

بررسی برهان علامه طباطبایی بر اتحاد عاقل و معقول

محمد‌هادی توکلی*

محمد سعیدی مهر**

چکیده

اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول و پاسخ به ایرادات ابن سینا بر این مسئله، از جمله ابتکارات و نوآوری‌های فلسفی صدرالمتهلین به‌شمار می‌رود. علامه طباطبایی با وجود انتقاداتی که بر یکی از براهین صدرالمتهلین دارد، خود اتحاد عاقل و معقول را می‌پذیرد و برای اثبات آن روش جدیدی را به‌کار می‌گیرد. در این مقاله علاوه بر بررسی انتقادی برهان علامه طباطبایی، از وجوه افتراق دیدگاه علامه و صدرالمتهلین در این مسئله بحث خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها: اتحاد عاقل و معقول، علم حصولی، علم حضوری، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

۱. مقدمه

یکی از مباحث مهم، سنتی، و پیچیده در تاریخ فلسفه اسلامی و یونانی مبحث اتحاد عاقل و معقول است، که از یک سو مخالفان سرسخت و جدی داشته است که حتی آن را به تمسخر گرفته‌اند و از سوی دیگر طرف‌داران سرسختی هم داشته که در اثبات آن کوشیده‌اند و تقریرهایی از آن ارائه کرده‌اند، و همچنین حل بسیاری از مشکلات فلسفی و اعتقادی را در گرو پذیرش آن دانسته‌اند.

* دانشجوی دکتری رشته حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)

iranianhadi@yahoo.com

** عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس saeedi@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۱۳

در سیر تاریخی این مبحث، هنگامی که به نظریات فلسفی صدرالمتألهین می‌رسیم، شاهد موافقتی شدید با نظریه اتحاد عاقل و معقول هستیم؛ وی برای نخستین بار بیش از دیگران به اثبات این نظریه اهتمام ورزید و مصرانه از آن دفاع، و لوازم آن را بیان کرد، و همچنین تأثیر آن را بر سایر مسائل فلسفی روشن ساخت.

از میان مسائلی که در حکمت متعالیه بر اثبات اتحاد عاقل و معقول مترتب می‌شوند، می‌توان به اثبات بساطت عقل در عین علم آن به مادون خود، تبیین اشتداد نفس و حرکت آن از مراتب نازل وجود (جسمانیت) تا نیل به مقام فنا در انسان کامل و اثبات کمال اول بودن علم، و نه کمال ثانی بودن آن، برای نفس، اشاره کرد.

صدرالمتألهین اشاره می‌کند که با امدادی الهی توانسته است که این مسئله را مبرهن کند و آن را به کرسی اثبات بنشانند (شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۳/۳۱۳).

علامه طباطبایی که یکی از فلاسفه پیرو صدرالمتألهین است، نظریه اتحاد عاقل و معقول را می‌پذیرد اما برای اثبات آن راه دیگری را در پیش می‌گیرد؛ وی در کتب *نهایة الحکمة* و *بدایة الحکمة* برهانی جدید اقامه می‌کند که مبتنی بر آرای ایشان در زمینه علم حضوری و حصولی و کیفیت حصول علم و ... است.

در مقاله حاضر ابتدا اجمالاً به برخی از آرای علامه پیرامون علم، که در فهم دیدگاه وی در باب اتحاد عاقل و معقول نقش دارند، اشاره می‌کنیم و سپس به تقریر و بررسی انتقادی برهان وی بر اتحاد می‌پردازیم و در پایان به منظور روشن ساختن تفاوت روش وی با روش ملاصدرا به مقایسه دیدگاه این دو فیلسوف در باب اتحاد عاقل و معقول خواهیم پرداخت.

۲. تبیین اجمالی دیدگاه علامه طباطبایی در باب علم حضوری و حصولی

علامه طباطبایی در *نهایة الحکمة*، پس از اثبات مجرد علم و اثبات حضوری بودن علم نفس به ذات خود و بیان تقسیم علم به حصولی و حضوری، می‌فرماید: «تقسیم علم به حصولی و حضوری در نظر آغازین آدمی به دست می‌آید، اما با ژرف‌نگری متوجه می‌شویم که علم حصولی به علم حضوری منتهی می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۲۴ ق: ۲۹۴).

تفسیر خود ایشان از بازگشت علم حصولی به حضوری، به صورت زیر است:

«علم حصولی اعتباری عقلی است که مأخوذ از معلوم حضوری است و برای عقل به صورت اضطرار حاصل می‌شود^۱ و آن معلوم حضوری، موجودی مجرد مثالی یا عقلی

است که با وجود خارجی خود برای مدرک حاضر می‌گردد. نقش خارج نیز تنها مستعدکردن نفس است تا با آن موجود مجرد مثالی یا عقلی مرتبط گردد» (طباطبایی، ۱۹۸۱ م: ۳/ ۴۵۴؛ طباطبایی، ۱۴۲۴ ق: ۲۹۶-۲۹۷).

