

## بررسی و نقد سه روایت صدرایی از نسبت میان عاقل و معقول و نحوه اتحاد آنها

اعظم سادات پیش‌بین<sup>۱</sup>، عباس جوارشکیان<sup>۲</sup>، سیدمرتضی حسینی شاهرودی<sup>۳</sup>

### چکیده

اتحاد عاقل و معقول یکی از مباحث بحث‌برانگیز فلسفه است که در فلسفه صدرایی مورد اثبات و نقد قرار گرفته است. هدف این نوشتار، تکرار ادله اثبات عاقل و معقول و بیان نقاط قوت و ضعف آن نیست. بلکه با رویکرد و نگرش دیگری به این مطلب اشاره شده است. با توجه به پیچیدگی این نظریه، شارحان حکمت متعالیه برداشت‌های متعددی از رابطه بین عاقل و صورت معقول و نحوه اتحاد میان آنها داشته‌اند. بر اساس دیدگاه آنها، این برداشت‌ها در خصوص علم در سه گروه جای می‌گیرد. برخی بنا بر اینکه علم را کیف نفسانی قلمداد کرده‌اند، بر این عقیده‌اند که اتحاد نفس و معقولات از نوع اتحاد جوهر و عرض است. برخی دیگر که علم را از سنخ اضافه اشراقی دانسته‌اند، معتقدند که اتحاد نفس و معقولات از نوع اتحاد حقیقت و رقیقت است. گروه دیگری نیز معتقدند که از نظر صدرا، علم امری فرامقولی است که وجود آن عین وجود نفس می‌باشد و اتحاد نفس و معقولات، به‌نحو عینیت می‌باشد. در این نوشتار ضمن بررسی دیدگاه‌ها، به این مطلب اشاره خواهیم کرد که صورت معقول، عین نفس بوده و اتحاد عاقل و معقول به‌نحو عینیت به نگرش صدرایی نزدیک‌تر است.

واژگان کلیدی: علم، اضافه اشراقی، نفس، اتحاد.

aspishbin@gmail.com

javarehshkian@ferdowsi.um.ac.ir

m-shahrudi@yahoo.com

۱. دکتری فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

۳. استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد



## مقدمه

اتحاد عاقل و معقول یکی از مسائل مهم فلسفی است که با واکنش‌های متعددی از سوی فیلسوفان روبه‌رو شده است؛ از یک‌سو مخالفان جدی‌ای داشته و از سوی دیگر، طرفداران سرسختی که در تقریر و اثبات آن تلاش‌های فراوانی کرده‌اند. ملاصدرا برای نظریه اتحاد عاقل و معقول ارزش زیادی قائل بوده و این مسئله از جمله مسائلی است که همیشه مورد فخر و مباهات وی بوده است. به نظر ملاصدرا، فهم این مسئله توسط او، نتیجه تضرع به درگاه حق تعالی و افاضه آن از جانب خداوند متعال بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۱۲-۳۱۳). وی که از مدافعان اصلی این نظریه محسوب می‌شود معتقد است کسی که قائل به اتحاد عاقل و معقول است باید در اصول فلسفی تفحص و غور بیشتری داشته باشد و از بسیاری از اصول فلسفی فلسفه رایج عدول کند (همان، ص ۴۴۲-۴۴۳).

بنابراین برای اثبات و تبیین این نظریه باید به مجموعه‌ای از «مبانی هستی‌شناختی» (همچون اصالت وجود، تشکیک در حقیقت وجود، تقسیم حقیقت وجود به وجود رابط و مستقل)، «مبانی معرفت‌شناسی» (همچون فرامقولی بودن علم، حضوری بودن علوم و اتحادی بودن رابطه نفس با عقل فعال) و «مبانی نفس‌شناسی» (مثل حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن، تشکیک در مراتب وجودی نفس، حرکت جوهری اشدای در نفس و کل القوی بودن نفس) پای‌بند بود.

درواقع ملاصدرا بر پایه مبانی جدیدی که به عالم حکمت و فلسفه عرضه داشته است، به اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد.

برهان اتحاد عاقل و معقول ملاصدرا از زوایای مختلفی مورد توجه صاحب نظران قرار گرفته است که بیشتر آنها ناظر به محتوای این برهان و تبیین دلایل آن است. محوریت این نوشتار، ناظر به بیان و بررسی این دلایل نیست. بلکه فارغ از مطالب مذکور و البته ضمن

توضیح مختصر درباره این برهان، به‌طور خاص به رابطه میان عاقل و معقول و به تعبیر دقیق‌تر، رابطه میان مدرک و مدرک و نحوه اتحاد میان آنها پرداخته است؛ اینکه آیا عاقل و معقول، هر کدام وجود جداگانه‌ای دارند یا آنکه وجود یکی از آنها از مراتب وجود دیگری است؟ یا اینکه آیا اساساً عاقل و معقول عین یکدیگرند و دویتی در کار نیست؟

براین اساس که رابطه عاقل و معقول چگونه تبیین شود، نحوه اتحاد میان آنها نیز متفاوت خواهد بود. همان‌طور که اشاره خواهد شد، هر یک از شارحان با توجه به نگرش خویش درباره علم در حکمت صدرایی، تفاسیر متعددی از رابطه میان عاقل و معقول و نحوه اتحاد آنها ارائه داده‌اند.

گروهی که علم را از مقوله عرض و از سنخ کیف نفسانی دانسته‌اند، معتقدند که رابطه میان عاقل و معقول و نحوه ارتباط میان آنها، همچون رابطه جوهر و عرض است. برخی با ابتناء بر اینکه علم اضافه اشراقی است، صورت معقول را حاصل اشراق نفس دانسته و اتحاد میان آنها را نیز اتحاد حقیقت و رقیقت می‌دانند. به عقیده برخی نیز علم امری فرامقولی است که وجود آن عین وجود نفس بوده و بنابراین رابطه نفس و معقولات و نیز اتحاد میان آنها به‌نحو عینیت می‌باشد. محور اصلی این نوشتار معطوف به بررسی و نقد این تفاسیر و استنباط‌ها می‌باشد و ما با ابتناء بر آثار صدرایی بر آن هستیم تا بیان کنیم که کدام تفسیر به نظر نهایی ملاصدرا نزدیک‌تر است.

