشه‌ای وجود ندارد، اما آقای حائری در ضمن بیان مقدمه دوم اشاره می‌کند که از این مقدمه می‌توان دو تقریر ارائه داد، عبارت ایشان چنین است:

خلاصه سخن این است که خوب باید هشیار بود تا میان وجود رابط و وجود اعراض اشتباه دست ندهد. در وجود رابط اصلاً حقیقتی غیر از تعلق به موضوع نیست و اگر احیاناً در مورد آن گفته‌اند وجود رابط فی‌نفسه عین وجودش برای موضوع است، معنایش این است که اصلاً وجودی جز اضافه و تعلق به غیر ندارد و اگر وجود فی‌نفسه به صورت کاذب برای آن فرض شود غیر از همین تعلق و اضافه به غیر نیست؛ چون ذات هستی آن، تعلق است و تعلق علاوه‌ای بر ذات آن نیست.

اما در مورد اعراض و صور که این جمله را به کار می‌بریم و می‌گوییم وجود اعراض فی‌نفسه عیناً همان وجود آن‌ها در غیر است امر بدین گونه نیست، بلکه مدلول گفتار این است که اعراض و صور، دارای وجود نفسی و مستقل از موضوع خودند و این وجود مستقلشان پیوسته در محلی که موضوع آن‌ها شمرده می‌شود تقرر و حصول دارد.

و بسیار آشکار است که در این جا ما نخست به وجود نفسی و استقلالی اعراض اعتراف می‌کنیم و سپس همین وجود مستقل و مفروض آن‌ها را به غیر که موضوع آن‌هاست، وابسته می‌سازیم؛ ولی در وجود رابط به هیچ وجه وجودی را برای اضافه اعتراف نمی‌کنیم و همین قدر می‌گوییم هر چه هست وابستگی و ارتباط است نه هستی و استقلال (حائری یزدی، ۱۳۸۴ الف: ۲۷۷-۲۷۸).

ایشان در ادامه، متعرض تقریر مرحوم رفیعی قزوینی شده و می‌گوید: «یا مقصود از مقدمه دوم آن است که وجود معقول بالفعل هم چون رابطه و اضافه محض است که اصلاً وجودی و استقلالی برای آن متصور نیست» و اشاره می‌کند که «این تفسیری است که دانشمند معاصر آقای رفیعی قزوینی از این گفتار به عمل آورده است؛ ولی مورد پسند ما نیست» (همان).

و تفسیر دیگر از مقدمه دوم که مختار خود ایشان است آن است که:

معقول بالفعل مانند اعراض و صور، دارای وجود نفسی و مستقل است و ما ناگزیریم نخست به وجود مستقل صورت معقول اعتراف کنیم، آن‌گاه وجود مستقل آن را وابسته به موضوع کنیم و بگوییم که آن وجود معقول برای این عاقل حاصل است و اشاره می‌کنند که این روشی است که ما خود در پیش گرفته‌ایم و معتقدیم نظر فیلسوف تنها به همین تفسیر تطبیق می‌کند و اتحاد عاقل و معقول فقط از این طریق به ثبوت می‌رسد (همان).

و در ادامه در مقام اشکال بر مرحوم رفیعی می‌فرمایند: تفسیر دانشمند معاصر جز انکار عقل و صورت معقوله نیست.

استاد دینانی هم در مقام دفاع از استادشان بر آمده و با بی‌پایه خواندن نقد آقای حائری، مقصود آقای رفیعی از رابطه و اضافه محض دانستن صورت عقلیه را همان اضافه اشراقیه می‌داند و اشاره می‌کند که اگر مقصود استاد از کلمه اضافه، که در سخن خویش به‌کار برده است اضافه مقولی باشد اشکال آقای حائری یزدی بی‌مورد نخواهد بود. ولی این احتمال هرگز در ذهن شخص بصیر وارد نمی‌شود که مقصود استاد بزرگوار ما، سید ابوالحسن از کلمه اضافه، اضافه مقولی باشد؛ زیرا این‌گونه سخن‌ها را کسانی می‌گویند که بیش‌تر با مجادلات متکلمین سروکار دارند و از لطایف حکمت متعالیه، کم‌تر بهره‌مند شده‌اند (دینانی، ۱۳۶۶: ۳۲۰-۳۲۱).