در نظر علامه، مفیض صور جزئی، موجودی است مجرد مثالی که نسبتش به نفس متخیله بالقوه، همانند نسبت عقل فعال به عقل بالقوه است و دارای عوارضی از قبیل رنگ و شکل بوده و همه صور جزئی به نحو اجمال^۲ در آن موجود است. مفیض صور عقلی هم موجودی است دارای تجرد تام و قائم به ذات که در آن تمامی صور عقلی به نحو اجمالی موجود است. در نظر علامه، نفس در ادراکات جزئی و ادراکات کلی، به قدر استعدادی که دارد به ترتیب با جوهرهای مثالی و عقلی مذکور متحد می‌شود (طباطبایی، ۱۹۸۱ م: ۳/ ۴۸۰؛ طباطبایی، ۱۴۲۴ ق: ۳۰۷-۳۰۸).

در نتیجه این اتحاد، برای نفس، علم و روشنی جدیدی به وجود می‌آید که تا قبل از ارتباط مذکور فاقد آن بوده است. این علم، حضوری است، زیرا معلوم با وجودش در نفس حاضر^۳ شده است.

اما نقش موجود خارجی یا به عبارتی دیگر معلوم بالعرض، فقط مستعدکردن نفس است تا آن که نفس در ادراک جزئی با مجرد مثالی و در ادراک کلی با مجرد عقلی ارتباط پیدا کند. از طرفی می‌دانیم در حکمت متعالیه تشخیص به وجود است و موجود 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 ذهنی خود را بر موجودات کثیر حمل می‌کنیم. بنابراین، صورت‌های کلی در ذهن (که بر افراد متعدد حمل می‌شوند) حقیقتی مغایر با معلوم حضوری ما که امری جزئی و متشخص است دارد. با این حال میان این دو نحوه‌ای از ارتباط برقرار است. در نظر علامه طباطبایی (شیرازی، ۱: ۱۹۸۱ م/ ۲۶۴؛ طباطبایی، ۱۴۲۴ ق: ۵۰)، این دو، جنبه‌هایی از یک موجود واحدند؛ یکی جنبه وجودی آن موجود است، که در مباحث علم مورد بحث قرار می‌گیرد و دیگری جنبه حکایت‌گر بودن آن، که در بحث وجود ذهنی مطرح می‌شود. در نظر علامه طباطبایی جنبه 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 (طباطبایی، ۱۹۸۱ م: ۱/ ۲۸۷).

درحقیقت 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 شیئی مجرد، که به نحوی با معلوم بالعرض مرتبط است، برای مدرک حاضر می‌شود و عقل از این حضور، مفهوم‌گیری می‌کند و آن را با معلوم بالعرض تطبیق می‌دهد. نمونه این مفهوم‌گیری را می‌توان در علم حضوری نفس به خود سراغ گرفت. در این مورد نفس ادراکات حضوری خود را، همانند وجود خود، یا درد، شادی، و اندوه خود را در قالب مفاهیم «خود»، «درد»، «شادی»، و «اندوه» درآورده، به دیگران انتقال می‌دهد. لازم به ذکر است که در نظر علامه، اتحاد میان نفس با جوهر مجرد مثالی یا عقلی، از نوع اتحاد طولی و اتحاد حقیقت و رقیقت به‌شمار می‌رود، که در ادامه پیش‌تر به آن خواهیم پرداخت.

۳. تقریر و تشریح دلیل علامه طباطبایی بر اتحاد عاقل و معقول

علامه برهان خود بر اتحاد عاقل و معقول را چنین تقریر می‌کند:

«اگر معلوم حصولی قائم به نفس خود [جوهر] باشد وجود آن نفسی [لنفسه] است، در حالی که وجود [لغیره] برای عالم دارد؛ پس به جهت امتناع این که وجودی توأمأً لنفسه و لغیره باشد، عالم با معلوم متحد است.

اگر معلوم حصولی وجود لغیره داشته باشد، که آن غیر، موضوع است، در حالی که وجود برای عالم دارد؛ پس وجود عالم با وجود موضوع معلوم متحد خواهد بود. و معلوم که وجودش لغیره است، با آن غیر، متحد می‌باشد؛ و در نتیجه معلوم، با متحد با موضوع خود، متحد خواهد بود. نظیر این مطلب که در مورد علم حصولی است، در مورد علم حضوری نیز جاری می‌گردد» (طباطبایی، ۱۴۲۴ ق: ۲۹۸).

به منظور تقریر برهان بالا از تفکیک معلوم حصولی از حضوری، به علتی که ذکر خواهیم کرد، صرف نظر کردیم، معلوم بالذات را به صورت مطلق، یعنی بدون در نظر گرفتن حصولی یا حضوری بودن آن، در نظر می‌گیریم. در این صورت به نظر می‌رسد که برهان مورد بحث به شکل زیر در دو بخش قابل صورت‌بندی است:

۱.۳ در صورتی که معلوم از مقوله جوهر باشد

مقدمه اول: اگر معلوم جوهر باشد، نمی‌تواند وجود لغیره داشته باشد؛

مقدمهٔ دوم: معلوم برای عالم یا وجود لغیره دارد یا با آن متحد است (به صورت مانعة الخلو)؛

نتیجه: اگر معلوم جوهر باشد، با عالم متحد است.