### برهان ملاصدرا در اتحاد عاقل و معقول

در راستای تعیین کیفیت ادراک، اتحاد عاقل و معقول سبب رفع اشکالات معروف وجود ذهنی می‌شود. به عقیده ملاصدرا، ابتلاء فلاسفه به اشکالات وجود ذهنی به دو دلیل است؛ یکی اینکه وجود صور برای نفس را همچون وجود اعراض برای محلشان تصور نموده‌اند و دیگر اینکه، اتحاد عاقل و معقول را انکار کرده‌اند (همان، ص ۳۰۹). برهان ملاصدرا در اتحاد عاقل و معقول با این مطالب و مقدمات آغاز می‌شود:

مطلب اول اینکه صورت اشیاء به دو قسم تقسیم می‌شود؛ صورت مادی و صورت مجرد. صورت مادی صورتی است که قوام وجودش به ماده، وضع و مکان و دیگر امور مادی باشد. صورت مجرد، صورتی است که مجرد از ماده و وضع و مکان باشد که اگر این تجرید از ماده به‌نحو تام باشد، صورت معقول بالفعل است و اگر این تجرید به‌نحو ناقص باشد، صورت متخیل یا محسوس بالفعل است (همو، ۱۳۷۵، ص ۷۰).

مطلب دوم اینکه وجود نفسی صورت معقول بالفعل، با وجود آن برای عاقل یکی است.<sup>۱</sup> است. ملاصدرا در اثبات اتحاد عاقل و معقول از طریق برهان خلف می‌گوید اگر وجود فی‌نفسه صورت معقول، غیر از وجود آن برای عاقل باشد، به طوری که دو وجود متغایر از هم داشته باشیم، در این صورت هویت هریک از آنها غیر از هویت دیگری است و ارتباط میان آنها هم مانند حال و محل خواهد بود (همو، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۱۴-۳۱۵).

مطلب سوم ملاصدرا این است که متضایفان، متکافشان در وجود و درجه وجودی می‌باشند. به این معنا که اگر یکی از آنها بالفعل باشد، دیگری نیز بالفعل بوده و اگر یکی بالقوه باشد، دیگری نیز بالقوه خواهد بود. ضمن اینکه اگر یکی از آنها در مرتبه‌ای از مراتب باشد، دیگری هم در همان مرتبه تحقق خواهد داشت (همان، ص ۳۱۵-۳۱۶؛ همو، ۱۴۲۰ق، ص ۲۲). در واقع از نظر ملاصدرا عاقل و معقول بالفعل، دو امر متضایفی هستند که در یک رتبه و درجه وجودی قرار دارند.

شایان ذکر است که ملاصدرا با بیان این سه مطلب، به اثبات ادعای خود در باب اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد. در اینکه مطلب اول به عنوان مقدمه بحث است، اختلاف نظری وجود ندارد. ولی درباره مطلب دوم و سوم، اختلاف نظرهای متعددی در میان شارحان مشاهده می‌شود. برخی همچون حکیم سبزواری، هر کدام از آنها را به عنوان برهانی مجزا از یکدیگر در اثبات مدعا لحاظ می‌کنند (سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۱۵). امر مسلم این است که مطلب دوم، یعنی این عبارت که «وجود نفسی صورت معقول بالفعل، همان وجود او برای عاقل است»، یک عبارت مهم و کلیدی در اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول است. به همین دلیل، در ادامه به تفاسیر متعددی که از این عبارت صدرا شده خواهیم پرداخت.

### تفاسیر «نسبت میان صورت معقول (صورت علمی) با نفس»<sup>۲</sup>

با توجه به پیچیدگی نظریه اتحاد عاقل و معقول، شارحان حکمت متعالیه برداشت‌ها و

۱. حکیم سبزواری در پاورقی به این مطلب اشاره می‌کند که معقولیت عین ذات معقول بالفعل است و معقول بالفعل، حتی با فرض عدم همه اغیار همچنان معقول است. به این دلیل که معقول بالفعل، وجود نوری است و وجود نوری، علم و معلوم بالذات است (سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۱۴).

۲. لازم است به این مطلب اشاره کنیم که ملاصدرا در آثار خویش تصریح می‌کند که این برهان نه فقط درباره عاقل و معقول، بلکه به طور عام‌تر درباره عالم و معلوم به کار می‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۹۹؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۷۲؛ همو، ۱۳۴۲، ص ۵۱). بنابراین مراد از صورت معقول در این نوشتار، معنای عام‌تر آن، یعنی صورت علمی می‌باشد.

استنباط‌های متعددی از نسبت میان صورت معقول و عاقل و به تعبیر دقیق‌تر، نسبت میان مدرک و مدرک و نحوه اتحاد آنها داشته‌اند. نگارنده با دقت و بررسی در آثار و عبارات شارحان، این برداشت‌ها و تفاسیر را در سه گروه جای داده است.