این بیان آقای حائری را بر آن داشت که در مقاله‌ای به دفاع از رأی خود بپردازد که ما در ادامه سعی به نقد و بررسی مطالب ایشان در این مقاله می‌پردازیم:

۴. بیانات استاد حائری در مقاله «اتحاد عاقل و معقول»

ایشان اشاره می‌کنند که در اثبات اتحاد عاقل و معقول بهترین اصول و مبادی‌ای که صدرالدین به‌کار می‌برد عبارت است از قاعده «وجود رابطی» و می‌گوید:

این قاعده به طور کلی به ما تعلیم می‌دهد که وجودات الاعراض (وجودات ربطی) فی نفسها عین وجودات غیرها. قاعده مذکور را فیلسوف بر صورت‌های معقول تطبیق کرده و چنین باز گفته است: هستی صورت‌های معقول بالفعل، عین هستی تعلقی آنها به سوی عقل بالفعل است که عامل درک‌کننده آنهاست (حائری یزدی، ۱۳۸۴ ب: ۱۳۵-۱۳۶).

آقای حائری بر خلاف تقریرشان در *کاوش‌های عقل نظری* که دو تفسیر را از مقدمه دوم محتمل دانستند، ظاهراً تحت تأثیر نقد آقای دینانی، در مقاله دوم سه تفسیر از مقدمه مذکور ارائه داده‌اند که خلاصه آنها بدین قرار است:

۱.۴ نقل و نقد دیدگاه آقای حائری در باب تفسیر اول

وجود صورت‌های معقول از گونه وجود رابطی بوده و دارای هستی‌های نفسی هستند ولی در عین حال تعلقی و توصیفی و رابطی نیز هستند.

بنابراین تفسیر، صدرا می‌خواسته اتحاد عاقل و معقول را بر اساس روش پذیرفته‌شده سایر حکمای اسلامی، یعنی اتحاد هستی استقلالی و هستی تعلقی این‌طور به جوهر نفس،

بنیان گذارد، اما استناد صدرا به این قاعده به منظور دلالت بر اتحاد وجود رابطی این صور با نفس عاقله نیست.

وی در ادامه این تفسیر می‌گوید:

به نظر نگارنده تنها نتیجه‌ای که از قاعده وجود رابطی می‌توان به دست آورد این است که وجود رابطی می‌تواند علم یا صورت معقول را از آن جهت که تعلق به عالم یا عامل درک‌کننده خود دارد تبیین کند و از این لحاظ آن را در ذیل قاعده تضایف قرار دهد (همان: ۱۳۶-۱۳۹).

و در مورد تفسیر اول می‌گوید:

بر اساس این تقریر، صورت‌های معقول، یعنی علم، بر وفق رأی مشهور خردمندان از مقوله کیف نفسانی محسوب است. علم حصولی ارتسامی را نه از مقوله اضافه مقولی می‌توان به‌شمار آورد و نه از گونه اضافه اشراقی. اما با وجود آن‌که علم در این محاسبه در عداد وجود رابطی است و از مقوله کیف نفسانی است، به ملاحظه اضافه‌ای که خارج از ذات خود به موضوع و جوهر عاقل دارد، فیلسوف توانسته است آن را مصداقاً (و نه مفهوماً) در صغرای قاعده تضایف قرار دهد و از طریق این قاعده به نتیجه، که اتحاد میان عاقل و معقول است نائل شود (همان: ۱۴۹-۱۵۰).

در نقد این بیان آقای حائری، که گویا این تفسیر را برگزیده است، می‌گوییم:

این مطلب صحیح است که وجود فی‌نفسه اعراض عین وجود آن‌ها برای موضوعاتشان است، اما باید گفت که این عینیت به این معنا نیست که حیثیت وجود لغیره آن‌ها با حیثیت وجود فی‌نفسه آن‌ها یکی باشد، بلکه دو حیثیت و دو جهت متفاوت داریم؛ اما ملاصدرا در تقریر این برهان اشاره می‌کند که وجود فی‌نفسه علم عین وجود آن برای موضوعش است، بدون آن‌که اختلاف در جهت و حیثیت داشته باشیم، لذا ملاصدرا از این مقدمه، دو نتیجه می‌گیرد: یکی آن‌که معلومیت برای صورت علمیه، وصف عارضی نیست^۱ و دیگر آن‌که علم عرض نیست؛ زیرا در مورد عرض نمی‌توانیم بگوییم که از جهت واحد، وجود فی‌نفسه‌اش عیناً وجودش برای موضوعش است، بلکه ملاصدرا می‌خواهد بگوید که تمام هویت صورت معقوله، معقول بودن اوست.