در صحت مقدمهٔ اول تردیدی نیست چراکه این مقدمه بر اساس تعریف «جوهر» صادق است، زیرا جوهر ماهیتی است که در صورت وجود فاقد موضوع است و فقط موجودی از وجود لغیره برخوردار است که دارای موضوع باشد. اما با صرف نظر از این که آیا در واقع میان دو جوهر، چنین اتحادی می‌تواند برقرار شود یا نه، در مورد مقدمهٔ دوم باید گفت که موجود مجردی که وجودش لافسه است، خود برای خود حضور دارد و این حضورداشتن برای خود به معنای وجود لغیره (آن‌گونه که در اعراض است) نیست، لذا اگر نفس به هنگام تعقل آن، با آن متحد شده و به عین تعقل او در مورد خودش، آن را تعقل کند و دو تعقل جداگانه و در عرض هم نداشته باشیم، می‌توان جوهریت آن موجود مجرد را در عین آن که معلوم نفس شده است، حفظ کرد.

۲.۳ در صورتی که معلوم از اعراض باشد

مقدمهٔ اول: اگر معلوم عرض باشد، نمی‌تواند بیش از یک وجود لغیره داشته باشد؛

مقدمهٔ دوم: عرض مذکور متقوم به جوهری خاص بوده و برای آن وجود دارد؛

مقدمهٔ سوم: اگر آن عرض برای نفس معلوم باشد، برای نفس وجود خواهد داشت؛

مقدمهٔ چهارم: 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 عرض باشد، با عالم متحد است، زیرا با جوهری که با نفس متحد شده

است، متحد است.^۴

۴. بررسی انتقادی برهان علامه طباطبایی

همان گونه که ملاحظه شد علامه برهان خود را در دو بخش (جوهربودن و عرض‌بودن معلوم) ابتدا در جایی که سخن از علم حصولی به معلوم باشد تقریر کرد و در انتها همان تقریر را در مورد علم حضوری نیز جاری دانست. همچنین در ابتدای مقاله اشاره شد که علامه دیدگاه خاصی در باب تمایز علم حصولی و حضوری و بازگشت اولی به دومی

دارد. حال اگر در برهان مورد بحث، منظور علامه از علم حضوری و حصولی همان دیدگاه خاص وی باشد می‌توان از منظر خاصی آن را بررسی کرد؛

بنا بر مبنای علامه هنگامی معلوم حضوری، جوهر است که معلوم، جوهر مجرد مثالی یا عقلی باشد و عرض بودن معلوم حضوری مربوط به وقتی است که علم به اعراض جواهر مجرد تعلق گیرد، چنان‌که علامه در جایی اشاره می‌کند که در علم حضوری، معلوم موجودی مجرد است که با وجود خارجی لافسه (یعنی هنگامی که جوهر باشد) و یا لغیره (یعنی هنگامی که عرض باشد) خود برای عالم حاضر می‌شود (همان: ۲۹۹).

اما در مورد تقسیم معلوم حصولی به جوهر و عرض باید گفت: بنا بر تحلیلی که علامه از بازگشت علم حصولی به علم حضوری دارد، علم حصولی اعتباری عقلی و مأخوذ از معلوم حضوری است و به لحاظ تطبیق بر موجود مادی حاصل می‌شود، لذا معلوم حصولی زمانی جوهر است که معلوم بالعرض از مقوله جوهر باشد، که قهراً معلوم حضوری ما هم جوهر خواهد بود، زیرا آن موجود مادی نفس را مستعد کرده که با آن موجود مفارق مرتبط شود، و زمانی هم که معلوم بالعرض از اعراض باشد، معلوم حصولی ما عرض خواهد بود.

با توجه به این امر، به نظر می‌رسد که دیگر به بحث از اتحاد در مورد علم حصولی نیازی نخواهیم داشت، زیرا معلوم حصولی فقط به حمل اولی جوهر و یا عرض خارجی است که معلوم بالعرض هستند و نه به حمل شایع؛ و ما در تبیین اتحاد عاقل و معقول، ناظر به اتحاد وجودی معقول بالذات و عاقل هستیم و نه اتحاد عاقل با جنبه محکی عنه بودن معقول بالذات که مربوط به حمل اولی است.

اما ممکن است علامه در این جا علم حصولی را به معنای متعارف حکما به کار برده باشند و لذا آن را قسیم علم حضوری قرار داده باشد، اما در حقیقت به هنگام تبیین نحوه اتحاد در مورد علم حصولی، همان تحلیل علم حضوری را به کار برده‌اند، زیرا بنا بر نظر متعارف حکما علم از مقوله کیف و از اعراض است و لذا تقسیم علم حصولی به جوهر و عرض صحیح نیست.

به همین علت بود که ما در ابتدای تقریر برهان، معلوم را به صورت مطلق، اعم از این که حصولی باشد یا حضوری، در نظر گرفتیم. همچنین قابل ذکر است که در این برهان چه معلوم حضوری باشد و چه حصولی، شکل برهان به همان صورت تقریر شده خواهد بود. مطلب دیگر آن است که باید وجود موجود مجرد مثالی، که اجمالاً دارای همه صور

جزئی است، ثابت شود؛ توضیح آن‌که، علامه طباطبایی در ادراکات کلی، بیان کرد که نفس با موجود مجرد عقلی که دارای تمامی صور کلی است، مرتبط می‌شود که وجود چنین موجودی مورد پذیرش حکمای اسلامی قرار گرفته و از آن به عقل فعال و ... تعبیر شده است. اما علامه وجود مجردی مثالی که دارای تمامی صور جزئی است، و ایشان ادراکات جزئی را منوط به ارتباط با چنین موجودی می‌داند، را اثبات نکرده است.