### تفسیر اول: عرض بودن صورت معقول برای نفس

اولین تفسیر از ظاهر عبارت صدرا این است که نسبت میان معقول و عاقل مانند رابطه عرض با جوهر است. به عقیده این گروه، ملاصدرا در خصوص اعراض می‌گوید که وجود فی‌نفسه اعراض، عین وجود لغیره آنها می‌باشد. وی همین قاعده را بر صورت‌های معقول منطبق می‌کند و بر این عقیده است که هستی صورت‌های معقول بالفعل، عین هستی آنها برای عاقل بالفعل است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۱۳). شایان ذکر است که صاحب‌نظران معاصر از دو منظر به این مطلب نگریسته‌اند. بنابراین اگرچه در اصل مطلب، یعنی عرض بودن صورت معقول با یکدیگر اشتراک دارند، ولی به دو گونه متفاوت به تبیین و تفسیر عبارت ملاصدرا پرداخته‌اند که در ادامه به آن اشاره می‌شود:

الف) برخی از این شارحین در تفسیر عبارت صدرا استدلال می‌کنند به اینکه با توجه به مبانی ملاصدرا که اعراض را از شئون و مراتب جوهر می‌داند و برای آنها وجود جداگانه‌ای قائل نیست، چه اشکالی دارد رابطه بین عاقل و معقول را از نوع رابطه جوهر و عرض دانسته و درعین‌حال با توجه به همان مبنا، ملتزم به اتحاد عاقل و معقول باشیم (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۱۸)؟ زیرا اگر عرض را از شئون وجود جوهر بدانیم، در حقیقت اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته‌ایم و این نوع اتحاد از اتحاد ماده و صورت وثیق‌تر است (همو، ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۱). البته بدیهی است که اگر مانند مشائین قائل به ترکیب انضمامی جوهر و عرض باشیم، به‌طوری که وجود فی‌نفسه عرض غیر از وجود لغیره آن باشد، نمی‌توان قائل به اتحاد شد.

ب) برخی دیگر از شارحان هم به این مطلب تصریح می‌کنند که ملاصدرا به روش سایر حکما، صورت‌های معقول را از مقوله کیف و عرض می‌داند. بنابراین وجود این صور می‌تواند مشمول این اصل قرار بگیرد که وجودشان فی‌نفسه عیناً همان وجودشان برای موضوعشان است (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶). توضیح اینکه وجود صورت‌های معقول، همچون اعراض از نوع وجود رابطی است. یعنی این صورت‌ها دارای وجود استقلالی می‌باشند که همین وجود، وابسته به موضوع و متعلق خود است و این‌طور نیست

که مانند وجود جواهر، کاملاً مستقل و بی‌نیاز از موضوع بوده و در عرصه هستی تحقق عینی داشته باشند (همان، ص ۱۳۶-۱۳۷). بنابراین ناگزیریم ضمن اعتراف به وجود مستقل صور معقوله، آن وجود مستقل را وابسته به موضوع قلمداد کرده و بگوییم معقول برای عاقل، حاصل است. به عقیده ایشان، عبارت ملاصدرا تنها بر همین تفسیر تطبیق می‌کند و اتحاد عاقل و معقول فقط از این طریق اثبات می‌شود. در این نگرش، عاقل بر دو قسم است: عاقل بالقوه و عاقل بالفعل. در خصوص رابطه میان معقول و عاقل بالقوه خواهیم گفت که وجود معقول بالفعل فی‌نفسه همان وجود معقول برای عاقل بالقوه است. یعنی صورت معقول، موجودی است که در موضوع خود (نفس) تحقق می‌یابد. در این گفتار تنها وابستگی و ترکیب انضمامی معقول به عاقل بالقوه را اعلام کرده‌ایم و این مطلب ناظر و دلیلی بر اتحاد عاقل و معقول نیست.

نکته اینجاست که ملاصدرا هم در صدد این نبوده است که اتحاد معقول را با عاقل بالعرض یا عاقل بالقوه (نفس) ادعا کند. در خصوص رابطه میان معقول و عاقل بالفعل باید گفت وجود معقول فی‌نفسه عیناً وجودش برای عاقل بالفعل است. در این صورت، ما در صدد اعلام وابستگی و ترکیب انضمامی نیستیم. بلکه می‌خواهیم اتحاد و یگانگی بین معقول بالفعل و عاقل بالفعل را اعلام کنیم و بگوییم که اگر هم به صورت ظاهری اضافه‌ای بین آنها در این مقام اظهار می‌شود، این اضافه لفظی و بیانی است و ذاتاً مغایرتی در میان نیست (همان، ص ۲۷۹-۲۸۰).

مطلب مهم اینکه تفسیر خاص این گروه مبتنی بر این است که علم را حصولی قلمداد می‌کنند. به عقیده آنها، از آنجایی که علم حصولی از قبیل کیفیات نفسانی است، می‌توان گفت معلوم بالذات - که همان کیف نفسانی است - با جوهر نفس، اتحادی از قبیل اتحاد عرض با جوهر خواهد داشت (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۱۹). لذا این مطلب آشکار می‌شود که گفت‌وگوی اتحاد عاقل و معقول در فلسفه در اطراف علم حصولی است (همان، ص ۲۱۵؛ حائری یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۷۳).

### نقد و بررسی تفسیر اول

الف) توجه به این نکته ضروری است که یکی از اهداف ملاصدرا در طرح نظریه اتحاد عاقل و معقول، ارائه نوعی تبیین خاص از رابطه عاقل و معقول است؛ به گونه‌ای که دیگر شبهات مطرح شده در خصوص علم و صورت ذهنی بر آن وارد نباشد. در واقع ملاصدرا

پاسخ فیلسوفان اسلامی را در جواب اشکالات وجود ذهنی که مبتنی بر عرض بودن صورت‌های ذهنی است، کافی نمی‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۰۵-۳۱۲). لذا بر خود واجب می‌داند که با طرح مسأله به شکل دیگر (یعنی با نفی عرض بودن حقیقت علم و صور ذهنی و اثبات فرامقولی بودن علم)، اشکالات وارد شده را پاسخ دهد و روشن است که طرح نظریه اتحاد عاقل و معقول در قالب جوهر و عرض، تکرار همان چیزی است که ملاصدرا از آن ابا داشته است. لذا این نظریه، نظریه نهایی ملاصدرا نمی‌باشد. در واقع تضرع وی به درگاه الهی جهت نیل به برهان اتحاد عاقل و معقول، حاکی از آن است که وی رابطه صور علمی با نفس را فراتر از رابطه جوهر و عرض می‌پنداشته است.