لذا به‌نظر می‌رسد آنچه صدرا در مورد عینیت معلومیت معلوم با وجود معلوم درصدد تبیین آن است، با آنچه نزد حکما معروف است که «الأعراض و الصور المادية وجودها فی ذواتها هو وجودها فی موضوعاتها» متفاوت است، که این مطلب در نقد تفسیر سوم آقای حائری مطلب روشن‌تر خواهد شد.

۲.۴ نقل و نقد دیدگاه آقای حائری در باب تفسیر دوم

این صور نه وجود استقلالی دارند و نه وجود تعلقی رابطی، بلکه این صور، اضافاتی (اضافه مقولی نه اشراقی) هستند که رابطه میان جوهر نفس و حقایق عینی خارجی را تعیین و توجیه می‌کنند.

در این فرض این صور به طور کلی از واقعیت عینی و حقیقی بی‌بهره خواهند بود و در نتیجه علوم حصولی در زمره حقایق جهان هستی قرار نخواهد گرفت.

این سخنان، سخن منطقدانانی است که منکر وجود کلی طبیعی هستند و در مقام انکار آن گفته‌اند: «الحق ان الکلی الطبیعی بمعنی وجود افراده»، و همان‌طور که این سخن انکار هستی کلی طبیعی بیش نیست، چنین تفسیری از اصل مذکور جز نظری منفی درباره صور نخواهد بود (همان: ۱۴-۱۳۹).

آقای حائری در نقد این تفسیر بیان می‌کند که:

واضح است که اگر کسی با پذیرفتن این روش باز هم بخواهد از اتحاد عاقل و معقول سخن به میان آورد، در عین این که معقول فرضاً هیچ‌گونه هویت و واقعیتی چه در خارج از ذهن و چه در ذهن ندارد، او ناگزیر است که بر محور اتحاد، واقعیت جوهر عاقل را هم انکار کند و بگوید همان گونه که صورت‌های علمی نسبت‌ها و اضافاتی بیش نیستند، و این نسبت‌ها و اضافات، وجود و تحقق عینی ندارند. جوهر عاقل هم، که حقیقتاً اتحاد و عینیت با این نسبت‌ها دارد، از وجود حقیقی و واقعیت محمولی هیچ بهره‌ای ندارد و به حکم اتحاد، به همان جهت که صورت علمی جز اضافه و نسبت مقولی چیزی نیست، جوهر عاقل هم غیر از این اضافات هیچ واقعیتی ندارد، و بالاخره افسانه اتحاد عاقل و معقول صدرالتألهین به انکار هم عاقل و هم معقول می‌گراید و سخن از اتحاد سر از انتفای عالم و معلوم درخواهد آورد (همان: ۱۵۰-۱۵۱).

در نقد این بیان می‌گوییم که نقد ایشان بر تفسیر دوم وارد است، اما سؤال این است که تاکنون چه کسی چنین تفسیری را ارائه کرده است؟

حتی اگر در پیشینیان قایل به اضافی بودن صور علمی داشته باشیم، چنان‌که به فخر رازی نسبت داده می‌شود،^۲ ایشان اتحاد میان آن صور و عالم را نپذیرفتند.

گویا ایشان همان‌طور که در *کاوش‌های عقل نظری آقای رفیعی قزوینی* را قایل به این قول دانسته‌اند، در این مقاله هم بر انتساب این قول به ایشان اصرار داشته و باز هم قول به اضافه مقولی بودن را به آقای رفیعی نسبت می‌دهد (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ب ۱۵۸)، و ما در مقدمه، نشان دادیم که آقای رفیعی بر نادرست بودن چنین امری تصریح داشته‌اند.