البته در فلسفه مشا و حتی در حکمت متعالیه، «نفوس کلیه» یا «نفوس فلکی» عهده‌دار نقش چنین موجود مجرد مثالی است، زیرا در این دیدگاه تمام صور جزئی موجود در عالم ماده در نفس کلی وجود دارد.^۵ اما می‌دانیم که علامه طباطبایی ادله وجود نفوس فلکی را مخدوش می‌داند و بیان می‌کند که در مباحث علمی جدید، ارکان این امور منهدم شده است (طباطبایی، ۱۹۸۱ م: ۶/ ۴۱۰). بنابراین، برای موجه‌شدن دیدگاه وی در باب ادراکات خیالی، اول باید وجود چنین موجودی اثبات شود.

مطلب دیگری که در این جا اهمیت خاصی دارد آن است که دیدگاه علامه موهم آن است که اتحاد میان دو وجود مستقل و متحصّل (یعنی نفس از یک سو و موجود مجرد مثالی یا عقلی از سوی دیگر) صورت می‌گیرد، در حالی که حکما متفق‌اند که چنین اتحادی، محال است (شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۳/ ۳۲۴-۳۲۵). لذا این سؤال پیش می‌آید که، اتحادی که علامه مطرح می‌کنند، چگونه توجیه می‌شود؟

۱.۴ اتحاد میان عاقل و معقول در نظر علامه طباطبایی

علامه اتحاد میان عاقل و معقول را از سنخ اتحاد ناعت و منعت می‌داند و در حاشیه‌اش بر *اسفار* می‌گوید:

«حصول معقول بالذات برای عاقلش و حصول صورت منطبعه در ماده و همین طور حصول اعراض برای موضوعات جوهریشان و بالجمله حصول هر وجود ناعت برای منعتش، از یک سنخ می‌باشند 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 واحد باشند، مانند علم انسان به خود و معقولیت عقل نسبت به ذاتش، و چه این که منعت در مرتبه‌ای از مراتب وجود ناعت واقع باشد، مانند علم معلول به ذات علتش یا به عوارض آن و علم علت به معلول و عوارضش، و بنابر رجوع علم حصولی به حضوری و انحصار علم حضوری در سه قسم، علمی خارج از سه نحوه مذکور نخواهد بود.»

و بالجملة مقتضی برهان، اتحاد عاقل و معقول به معنای عدم 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 وجود منسوب به معقول باشد، همان طور که وی [صدرا] قدس سره، قائل به آن شده است، و میان این دو معنا فرقی آشکار است» (طباطبایی، ۱۹۸۱ م: ۳۱۹).

از بیان فوق الذکر فهمیده می‌شود که در نظر ایشان، اتحاد رتبی میان عاقل و معقول، به این معنا که عاقل و معقول در یک رتبه وجودی قرار گیرند، فقط مربوط به علم موجود مجرد است به ذات خودش و در غیر این صورت، اتحاد به معنای عدم خروج عاقل از معقول است. معنای عدم خروج عاقل از معقول آن است که یا معقول تحت احاطه وجودی عاقل است و عاقل در نسبت با آن جنبه علی دارد و معقول رقیقه آن است، مانند رابطه حق تعالی با معلولاتش، یا این که عاقل در احاطه وجودی معقول است و رقیقه آن محسوب می‌شود. مانند رابطه نفس انسان با عقل فعال یا جوهر مجرد مثالی که حاوی تمام صور جزئی است. پس به نظر می‌آید در برهانی که علامه برای اثبات اتحاد میان عاقل و معقول اقامه کرد، مقصود از اتحاد، در مورد اتحاد نفس با معلومی که قبلاً فاقد آن بوده است، اتحاد رقیقت با حقیقت است با موجود مجرد مثالی و عقلی، که منوع است، که همان نفس است، در مرتبه‌ای از مراتب وجود ناعت که موجود مجرد است، واقع است و رابطه آن‌ها همان رابطه علی و معلولی است، زیرا همان‌طور که گفته شد در نظر علامه، موجود مجرد مثالی حاوی تمامی صور جزئی به نحو اجمال بوده و موجود مجرد عقلی نیز دارای همه صور عقلی به صورت اجمالی است، لذا آن دو موجود در نسبت با ما جنبه علی دارند. اما با ارتباط یافتن اتحاد عاقل و معقول به اتحاد میان علت و معلول، این اتحاد را چگونه می‌توان تبیین کرد؟

اگرچه تبیین مبسوط نحوه علم معلول به علت خود مجال دیگری را می‌طلبد، اما اجمالاً می‌گوییم که علامه طباطبایی خود به این مطلب التفات داشته و جداگانه به تبیین اتحاد میان علت و معلول پرداخته‌اند و در مورد علم معلول به علت چنین می‌گویند:

«و 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 [این علم معلول به علت] تمامیت دارد که علت به سبب تقوم 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 سعه وجودی که از علتش دریافت کرده است به علت علم دارد و حمل میان آن دو نوعی از حمل حقیقت و رقیقت است» (طباطبایی، ۱۴۲۴ ق: ۳۰۰).

بنابر چنین تفسیری از اتحاد، هنگامی که علامه در دلیل خود، بحث اتحاد با وجود لئفسه را مطرح می‌کند، مقصودش همان اتحادی است که در تعقل معلول به علتش وجود دارد، نه اتحاد به این معنا که دو شخص، مبدل به شخص سوم شوند.