(ب) به عقیده برخی از طرفداران حکمت متعالیه، عرض به لحاظ وجودی متأخر از وجود موضوع خود است و هنگامی تحقق می‌یابد که جوهر به لحاظ کمالات وجودی، موجودی تام شده باشد. بنابراین اگر صور علمی همچون عرض برای نفس محسوب شوند، با نظریه اتحاد عاقل و معقول و استکمال نفس به وسیله صورت‌های علمی سازگار نیست (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۴۹).

(ج) بر اساس نگرش دوم این تفسیر، نفس عاقل بالعرض است و ملاصدرا نیز نمی‌خواهد ثابت کند نفس عالم بالذات و عین معلوم است. بلکه در تصحیح و تأیید سخن «فرفریوس» معتقد است که خود صورت معقول، عالم بالذات است (حائری یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۲-۱۶۳). در نقد این سخن باید گفت تمام تلاش و توجه ملاصدرا این بوده است که با نظریه اتحاد ثابت کند نفس به واسطه تحصیل علوم و معارف، اشتداد وجودی یافته و کامل می‌شود. لذا به منکرین اتحاد می‌گوید: لازمه سخن شما این است که نفوس پیامبران و کودکان و مجانین در یک درجه وجودی باشد و اختلاف آنها تنها به عوارض باشد. در حالی که در نظام صدراپی، علم از سنخ وجود است و صورت معلوم، عین نفس و متحد با نفس است که نتیجه این اتحاد، اشتداد وجودی نفس خواهد بود (فیاض صابری، ۱۳۸۰، ص ۲۲۷-۲۲۸).

(د) نقد دیگر اینکه چگونه ملاصدرا با آنکه عرض را از مراتب وجود جوهر می‌داند، از پذیرش رابطه جوهر و عرض در خصوص ارتباط صور علمی با نفس امتناع می‌کند؟ در پاسخ باید گفت این عبارت که عرض از مراتب وجود جوهر است، به دو شکل قابل تفسیر است:



- اینکه وجود عرض عین وجود جوهر است و اختلاف آنها در تحلیل عقلی است. به عبارت دیگر، تعدد وجودی در آنها متفی است.

- اگرچه جوهر و عرض در خارج به یک وجود موجودند، ولی باین حال هریک از آنها مرتبه وجودی خاص خود را دارند و براین اساس نمی‌توان گفت که عین هم می‌باشند (دیبا، ۱۳۸۸، ص ۲۱۵).

علامه طباطبایی در حاشیه اسفار، تفسیر دوم را برگزیده است. او معتقد است که بر این اساس نمی‌توان اتحاد عاقل و معقول را آن‌گونه که مدنظر ملاصدرا بوده، در قالب جوهر و عرض تبیین کرد. مدعای وی درباره اتحاد عاقل و معقول، به شکلی بالاتر و فراتر از رابطه جوهر و عرض است. در اتحادی که میان جوهر و عرض وجود دارد، به‌نحوی خاص، حداقل به‌لحاظ مرتبه و رتبه می‌توان تمایزی میان جوهر و عرض لحاظ کرد که این خود باعث نوعی دوئیت و غیریت میان آن دو می‌باشد. درحالی‌که در برهان ملاصدرا در مورد عاقل و معقول، چنین تمایز و دوئیتی وجود ندارد. وی در برهان اتحاد عاقل و معقول، در صدد است که وحدت رتبه آن دو را نیز اثبات کند (طباطبایی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۴).

ه) اگر تأکید شارحان بر این است که نسبت میان عاقل و معقول همچون نسبت جوهر با عرض می‌باشد، بهتر است با تکیه بیشتر به مبانی فلسفه صدرایی به تبیین این مطلب پرداخته شود. ذکر این نکته لازم است که این تفسیر مبتنی بر آن است که صورت علمی همچون عرض برای نفس می‌باشد. ولی به نظر نگارنده، تفسیر نگرش دوم این دیدگاه از عبارات صدرا، رنگ و بوی مشائی دارد؛ از جمله اینکه وجود صورت معقوله را وجود مستقل در نظر گرفته و سپس آن را عارض بر موضوع می‌داند (حائری یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۷۹). این نگرش کاملاً بر خلاف نظریه ملاصدرا است. یا اینکه برای فرار از نقدهای وارد بر نظریه ملاصدرا در خصوص تکافوی مرتبه وجودی عاقل و معقول، ترجیح داده می‌شود که نفس، عاقل بالعرض لحاظ شود. ولی به نظر نگارنده، این ایده نه‌تنها مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه مسأله را به‌مراتب از آن چیزی که هست پیچیده‌تر خواهد کرد.

شایان ذکر است که در نگرش اول این تفسیر، با نگاهی صدرایی و با توجه به این نکته که در حکمت صدرایی عرض از مراتب و شئون جوهر است، این مطلب تبیین شده است. لذا بیشتر نقدهای مذکور بر این نگرش وارد نیست. بر اساس این تفسیر، منعی وجود ندارد که صورت علمی، حتی اگر به‌عنوان عرض برای نفس لحاظ شود، عین وجود نفس باشد؛

چراکه ترکیب میان این دو، اتحادی است که در مقام فعل است و چون مقام فعل مرتبط با مقام ذات است، بنابراین صور علمی منجر به ترقی و تکامل در ذات نفس می‌شوند.