۳.۴ نقل و نقد دیدگاه آقای حائری در باب تفسیر سوم

مقصود از تعلق، اضافه اشراقی است و در نتیجه هستی صور معقول چون نوعی هستی امکانی است، چیزی جز تعلق و وابستگی محض آن هم تعلق اشراقی به جوهر عاقل، که فرضاً مبدأ صدور این هستی است نیست؛ و چون این هستی واقعی جز تعلق و وابستگی ندارد، شایسته است که در تعریف آن گفته شود که صورت‌های معقول اصلاً واقعی نیستند، نداشته و واقعیت نفسی آن‌ها همان واقعیت و وابستگی و تعلق است که ممکن نیست مورد حکم نفی یا اثبات قرار گیرد. لذا در این تفسیر هستی صورت‌های معقول، عین فنا و وابستگی محض به مبدأ خویش بوده و آن را حتی با تحلیل عقلی هم نمی‌توان شناسایی کرد، چه رسد به آن که حکم به اتحاد یا مغایرت آن‌ها با نفس کرد (همان: ۱۵۲).

وی در ادامه کوشش می‌کند تا با بررسی این سه تفسیر، آنی را که با نظر صدرا هم‌خوانی دارد بیابد و با قبول تفسیر اول، تفسیر دوم و سوم را مورد خدشه قرار می‌دهد. ایشان در نقد این تفسیر بیان می‌کند که:

اگر به راستی چنین باشد، صدرالمتألهین خواسته است از این طریق عرفانی اتحاد عاقل و معقول را به ثبوت رساند و مقصودش از اتحاد درحقیقت اتحاد عاقل با معقول نیست، بلکه فنا و انحلال معقول در عاقل است. این مقصود نیازی به این مقدمات [یعنی مقدمات صدرا در اثبات اتحاد] و به خصوص توسل به قاعده تضایف ندارد، بلکه صدرالمتألهین، همان گونه که در بسیاری از مواضع *اسفار* و کتاب‌های دیگر خود تلویحاً و تصریحاً بیان کرده، در این جا هم می‌توانست صریحاً اعلام دارد که علوم حصولی ارتسامی ما هم مانند علوم حضوری اصلاً از رده ماهیات بیرون است، نه از نوع کیف نفسانی است و نه از مقولات فعل و انفعال یا اضافه است، بلکه از سنخ وجود است و وجود هم نه جوهر بالذات است و نه عرض و نه هیچ‌یک از مقولات. علم از اشراقات حضوری و معلولات نفس است که رابطه با جوهر عاقل نه رابطه اتحادی است و نه رابطه انضمامی، بلکه رابطه فنا در مفنی فیه و ظل در ذی ظل است.

وی در ادامه به صورت انکاری می‌گوید که آیا با این تفسیر می‌توانیم به پرسش از چیستی علم پاسخ قانع‌کننده‌ای بدهیم؟ و می‌گوید این سخن بالاتر از سخن فیلسوفی نیست که می‌گوید: هستی‌های امکانی چیزی غیر از تعلق و وابستگی محض به مبدأ فاعلی خود نیستند. و اشاره می‌کند که:

داخل شدن عرفان خام در حریم فلسفه و روش ژرف‌پیمایی منطقی فلسفی همین است که هنگامی که به تنگناها و پیچ‌وخم‌های فکری فلسفه برخورد می‌کنیم، به جای حل و فصل

این معضلات از راه خرد، بی‌درنگ به فنا و بقا و جذب و سلوک عرفانی توسل جوییم. اما این سبک هر اندازه که مطلوب طباع سالکان معرفت و عرفان باشد، قطعاً پاسخگوی معضلات فلسفه نخواهد بود (همان: ۱۵۲-۱۵۴).