علامه در مورد اتحاد با اعراض جواهر مجرد معتقد است که این اتحاد زمانی حاصل می‌شود که معلوم بالذات نفس، عرض باشد. در این جا لازم است توجه کنیم که رابطه اعراض جواهر مجرد این‌گونه است که اعراض موجود مجرد با جوهر آن، به وجودی واحد موجودند، به نحوی که هیچ مرتبه‌ای از جوهر مجرد نیست که در آن مرتبه، عرض حضور نداشته باشد، همان طور که آقا علی حکیم چنین اشاره کرده‌اند:

«اعراضی که صفات مفارقات هستند، از لوازم وجود آن هاست که به عین جعل آن وجود جعل می‌گردند، زیرا در غیر این صورت، تخلخل در جعل میان لازم و ملزوم، و سnoch احوال در مفارقات [که مستلزم وجود هیولی در آن هاست] لازم می‌آید» (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۵۶).

۲.۴ تفسیر شهید مطهری از بیان علامه طباطبایی

شهید مطهری در توضیح نحوه اتحاد از نظر صدرالمآلهین، می‌گوید:

«بعضی دیگر، و از آن جمله آقای طباطبایی، درست در جهت عکس حرف حاجی^۶ نظر داده‌اند. می‌گویند مراد از اتحاد عاقل و معقول در واقع این است که هر عرضی با موضوع خودش وحدت دارد. آخوند نمی‌خواهد بگوید جوهر نفس به آن معقول متحول می‌شود و آن معقول به منزله صورت نفس می‌شود، بلکه جوهر نفس جوهر نفس است، اگر هم حرکت اشتدادی دارد غیر از این است که این مراحل صور معقول اشیای خارجی، صورت‌های نفس باشند. نسبت این صور معقول به نفس نسبت عرض به موضوع است، ولی هر عرضی با موضوع خودش وحدت دارد و این اختصاص به اتحاد عاقل و معقول ندارد. آقای طباطبایی در حاشیه خود بر بحث اتحاد عاقل و معقول اسفار این‌طور می‌گویند و در *بداية الحکمة* هم اتحاد عاقل و معقول را همین‌طور تفسیر کرده‌اند که اتحاد عاقل و معقول چیزی جدا از رابطه هر «عرض و موضوع» دیگر نیست. هر معقولی برای نفس، عرض است هم‌چنان که اعراض خارجی برای اجسام عرض‌اند» (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۱/ ۵۱۵-۵۱۶).

۳.۴ پاسخ به نقد شهید مطهری

در پاسخ به ادعای بالا می‌توان گفت که علامه در جایی نگفته است که معقول به طور مطلق برای عاقل، عرض است و اتحاد عاقل و معقول، اتحاد جوهر و عرض است بلکه همان گونه که اشاره شد سخن وی این است که اتحاد عاقل و معقول و اتحاد جوهر و عرض و نیز اتحاد ماده و صورت، از سنخ هم، که همان اتحاد ناعت و منעות است هستند. بنابراین اتحاد ناعت و منעות عنوان عامی است که افزون بر اتحاد جوهر و عرض و اتحاد ماده و صورت شامل اتحاد عاقل و معقول نیز می‌شود. علامه در یکی از تعلیقات خود بر *اسفار* می‌آورد:

«اگر صورت معقوله به لحاظ وجودی از عاقل، ضعیف‌تر باشد، از مراتب وجود عاقل خواهد بود، همانند اعراض برای موضوع خود، و اگر قوی‌تر بود، امر برعکس است [رابطه آن دو] و مانند معلول در نسبت علتش، و ماده، خصوصاً مادهٔ ثانیه، در نسبت با صورتش خواهد بود» (طباطبایی، ۱۹۸۱ م: ۸ / ۱۲۱).

و از دیگر شواهد این امر، همان برهان علامه بر اتحاد است که در آن معلوم به لافسه و لغیره تقسیم می‌شود و روشن است که معلومی که وجود لافسه داشته باشد دیگر عرض نیست. همچنین علامه گاه حصول صور را برای نفس را حصول موجود شدید برای ضعیف می‌داند و روشن است که عرض وجودی شدیدتر از جوهر ندارد (همان: ۳ / ۴۸۰). بنابراین زمانی که علامه می‌گوید اتحاد عاقل و معقول مانند اتحاد جوهر و عرض است، برعکس حاجی سبزواری سخن نگفته، زیرا اتحاد ماده و صورت را هم این چنین می‌داند و مقصودش آن است که همان طور که عرض از مراتب وجود جوهر خارج نیست، عالم هم از مراتب وجود معلوم بیرون نیست.

از سوی دیگر باید توجه داشت که رابطهٔ جوهر و عرض در نظر نهایی علامه طباطبایی، رابطهٔ دو وجود مابین (آن گونه که نزد فیلسوفان مشائی تصویر می‌شود) نیست، بلکه در نظر ایشان عرض از مراتب وجود جوهر است (همان: ۳ / ۳۲۱). بر این اساس بیان شهید مطهری و دیگر شارحان کتب علامه (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۶: ۴۶۳) که به علامه نسبت داده‌اند که اتحاد عاقل و معقول را مانند اتحاد جوهر و عرض می‌داند، جای تأمل دارد. حتی علامه در جایی دیگر تصریح کرده است که نفس در نسبت با صور معقوله به منزلهٔ ماده است، اما نه به آن معنایی که در عالم اجسام است، بلکه مراد اشتداد وجودی نفس است به سبب صور عقلی و اتحاد آن با موجود مفارق (طباطبایی، ۱۴۲۴ ق: ۱۲۹).