### تفسیر دوم: اضافه اشراقی بودن صورت معقول برای نفس

برخی از شارحان معتقدند که نسبت میان معقول و عاقل، مانند رابطه میان وجود رابط و مستقل است. شاید بتوان از پاورقی حکیم سبزواری بر اسفار این استنباط را به دست آورد. وی در پاسخ به این شبهه که «در برهان اول ملاصدرا به قاعده تکافو تکیه نشده است، پس چگونه تحقق عاقل اثبات می‌شود؟» معتقد است با توجه به این عبارت که «وجود فی نفسه معقول عین وجودش برای عاقل است»، این مطلب اثبات می‌شود؛ زیرا مقصود ملاصدرا از این عبارت آن است که معقول به واسطه اشراق نفس تحقق می‌یابد و رابطه نفس با معقول، اضافه اشراقی است. به این معنا که صورت معقول، با نفس تقوم وجودی می‌یابد. حکیم سبزواری در بیان فوق از اضافه اشراقی برای تکمیل دلیل استفاده می‌کند. به عقیده وی، اثبات معقولیت بالذات برای معقول بالذات و بالفعل، اثبات اضافه مقولی نیست. بلکه برای اثبات آن از اضافه اشراقی استفاده می‌شود (سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۱۶).

وی در جای دیگر از اسفار، به صراحت از اضافه اشراقی برای اثبات اتحاد استفاده می‌کند و معتقد است که بر اساس قاعده تضایف، فقط معیت و همراهی اثبات می‌شود و تکافو در قاعده تضایف، اقتضای اتحاد نمی‌کند و لذا برای اثبات اتحاد باید به اضافه اشراقی تمسک جست. با این توضیح که بر اساس اضافه اشراقی، به دلیل وجود رابط بودن معقول بالذات، مقتضی اتحاد و اتصال در مقام ظهور نفس است؛ بدون اینکه از مرتبه عالی تجافی کرده باشد (همان، ج ۶، ص ۱۶۸). به تعبیر حکیم سبزواری، مدرکات موجود به وجود نفس و مستفیض به فیض مقدس نفس می‌باشند (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۴) و نفس به اعتبار مقام شامخ خود، فیاض معقولات و معطی کمال است (همو، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۲۱).

### نقد و بررسی تفسیر دوم

الف) ملاصدرا در اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول، قائل به تکافوی معقول با عاقل در رتبه وجودی است و این مطلب با رابطه وجود رابط و مستقل که در دو مرتبه وجودی هستند، سازگار نیست. به تعبیر دیگر، این دلیل مدعی ملاصدرا را اثبات نمی‌کند؛ زیرا مقتضای اتحاد حقیقت و رقیقت، پذیرش اتحاد به همراه اذعان به اختلاف مرتبه است. درحالی‌که

ملاصدرا معتقد است عالم و معلوم در یک مرتبه وجودی با یکدیگر متحدند؛ مگر اینکه منظور از اتحاد حقیقت و رقیقت، اتحاد ظاهر و مظهر و متجلی و جلوه باشد تا عینیت وجودی را در بر گیرد (دیبا، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴، ۲۰۸). البته همان‌طور که در ادامه اشاره خواهد شد، از آنجایی که برخی شارحان (همچون حکیم سبزواری و علامه) قائل به تکافوی دو امر متضایف در رتبه وجودی نیستند و حتی آن را نقد می‌کنند، این تفسیر منافاتی با نظر آنها ندارد. لذا این نقد به آنها وارد نیست.

ب) ملاصدرا و شارحان وی در مبحث اتحاد، علاوه بر اتحاد عاقل و معقول، مدعای دیگری را مطرح کرده‌اند و آن استکمال وجودی عالم به واسطه اتحاد با صور ادراکی است. در حالی که بر اساس دلیل مذکور، عالم به‌عنوان علت، واجد همه کمالات معلوم به‌عنوان معلول است و بر این اساس، استکمال عالم به‌واسطه صور علمی معنا نخواهد داشت (همان، ص ۲۰۸-۲۰۹).

ج) نکته آخر اینکه اگر رابطه معقول با عاقل را همانند وجود رابط و مستقل بدانیم، این سخن با مبانی صدرای سازگار نیست؛ زیرا وی صورت‌های معقول را معلول جوهری عقلانی می‌داند. بنابراین نفس انسان را فاعل و عاقل آنها نمی‌داند تا رابطه آنها همچون وجود مستقل و رابط باشد. حتی از برخی از عبارات وی چنین استنباط می‌شود که از نظر ملاصدرا، عقل فعال در هر سه مرتبه از ادراک دارای نقش مستقیم است. لذا وی در بحث ابصار حسی معتقد است که همه ادراکات بصری به‌واسطه افاضه صور از سوی عقل فعال، امکان تحقق می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۸۱؛ همان، ج ۳، ص ۳۱۷).

### تفسیر سوم: عینیت صورت معقول و نفس

به نظر می‌رسد ملاصدرا چیزی فراتر از رابطه جوهر و عرض و یا علت و معلول را در سر می‌پروراند است. وی در «مشاعر» به‌طور واضح‌تر و شفاف‌تر بیان می‌کند که مقصود ما از یکی بودن وجود فی‌نفسه مدرکات - با وجود آنها برای شخص مدرک - آن است که وجود معقولات و سایر مدرکات، حقیقتی مستقل و جدا از وجود عاقل و عامل درک‌کننده آنها نیست (همو، ۱۳۴۲، ص ۵۱).

صدرا در ابتدا صور ادراکی را مجرد از ماده می‌داند و سپس با بیان اینکه وجود فی‌نفسه آنها عین وجود لغیره آنهاست، به این مطلب اشاره می‌کند که این صور نه تنها به ماده، بلکه به هیچ موضوع دیگری نیز نیازمند نیستند (سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۶۶). به نظر

می‌رسد صدرا با اثبات بی‌نیازی صور ادراکی از موضوع و محل و همچنین با توجه به اینکه معقول امری مضاف و نیازمند به عاقل است، چنین نتیجه می‌گیرد که عاقل و مدرک این صور، چیزی غیر از واقعیتی که در خود این صورت‌ها تحقق دارد نیست. به تعبیر دقیق‌تر، معقول و عاقل عین یکدیگرند و هیچ‌گونه تمایزی میان آنها نیست.