در نقد این بیان آقای حائری، که قسمت اصلی مقاله ایشان محسوب می‌شود، دو مقام داریم: یکی آن‌که این مطلب که ایشان انتساب تفسیر سوم را به ملاصدرا منتفی دانست را مورد بررسی قرار دهیم، و دیگر آن‌که نقد ایشان به تفسیر سوم که به صورت مستقل بیان کردند، را به طور مجزا تحلیل کنیم؛

در مورد مقام اول، باید گفت که شواهدی در بیانات صدرالمتألهین هست که نادرستی تفسیر ایشان را می‌رساند. این شواهد ناظر به این مطلب است که وقتی صدرالمتألهین بیان می‌کند: «بدون آن‌که اختلافی در حیثیت داشته باشیم وجود فی نفس علم عین وجود لغیره (یعنی معلومیت) آن است»، مقصودش آن است که علم اضافه اشراقی است. از جمله شواهد آن است که صدرالمتألهین در *سفار* چنین می‌فرماید:

جوهر عقلیه به منزله اشعه‌های نور واجب تعالی می‌باشند زیرا آن‌ها صور آن‌چه که در علم خداوند است می‌باشند و دارای وجودهای مستقل بنفسه لفسه نبوده و وجودهای متعلق الذوات به حق تعالی می‌باشند، همانند صور علمیه‌ای که در اذهان ما موجود می‌گردند، لذا به همین دلیل حکما گفته‌اند که محسوس بما هو محسوس، وجود فی نفس‌اش عین وجودش برای جوهر حاس است و معقول بما هو معقول وجود فی نفس‌اش عین وجودش برای جوهر عاقل می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۹۶).

همان طور که از فحوای بیان صدرا فهمیده می‌شود، وی از عینیت وجود فی نفس و وجود لغیره، در بحث از علم حضوری حق تعالی به جوهر عقلیه و معالیل مجرد حق تعالی، استفاده کرده است.

شاهدی دیگر مربوط به بیان صدرالمتألهین در باب معاد است که در مورد جنت محسوسات^۳ اشاره کرده که محسوسات در آن‌جا فاقد ماده بوده و صرفاً به فاعل خود یعنی نفس متکی هستند، زیرا «وجود آن‌ها وجودی ادراکی بوده که عین محسوسیت آن‌هاست، و وجود محسوس از حیث محسوس بودنش، عین وجود آن برای جوهر حاس که همان نفس است می‌باشد» (همان: ۱۴۷/۹).

همان طور که ملاحظه می‌شود، بیان ملاصدرا ناظر به آن است که صور ادراکی نفس که معلول نفس هستند، و از این جهت است که وجود فی نفس و لغیره آن صور، عین هم است.

از آقای حائری می‌پرسیم که با این عبارت صدرا چه می‌کنید؟ آیا این عبارت معنایی غیر از اضافه اشراقی بودن علم دارد؟^۴

در مقام دوم که ناظر به نقد این بیان آقای حائری است که اشاره کرد که در صورت عین‌التعلق بودن صورت معقوله، حتی با تحلیل عقلی هم نمی‌شود آن را از عاقل جدا کرد و نیز این‌که به صورت انکاری بیان کردند که با این تفسیر آیا می‌توانیم به پرسش از چیستی علم پاسخ قانع‌کننده‌ای بدهیم، می‌گوییم:

در حکمت متعالیه اثبات می‌شود وجودات امکانی عین‌الربط به علتشان هستند و عین‌الربط هیچ حکمی را نمی‌تواند بپذیرد، زیرا پذیرش حکم لازمه مستقل بودن است، اما ما می‌بینیم که در خود حکمت متعالیه بسیاری از احکام وجودات امکانی مورد بحث قرار گرفته است.

چنان‌که علامه طباطبایی بیان کرده‌اند، سر این مطلب، آن است که ما می‌توانیم برای موجودات امکانی فرض استقلال کنیم و آن‌ها را در مقایسه با یک‌دیگر بسنجیم و احکامی مانند جوهریت یا عرضیت را بر آن‌ها حمل کنیم (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۸۲).

پس این‌که بگوییم، اگر علم اضافه اشراقی باشد ما نمی‌توانیم از چیستی آن پرسش کنیم و ...، لاقلاً در حکمت متعالیه، خالی از مناقشه نیست.

۵. تأملی در رابطه اتحاد عاقل و معقول و فنا

با تأملی در ارتباط نظریه اتحاد عاقل و معقول و فنا، باید گفت که خود صدرالمآلهین بارها تصریح کرده است که اتحاد عاقل و معقول همان فنایی است که اهل معرفت مدعی آن هستند.