۵. مقایسه دیدگاه علامه با دیدگاه صدرالمتألهین در مبحث ادراک، و اتحاد عاقل و معقول

الف) علامه در ادراک صور جزئی راهی غیر از صدرالمتألهین را در پیش گرفته است، زیرا صدرالمتألهین معمولاً^۷ می‌گوید که نفس انشاء‌کننده آن صور است و نفس در مرتبه حاسه و متخیله با صور محسوس و متخیل متحد است، اما علامه می‌گوید که جایز نیست نفس بنفسه خود را از قوه به فعلیت خارج کند و لذا مفیض این صور هم در خارج از نفس قرار دارد (همان: ۴۸۰).

علامه فاعلیت نفس را نسبت به صور خیالی به مراحل اختصاص داده‌اند که برای نفس، صور خیالی به صورت ملکه درآیند، که تفصیل این بحث از عهده این نگارش بیرون است.

اما لازم به ذکر است که صدرالمتألهین هم به چنین امری، اگرچه به صورت اجمالی، اشاره کرده است و در هنگام بحث از اتحاد با عقل فعال، یعنی این بحث که برای فعلیت یافتن معقولات بالقوه، به مکملی بیرونی نیاز است، زیرا شیئی که فاقد امری است نمی‌تواند معطی آن باشد، چنین می‌گوید:

«و به ازای عقل فعال، در باب عقل و معقول، سزاوار است که در باب حس و محسوس هم جوهر دیگری وجود داشته باشد که نسبت آن به آن دو، یعنی حس و محسوس، همانند نسبت عقل فعال به عقل و معقول باشد» (شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۳/ ۴۶۴).

ب) علامه طباطبایی فقط در مورد علم مجرد به ذات خود، عاقل و معقول را در یک رتبه قرار می‌دهد و بر برهان صدرالمتألهین بر اتحاد عاقل و معقول اشکال می‌گیرد که برهان وی در مورد علم معلول به علت و بالعکس، قرار گرفتن عاقل و معقول را در یک مرتبه اقتضا می‌کند که محال است (همان: ۳/ ۳۱۹).

ما در جواب علامه طباطبایی می‌گوییم که صدرالمتألهین فقط می‌گوید که عالم با معلوم بالذات خود متحد می‌شود و خود او تصریح دارد که معلول به کنه ذات علتش عالم نمی‌شود، لذا باید معلوم بالذات را در علم معلوم به علت و علم علت به معلول شناسایی کنیم.

در مورد علم معلول به علت می‌گوییم که میزان معرفت معلول به علت مورد توجه صدرالمتألهین بوده است و خود اشاره می‌کند که:

«علم ما به علتان عبارت است از وجود علتان؛ و چون اضافه علتان به ما اضافه ایجاد [یعنی اضافه اشراقی] و فاعلیت است، پس همان طور هم علم ما به علتان عبارت از وجود علتان با اضافه ایجاد و فاعلیت او نسبت به ما می‌باشد» (شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۳/ ۴۰۱-۴۰۳).

از بیان صدرالمتهلین فهمیده می‌شود که علم معلول به علت، علم به علت به همراه اضافه اشراقی است، که معلوم بالذات درحقیقت همان مقام فعل علت اوست، البته فعل او در نسبت با آن معلول، نه تمام مراتب آن؛ لذا در علم معلول به علت، معلوم بالذات کنه ذات علت نیست که اشکال شود که معلول و علت در یک مرتبه قرار می‌گیرند بلکه معلوم بالذات، فعل علت است.

درباره معلوم بالذات در مورد علم علت به معلول نیز پاسخ این اشکال را در مورد علم واجب‌تعالی به معلول‌ها می‌دهیم، که در این صورت بحث علم علل فاعلی به معلول‌هایشان را هم دربر می‌گیرد. و جواب آن است که بحث علم واجب‌تعالی در دو بخش علم ذاتی و علم فعلی قرار می‌گیرد. در علم ذاتی، مقامی مربوط به علم ذات به ذات است و مقامی نیز به علم ذات به مخلوقات اختصاص دارد. در علم ذات به ذات که خارج از بحث ماست، مشکلی وجود ندارد و به تصریح خود علامه عالم و معلوم در موارد این‌چنینی در یک مرتبه قرار دارند. اما در علم ذاتی واجب‌تعالی به مخلوقات در مبنای صدرالمتهلین، که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، معلوم بالذات، مندک و منطوی در وجود بسیط حق تعالی بوده و هیچ‌گونه تکثری را اقتضا نمی‌کند و معلوم بالذات در این مقام در مرتبه حق تعالی و عین ذات او است و اصلاً تعبیر حلول و اتحاد در این مقام صحیح نیست، چنان‌که صدرالمتهلین به این امر تصریح دارد (شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۰).