برای درک عینیت عاقل و معقول، ذکر دو مطلب ضروری است؛ اول اینکه حداقل مراتب دوگانگی بین دو چیز این است که هر کدام از آنها بدون در نظر گرفتن دیگری، وجود فی‌نفسه‌ای داشته باشند. دوم اینکه معقول باید عاقلی داشته باشد تا آن صورت معقول را مورد تعقل قرار دهد.

بنابراین بر اساس مطلب اول می‌گوییم اگر عاقل این صورت معقول بالفعل در درجه و مرتبه وجودی او نباشد، لازم می‌آید هر یک از عاقل و معقول وجود نفسی و متغایر از دیگری داشته باشد. به تعبیر دیگر، معقول با قطع نظر از عاقل، به‌طور مستقل لحاظ می‌شود. درحالی‌که بنا بر مطلب دوم، حتماً باید عاقل بالفعل باشد و اگر عاقل بالفعل نباشد، آن معقول بالفعل معدوم می‌باشد؛ زیرا صورت معقوله عین معقولیت است، نه اینکه معقولیت، وصف عارض بر آن باشد؛ مانند سیاهی و جسم. پس اگر از عاقل که مقوم ذاتی معقول است قطع نظر شود، این امر مساوق با معدومیت ذات معقول و معقولیت است. درحالی‌که صورت معقول بالفعل، موجود است؛ پس وجود عاقل عین وجود معقول است و از آنجایی که عاقل همان وجود نفس است، بنابراین معقول در مرتبه وجودی نفس و عین وجود نفس است و وجود دیگری جز همین وجود برای صورت معقوله متصور نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۶-۱۸۷).

وقتی که عاقل نفس ناطقه باشد، معقول هم به حکم برهان تضایف باید در مرتبه‌ای باشد که عاقل یا نفس در آن مرتبه است و بالعکس.<sup>۱</sup> به تعبیر دیگر، معقول باید در حاق ذات نفس و مرتبه وجودی او باشد؛ و الا معقول آن نخواهد بود و نفس با آن دانا نخواهد شد و اگر معقول خارج از نفس باشد، در این صورت نفس هم دارای آن معقول نخواهد بود. در فرض مذکور اگر نور علم یا صورت معقول در ذات و حقیقت نفس رسوخ نکرده باشد،

۱. «تعقل عاقل» به این معناست که هر جا معقولیت باشد، پس عاقل هم حتماً در مرتبه ذات معقول، خواهد بود. یعنی نمی‌شود که معقولیت در جایی باشد، ولی عاقلیت نباشد و این همان تکافو است.

لازم می‌آید که مدرک، عاقل بالقوه بوده و معقول او هم معقول بالفعل باشد. درحالی که این امر بنا بر تضایف باطل است (همان، ص ۲۱۹).

نتیجه‌ای که از مطالب قبلی استنباط می‌شود این است که عاقلیت و معقولیت از ذات واحد در یک مرتبه و درجه واحد انتزاع می‌شود و این‌طور نیست که اضافه عاقلیت و معقولیت بعد از وجود ذات، عارض بر ذات شوند؛ مانند پدر و پسر و دیگر اموری که اضافه بعد از تحقق ذات، عارض بر آنها می‌شود. بنابراین وجود صورت معقوله عین وجود عاقل است و به تعبیری، وجود نفسی او همان وجود رابطی است و صرف شأنی از شئون نفس و طوری از اطوار و تجلیات نفس است و هویت آن مندرک (غرق) در هویت نفس است. این برهان ملاصدرا در اتحاد عاقل به معقول است. استاد حسن زاده آملی در تبصره‌ای بر مطلب فوق، این نکته را ذکر می‌کند که در اتحاد عاقل و معقول، نفس ناطقه متحد با صورت معقوله‌ای است که در صقع وجود نفس ناطق و در مرتبه و درجه او، با او متحقق است و مندرک در وجود نفس است. در واقع وجود معلوم و معقول بالذات، همان وجود نفس است (همان، ص ۱۸۶-۱۸۷). بنابراین از دیدگاه صدرا، صورت علمی نه عرض برای نفس است و نه مانند وجود رابط برای نفس محسوب می‌شود، بلکه عین نفس است.

### نقد و بررسی تفسیر سوم

الف) ممکن است این اشکال وارد شود که ملاصدرا بر خلاف فلسفه رایج، چیزی فراتر از قاعده تضایف قصد کرده و آن تکافوی همه‌جانبه معقول با عاقل، حتی در درجه و رتبه وجودی است. در پاسخ باید گفت: همان‌طور که اشاره شد، با پذیرش معقولیت ذاتی و تبیین وجود لغیره بودن معقول، دیگر نیازی به طرح تکافوی دو امر متضایف در رتبه و درجه وجودی نیست و این مطلب خودبه‌خود اثبات می‌شود و نقش قاعده تضایف در جهت تبیین بیشتر مطلب مذکور است. هویت معقول بودن، همان لغیره بودن است؛ زیرا اگر وجود لغیره نداشته باشد، معقول نخواهد بود. نکته این‌جاست که اگر لغیره بودن، عارض بر ذات غیر باشد، به این معناست که غیر، آن را درک نکرده است. پس عاقل آن نخواهد بود و اگر لغیره بودن، عارض بر ذات غیر نباشد، به این معناست که غیر، آن را درک کرده است. وقتی می‌گوییم وجود فی‌نفسه معقول، عین وجود لغیره آن است و از سوی دیگر وجود لغیره داخل در ذات عاقل است نه عارض بر آن، واضح است که تمایزی میان

صورت معقول و عاقل نیست و هر دو در یک مرتبه وجودی قرار دارند و به تعبیری، ذات نسبت به ذات در یک مرتبه است.