اما مقصود از آن، فنای صورت علمیه در نفس، آن‌گونه که آقای حائری گمان کرده است، نیست، بلکه بحث از فنای نفس در عقول عالیه است.

وی در تفسیر سوره یس، پس از اشاره به این‌که نفس در اثر نور و جذبۀ الهی به نوعی فنای از وجودش و بقای به پروردگارش راه می‌یابد، بیان می‌کند که:

این معنا برای برخی از حکمای پیشین، مانند فروریوس، آشکار گشته است بدان سبب که قائل بر این شده است که نفس انسانی پس از رسوخ نور معرفت در آن، عین نور عقلی‌ای می‌شود که بذاته عقل بالفعل و فاعل معقولات تفصیلیه است.

و روشن است که تا زمانی که نفس از نشئه نفسانی خود نمیرد، متحد با عقل فعال نمی‌شود و این فنا و موتی که شایسته روح انسانی است درحقیقت احیای اخروی به نور خداوندی است (شیرازی، ۱۳۶۶: ۷/ ۲۲۴-۲۲۵).^۵

و در موضعی دیگر اشاره دارد که: «ادعای فنای عبد از خود و بقای وی به نور حق، چنان‌که مشهود عارفان است، امری است که برهان بر آن اقامه گشته و نیز از شناخت نفس و چگونگی تطورات آن در مراتب و چگونگی اتحادش با عقل فعال در مراتب استکمال، همان طور که مذهب بسیاری از حکمای پیشین که از جمله آن‌ها فروریوس است، آشکار است» و سپس به مثال پروانه و شمع اشاره می‌کند که در لسان اهل معرفت مثالی مشهور است (همان: ۱۹۰/ ۳).^۶

و در آن‌جا که به ابطال اتحاد دو امر در عرض هم می‌پردازد، می‌گوید:

و ما نسب إلى بعض الأقدمین من اتحاد النفس حین استکمالها بالعقل الفعال و کذا ما نقل عن الصوفیة من اتصال العارف بالحق فیعنی به حالة روحانیة تلیق بالمفارقات لا أن هناک اتصال جرمی أو امتزاج و لا بطلان إحدى الهویتین بل علی الوجه الذی ستعرف فی هذا الكتاب فی موضع یلیق بیانه (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/ ۹۱؛ همچنین ← همان: ۳۶۸/ ۶).

از شواهد مذکور روشن می‌شود که فنا و بقای بعد از فنا که غایت سیر تکاملی انسان است، در نظر ملاصدرا عبارت از اتحاد با عقل فعال بوده و وی همین اتحاد را بر فنايي که اهل معرفت مطرح می‌کنند تطبیق می‌دهد.

۶. نتیجه‌گیری

از تحلیل بیانات آقای حائری روشن شد که تقریر ایشان از برهان صدرالمتألهین در اثبات اتحاد عاقل و معقول، تقریری تام نیست، و عمده اشکالی که به ایشان وارد است، توجه‌نکردن ایشان به قید «بلاختلاف جهة» در صورت برهان است، که این قید صورت معقوله را از عرض بودن خارج می‌کند.

و با شواهد ارائه‌شده، روشن شد که انتساب قول اضافه مقولی بودن علم به مرحوم رفیعی، انتسابی نابه‌جا و ناصحیح است. البته این بدان معنا نیست که تقریر مرحوم رفیعی قزوینی و قول آقای دینانی که صورت معقوله، اضافه اشراقی به نفس است، قولی صحیح است، بلکه نقد این مطلب مجال جداگانه می‌طلبد.

پی‌نوشت

۱. وصف عارضی مانند متحرک‌بودن برای جسم است، که تمام هویت جسم، متحرک‌بودن نیست که در این صورت اجسام همواره در حال حرکت بودند (البته مقصود حرکت جوهری نیست).
۲. در همین جا باید گفت که اساساً انتساب قول به اضافه‌بودن علم به فخر رازی، بیانی باطل است. فخر رازی در مباحث مربوط به علم در داوری بین این که علم کیف نفسانی یا از مقوله انفعال یا جز آن، معتقد است علم آن صورت حاضر در ذهن و مانند آن نیست بلکه اضافه‌ای است که بین نفس و صورت معلوم ذهنی حاصل می‌شود. پس در علم، معلوم حتماً باید حضور داشته باشد تا آن‌که بین نفس و آن صورت علمی اضافه برقرار شود و در این حال اگر معلوم نفس عالم باشد، همان گونه که در علم حضوری از این قبیل است، بدون آن‌که نیازی به حصول صورت در ذهن باشد، اضافه بین عالم و معلوم به اعتبار تأمین می‌شود، و اگر معلوم غیر از عالم باشد از حصول صورت در ذهن گریزی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۵۲).