اما در علم فعلی که معلوم بالذات وجود معلول است، اشکال وارد نخواهد بود، زیرا علم فعلی خارج از ذات است و از آن اتحاد ذات حق تعالی با معلومات تفصیلی خارج از ذات لازم نمی‌آید و در مقام فعل، عالم‌بودن حق تعالی عین فاعل‌بودن اوست که این دو، یعنی علم فعلی و فاعلیت، صفات فعل حق تعالی بوده و خارج از ذات هستند؛ صدرالمتهلین تصریح می‌کند که ما به این اعتبار این وجودات را علم او می‌دانیم که از لوازم علم حق تعالی به ذاتش هستند (شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۶/ ۲۳۱).

از آن‌چه تا به حال گفته شد، معلوم شد از علم معلول به علت یا بالعکس لازم نمی‌آید که معلول به کنه علت راه یابد و لازم نیست که علت به تمام ذات خود در رتبه و منزلت معلول قرار داشته باشد و منحصر در حیطة وجودی آن باشد.

با توجه به بیان مذکور می‌توان گفت که برهان خود علامه هم به این می‌انجامد که عالم و معلوم بالذات در یک رتبه قرار بگیرند، زیرا چنان‌که خود علامه اظهار می‌دارد نفس به سبب صور عقلیه‌ای که از جانب مفیض به آن افاضه می‌شوند، اشتداد می‌یابد (طباطبایی، ۱۴۲۴ ق: ۳۰۰)، و با فیض آن مفیض به مقدار استعداد خود متحد شده و در یک مرتبه قرار می‌گیرد و از این امر لازم نمی‌آید که با خود مفیض در یک رتبه قرار گیرد.

(ج) مطلب دیگر توجه علامه به نحوه علم به اعراض است، که اشاره کردند اگر معلوم عرض باشد، درواقع عرض برای آن جوهر مجرد است که نفس با آن جوهر متحد شده و از همین طریق با عرض آن هم متحد می‌شود و در جایی مشاهده نشد که صدرالمتألهین به این مطلب توجه خاصی کرده باشد.

(د) اشتداد نفس به علت اتحاد با صور ادراکی مورد قبول صدرالمتألهین و علامه طباطبایی است و هر دو فیلسوف بر آن تصریح دارند و به طور کلی در حکمت متعالیه مسئله اتحاد عاقل و معقول با حرکت جوهری پیوندی ناگسستنی دارد و نمی‌توان بدون قبول حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول را پذیرفت.^۸

چنان‌که صدرالمتألهین بر این سینا خرده می‌گیرد و اشاره می‌کند که لازمه عدم قبول اتحاد عاقل و معقول آن است که نفوس انبیا (ع) و مجانین و اطفال و حتی جنین‌های در رحم در یک درجه واحد قرار بگیرند و اختلافشان فقط به عوارض غریبه باشد... و در ضمن بحث از اتحاد، بحث حرکت جوهری را پیش می‌کشد (شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۳/ ۳۳۴-۳۳۷).

علامه طباطبایی هم بر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس و اشتداد آن تصریح کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۹ ق: ۷۱). اما در *نهایة الحکمة* اگرچه وجود حرکت در نفس را می‌پذیرد، اشاره می‌کند که حرکت در نفس از نوع حرکت معروف که «کمال اول لما بالقوة من حیث انه بالقوة» نیست، زیرا مستلزم قوه و استعداد و تغیر و زمان است و این امور با مجرد که فعلیت تامه‌ای که مبرای از قوه است منافات دارند (طباطبایی، ۱۴۲۴ ق: ۱۲۹).

اما به نظر می‌رسد که این بیان علامه تام نیست، زیرا نفسی که حرکت در آن صورت می‌گیرد به فعلیت تامه نرسیده و چنان‌که در حکمت متعالیه مطرح می‌شود نفس دارای مراتب گوناگونی است؛ مرتبه‌ای مادی و مرتبه‌ای نیمه‌مجرد و در برخی از انسان‌ها مرتبه مجرد تام وجود دارد (شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۸/ ۱۴-۱۳، ۱۲۸، و ۱۳۵-۱۳۳).

بنابراین می‌توان جنبه قوه و استعداد نفس را این‌گونه تبیین کرد که تا زمانی که نفس در عالم ماده قرار دارد، مراتب مادی خود را به دنبال دارد، که از جمله آن‌ها مرتبه نفس نباتی

است که معمول حکما آن را مادی می‌دانند ولی در فلسفه صدرایی با حفظ مادی‌بودنش، مرتبه‌ای از مراتب نفس ناطقه به شمار می‌رود. لازم به ذکر است که خود علامه در جای دیگر از *نهایة الحکمة* بر خروج نفس از قوه به فعل تصریح کرده است؛ وی می‌گوید که اگر نفس مجرد تام داشته باشد دارای تمامی معقولات به صورت بالفعل خواهد بود، اما تا قبل از آن به علت آن که در مقام فعل مادی است، با کسب استعدادها گوناگون، دارای معقولات می‌شود (همان: ۳۱۹).

۶. نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی بر برهان صدرالمتألهین برای اثبات اتحاد عاقل و معقول اشکالاتی وارد کرده است؛ از جمله آن که بیان صدرالمتألهین مستلزم اتحاد رتبی عاقل و معقول در تمامی موارد است. علامه خود بر اثبات اتحاد مذکور دلیلی جداگانه اقامه می‌کند به نحوی که اشکالات وارد بر برهان ملاصدرا بر آن وارد نباشند، اما باید گفت که اگرچه اشکال علامه بر صدرالمتألهین وارد نیست، با اندکی تغییر جزئی در برهان علامه، می‌توان آن را برهان کاملی برای اثبات اتحاد عاقل و معقول دانست.