ب) نقد اول به نحو مشابه ممکن است این گونه مطرح شود که چه اشکالی دارد دو موجود در نحوه وجود اتحاد داشته باشند، ولی به لحاظ مرتبه وجودی متفاوت باشند؛ مانند جوهر و عرض و یا علت و معلول. در پاسخ باید گفت: اتحاد علت و معلول به معنای اتحاد حقیقت و رقیقت است، ولی اتحاد عاقل و معقول از نظر صدرا به نحو عینیت است و در ادامه تصریح خواهد شد که میان این دو اتحاد فرق است.

ج) ابهام دیگر این است که به نظر می‌رسد هدف صدرا از اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول این بوده که [بیان کند] نفس انسان با معلومات خویش متحد است. اما نتیجه برهان این بود که خود معقول و معلوم، عاقل و عالم ذات خویش است. لذا برهان وی در ایجاد ارتباط و اثبات اتحاد میان معقول و نفس، چندان موفق نبوده است. شهید مطهری به این اشکال توجه داشته و معتقد بود که برای رفع این اشکال باید این مقدمه اضافه شود که ذات نفس، عاقل صورت معقوله است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۴۴).

البته از آنجایی که این بحث در حوزه ادراکات نفس است، باید گفت معقولیت معقول از آن حیث است که مورد تعقل نفس واقع شده و به همین خاطر به آن معقول می‌گویند. در غیر این صورت، عنوان معقولیت برای صورت معقوله وجهی ندارد. امر مسلم این است که از نظر صدرا این امر که "نفس، عاقل صورت معقوله است"، از ابتدا مفروض گرفته شده است.

د) به نظر می‌رسد اگرچه دلیل ملاصدرا در مورد عینیت عاقل و صورت معقول به لحاظ تصور مشکلی ندارد، ولی به لحاظ تصدیق و پذیرش، در هاله‌ای از ابهام قرار دارد و نیازمند تبیین و تفسیر بیشتری می‌باشد. البته توسل به عرفان در این مورد کارگشا خواهد بود که تبیین بیشتر آن، جایگاه ویژه خود را می‌طلبد.

### اتحاد عاقل و معقول، بر مبنای تفاسیر سه گانه

سه تفسیر از عبارت کلیدی ملاصدرا در برهان اتحاد عاقل و معقول اقامه شد که به نظر می‌رسد تفسیر هریک از شارحان از عبارات ملاصدرا در برهان اتحاد عاقل و معقول، منوط به دیدگاه آنها به مسئله علم می‌باشد. براین اساس باید گفت: اینکه علم را از نوع کیف نفسانی یا اضافه اشراقی و یا عین نفس قلمداد کنیم، اتحاد عاقل معقول نیز به گونه‌های مختلف تفسیر می‌شود.

## اتحاد جوهر و عرض

بر اساس تفسیر اول، اگر رابطه نفس با صور معقوله همچون رابطه جوهر و عرض باشد، در این صورت اتحاد بین آنها از نوع اتحاد وجودی جوهر و عرض خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۱۹؛ حائری یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۲). این رابطه بر اساس تفسیر مشائی و تفسیر صدرایی متفاوت است. با توجه به اینکه در تفکر مشائی، علم حصول صورت شیء در نزد عقل است، بنابراین نفس در هنگام ادراک همچون موضوعی است که ادراکات مختلف مانند عوارض بر آن حلول کرده و در واقع یک نوع انضمام و انطباعی بین آنها برقرار است و مقام عرض غیر از مقام جوهر است. بر اساس این تفسیر، اتحاد عالم و معلوم معنایی ندارد. درحالی که در نظام صدرایی عرض، وجودی جدای از جوهر نداشته و بلکه از شئون و مراتب جوهر است.

در این تفسیر، با نگاهی صدرایی و به صراحت به این نکته اشاره می شود که: با توجه به اینکه ملاصدرا وجود اعراض را از شئون و مراتب جوهر می داند، مانعی ندارد که ما علم را همچون عرض، از شئون و مراتب عالم دانسته و اتحاد عالم و معلوم را بر همین اساس تبیین کنیم. تشبیه اتحاد صور علمی با نفس به اتحاد صورت با ماده از سوی ملاصدرا خالی از اشکال نیست. لذا بهتر است این اتحاد به نحو اتحاد جوهر و عرض تبیین شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۱۷-۲۱۸).

شایان ذکر است که اگر نظریه ملاصدرا در خصوص "حقیقت جوهر و عرض" و تطبیق آن با رابطه نفس و صورت معقول مورد تبیین بیشتری از سوی این شارحان واقع می شد، این تفسیر به نظریه خاص ملاصدرا در مورد علم و اتحاد نزدیک تر می شد. توضیح اینکه: ملاصدرا در آثار خویش در باب جوهر و عرض دو تفسیر را ارائه می کند. گاهی از تعبیر معلولیت استفاده می کند و می گوید عرض، معلول جوهر است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۴۷) و گاهی هم از تعبیر شئون استفاده می کند و می گوید عرض، شأنی از شئون جوهر می باشد (همان، ج ۳، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰) که اگر معنای دوم از رابطه جوهر و عرض در نظر گرفته شود و اتحاد عاقل و معقول بر اساس این معنا تفسیر شود، این تفسیر رنگ و بوی صدرایی دارد؛ زیرا در این نگرش، عرض وجود فی نفسه لغیره ندارد، بلکه وجود فی غیره دارد و از مراتب وجود جوهر است و چون هر ضعیفی وابسته به قوی و از مراتب آن است و اتحاد دو مرتبه به واسطه وجود رابط و نسبت

میان آن دو می‌باشد، پس مرتبه وجود منسوب به عاقل غیر از مرتبه وجود منسوب به معقول است (فیاض صابری، ۱۳۸۰، ص ۲۴۴).