خود فخر رازی در مباحث المشرقیه، قول اضافه‌بودن علم را باطل می‌داند؛ بیان وی چنین است:

... (و اما القسم الثالث) و هو ان يكون العلم حالة اضافية من غير ان يكون هناك امر آخر فذلك باطل ايضا لما بينا ان الاضافات لا تتحصل الا عند وجود المضافات و نحن قد ندرک ما لا وجود له في الاعيان (رازی، ۱۴۱۱ ق: ۱/۳۲۷).

و قول مختار خود را چنین بیان می‌دارد:

(و اما القسم الرابع) فهو متعين لان يكون هو الحق و ذلك لان العلم عبارة عن كيفية ذات اضافة؛ و لما قامت الحجة على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة و لما حصرنا الاقسام و ابطنا ما سوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك (همان: ۱/۳۳).

۳. مقصود ملاصدرا از محسوس در این جا محسوس باطنی است نه محسوس ظاهری.

۴. البته این به آن معنا نیست که ما اضافه اشراقی بودن علم را در همه موارد پذیرفته‌ایم، بحث بر سر آن است که اگر آقای حائری در پی بیان تفسیر صدرا از این قاعده است، عبارت مذکور با بیانات صدرا تعارض دارد.

۵. و قد انكشف هذا المعنى لبعض الحكماء السابقين كرفوريوس مقدم المشائين، و هو أعظم تلامذة أرسطاطاليس الحكيم، حيث ذهب إلى أن النفس الإنسانية ستصير بعد إحكام نور المعرفة عين النور العقلي الذي هو بذاته عقل بالفعل و فاعل للمعقولات التفصيلية. و ظاهر أن النفس ما لم تمت عن نشأتها النفسانية لم تتحد بالعقل الفعال المنور لما في الدار الآخرة من الصور و المهيئات، فهذا الفناء الذي استحق به الروح الإنساني الإحياء الاخرى بنور الله إنما استفاده بسبب النفس الحيوانية التي هي ذاتة الموت و قابلة الفناء (شيرازی، ۱۳۶۶: ۷/۲۲۴-۲۲۵).

۶. و هذا الدعوى، أى فناء العبد عن نفسه و بقائه بنور الحق على ما هو مشهود العارفين بالعيان، مما أقيم عليه البرهان، و هو معلوم من علم النفس و كيفية تطوّراتها فى الأطوار و اتحادها فى مدارج الاستكمال بالعقل الفعال، كما هو مذهب كثير من الحكماء الأقدمين منهم فرفوريوس، مثاله حال الفراش مع الشمع و اشتعاله بشعلة الشمع، فلما بذل الفراش للشمع وجوده نال من وجود الشمع مقصوده (شيرازى، ۱۳۶۶: ۳ / ۱۹۰).

منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۸). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رحيق مختوم، جلدهای ۱-۴، قم: اسرا.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴ الف). کاوش‌های عقل نظری، پیش‌گفتار محقق داماد، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴ ب). جستارهای فلسفی، به اهتمام عبدالله نصری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رازی، فخر الدین (۱۴۱۱ ق). المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات، ج ۱، قم: بیدار.
- رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن (۱۳۶۲). اتحاد عاقل به معقول، مقدمه و تعلیقات حسن‌زاده آملی، تهران: علمی و فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۳). المشاعر، به اهتمام هانری کرین، تهران: کتاب‌خانه طهوری.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، جلدهای ۳ و ۷، قم: بیدار.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، جلدهای ۲ و ۳ و ۶ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۲). بداية الحکمة، ترجمه علی شیروانی، قم: دارالعلم.