در مقایسه آرای علامه طباطبایی در زمینه اتحاد با آنچه صدرالمتألهین در این زمینه بیان کرده است، نیز تفاوت چندانی به نظر نمی‌رسد و اصل اتحاد و نیز ثمرات آن، که از جمله اشتداد در نفس است مورد قبول علامه واقع شده است، اگرچه این مطلب که اگر معلوم بالذات عرض باشد، اتحاد عاقل و معقول چگونه تبیین می‌شود، مطلبی است که مورد توجه علامه قرار گرفت، در حالی که به نظر می‌رسد از نظر صدرالمتألهین مورد غفلت واقع شده است.

پی‌نوشت

۱. علامه در جای دیگر اشاره می‌کند که علم حصولی نتیجه تطبیق کردن آن علم حضوری با معلوم خارجی، توسط نفس است (طباطبایی، ۱۹۸۱ م: ۱/ ۲۸۷).
۲. بر هر فردی که با حکمت متعالیه آشنایی دارد، روشن است که در این جا اجمال به معنای علم آمیخته به جهل نیست، بلکه این اجمال برتر از علم تفصیلی است.
۳. به نحوه این حضور اشاره خواهیم کرد.

۴. دو سؤال در مورد این برهان پیش می‌آید که خود علامه متکفل جواب‌دادن به این دو شده است، آن دو این‌ها هستند:

حضور شیء برای خودش و معلول برای علت و علت برای معلول از قبیل وجود للغير نیست (این‌که سه مطلب است ظاهراً سؤال اول در مورد حضور برای خود و سؤال دوم در مورد حضور طرفینی علت برای معلول (علت برای معلول و معلول برای علت) است طوری بیان شود که ابهام نداشته باشد)).

علامه در مورد اشکال حضور شیء برای خودش می‌گوید که معلوم عین عالم است و کثرتی وجود ندارد تا این‌که بحث اتحاد پیش بیاید (طباطبایی، ۱۴۲۴ ق: ۲۹۹) و در جای دیگری می‌گوید که در چنین موردی، به اعتبار انتزاع دو مفهوم متغایر عالم و معلوم از شیء واحد، اتحاد گفته می‌شود و الا فی نفسه واحد است (همان: ۳۰۱) در مورد نحوه وجود معلول برای علت و علت برای معلول هم ایشان از راه اتحاد حقیقت و رقیقت به حل مشکل می‌پردازند، که پس از این اشاره خواهد شد (← شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۳/ ۳۵۴).

۵. ابن سینا در نمط دهم اشارات بیان می‌نویسد: «أن للجزئیات فی العالم العقلی نقشا علی هیأة کلیة و فی العالم النفسانی نقشا علی هیأة جزئیة، شاعرة بالوقت و...» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/ ۳۹۹)؛ و نیز ← شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۶/ ۲۹۵.

۶. مقصود شهید مطهری آن است که بر خلاف نظر حاجی که اتحاد عاقل و معقول را مانند اتحاد ماده و صورت می‌داند، علامه اتحاد را مانند اتحاد جوهر و عرض می‌داند.

۷. این‌که گفتیم معمولاً به این علت است که صدرالمتهلین در مفاتیح الغیب اشاره می‌کند که: «إنشاءها من النفس أو من عالم النفس» (شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۶۴) و نیز شواهد دیگری وجود دارد که صدرالمتهلین بر این‌که نفس در همه موارد انشاءکننده صور باشد، اصرار ندارد.

۸. چنان‌که مولی مهدی نراقی می‌گوید:

و جمله دلایلی که در رد این عقیده (یعنی اتحاد عاقل و معقول) گفته شده است، آن است که اگر چنین اتحادی صحیح باشد، لازم می‌آید که جوهر نفس به هنگام انتقال از معقولی به معقول دیگر تبدیل پیدا نماید در حالی که چنین نیست، زیرا جوهری که در ما ذات خود را ادراک می‌کند در همه حال، قبل ادراک شیء و همراه آن و بعد آن، خودش، خودش است (نراقی، ۱۴۲۳ ق: ۳/ ۱۳۱-۱۳۲).

منابع

ابن سینا (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم: البلاغه.
ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۶). *ایضاح الحکمة فی شرح بدایة الحکمة*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

۵۲ بررسی برهان علامه طباطبائی بر اتحاد عاقل و معقول

- شیرازی، صدرالمتألهین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تصحیح و تعلیق استاد آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- شیرازی، صدرالمتألهین (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالمتألهین (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، جلد های ۱، ۳، ۶، و ۸، بیروت: دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۹ ق). *الرسائل التوحیدیة*، بیروت: مؤسسه النعمان.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۲۴ ق). *نهاية الحکمة*، تصحیح و تعلیق زارعی سبزواری، قم: اسلامی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۹۸۱ م). *تعلیقات بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، جلد های ۱، ۳، ۶، و ۸، بیروت: دار احیاء التراث.
- مدرس طهرانی، آقا علی (۱۳۷۸). *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی*، ج ۲، تهران: اطلاعات.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۱۱، تهران: صدرا.
- نراقی، مهدی (۱۴۳۳ ق). *جامع الأفكار و ناقد الأنظار*، ج ۳، با تصحیح و تقدیم مجید هادی زاده، تهران: حکمت.