### اتحاد حقیقت و رقیقت

بر اساس تفسیر دوم، علم امری فرامقولی و از اشراقات نفس بوده و اتحاد عاقل و معقول از نوع اتحاد حقیقت و رقیقت می‌باشد. به عقیده حکیم سبزواری، با اضافه اشراقی - و نه اضافه مقولی - یعنی با توجه به اینکه معقول از اشراقات نفس است و تقوم وجودی به نفس دارد، می‌توان اتحاد عاقل و معقول را اثبات کرد (سبزواری، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۱۵-۳۱۶).  
براین اساس، اتحاد نفس با معقولات از نوع اتحاد حقیقت و رقیقت است.<sup>۱</sup>

همان‌طور که اشاره شد، حکیم سبزواری از تعبیر اضافه اشراقی استفاده می‌کند. به نظر نگارنده، اینکه با نگاه تشکیکی یا وحدت شخصی به اضافه اشراقی نگریسته شود، تبیین اتحاد عاقل و معقول، بسیار متفاوت خواهد بود. توضیح اینکه: همان‌طور که می‌دانیم، در اضافه اشراقی معنای علیت نهفته است و اگر این علیت با نگاه وحدت شخصی تبیین و تفسیر شود، در این صورت می‌توان گفت صورت علمیه که حاصل اشراقات نفس می‌باشد، عین ربط به نفس یا علت خود بوده و هیچ وجود مستقلی ندارد و همان‌گونه که ملاصدرا در مبحث پایانی علیت، وحدت شخصیه وجود را نتیجه می‌گیرد و از عین‌الربط بودن به تشآن یاد می‌نماید و براین اساس تغایر وجودی علت و معلول را انکار می‌کند، در اینجا نیز می‌توان گفت اتحاد به معنای عینیت می‌باشد. ولی اگر علیت به‌نحو وحدت تشکیکی تفسیر شود، در این حالت صورت علمی در عین اینکه حاصل اشراقات نفس و معلول نفس است، وجود منحازی دارد که عین ربط می‌باشد و در این صورت اتحاد میان آنها از نوع اتحاد حقیقت و رقیقت است و این نوع اتحاد نه به معنای عینیت، بلکه به معنای خارج نبودن از یکدیگر می‌باشد که علامه طباطبایی هم به این نوع اتحاد تصریح می‌کند. تفسیر علامه از عبارت صدرا، جمع میان دیدگاه اول و دوم است. علامه رابطه صور معقوله با عاقل را به رابطه ناعت و منعوت تعبیر می‌کند و در حاشیه بر اسفار چنین می‌گوید که حصول صورت معقول برای عاقل و حصول صورت منطبعه در ماده و همین‌طور حصول اعراض برای جوهر خویش و خلاصه حصول

۱. شاید در نگاه اول بتوان گفت با توجه به اینکه ملاصدرا در مورد صور حسی و خیالی، نفس را فاعل و علت این صور می‌داند، حداقل در مورد ادراکات حسی و خیالی، به این نحو از اتحاد گرایش دارد.



هر وجود ناعت برای منوعت خویش، از یک سنخ بوده که این سنخ از وجود اقتضای اتحاد ناعت و منوعت را بر حسب وجود می‌نماید؛ به گونه‌ای که منوعت از مراتب وجود ناعت خارج نمی‌گردد. این نوع اتحاد به معنای عدم خروج عاقل از وجود معقول است، نه اتحاد به این معنا که وجود منسوب به عاقل در مرتبه وجود منسوب به معقول باشد؛ اگرچه به صورت طولی باشد (یعنی از مراتب آن باشد). همان‌طور که صدرای به آن قائل شده است و میان این دو معنا فرقی آشکار است (طباطبایی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۱۹).

البته عباراتی در کلام حکیم سبزواری وجود دارد که ایشان در تبیین اتحاد می‌گویند اگر مراد از معقولات، معقولات مفصل باشد، این معقولات با مقام ظهور عاقل (یا همان نفس) متحد می‌باشند و اگر مراد از معقولات، معقولات بسیط و اجمالی باشد، این معقولات با مقام خفاء عاقل متحد می‌باشند. به تعبیر دیگر، مرتبه خفاء عاقل، عین معقولات است و معقولات به نحو کثرت در وحدت (تفصیل در اجمال) منطوقی در نفس می‌باشند و مرتبه ظهور عاقل همان مرتبه وحدت در کثرت (اجمال در تفصیل) است (همان، ص ۳۲۰). وی در توضیح مرتبه وحدت در کثرت می‌گوید: در این مرتبه بدون اینکه نفس از مقام شامخ و عالی خود تجافی کند، نور آن منبسط بر کل مدرکات می‌باشد و هر مدرکی متحد با مدرک در مرتبه خودش خواهد بود. به عنوان مثال، نفس در مرتبه خیال متحد با متخیلات است و در مرتبه عقل، متحد با معقولات می‌باشد. خلاصه اینکه در مرتبه وحدت در کثرت، نور مدرک، متحد با مدرکات است. البته باید توجه داشت که نور مدرک چیزی جدای از مدرک نیست و قوام و ظهور آن به وجود مدرک است<sup>۱</sup> (سبزواری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۵۱-۱۵۲).

مطابق این تفسیر حکیم سبزواری، این صور به نحو اجمالی و بدون تعیین و تکثر، با ذات نفس متحد می‌باشند و حتی با آن (نفس) عینیت دارند ولی به نحو تفصیلی و با تعیین علمی، اگرچه با نفس متحد هستند، ولی عینیت ندارند. به تعبیری می‌توان گفت که اتحاد در اینجا به معنای "خارج نبودن از نفس" است.<sup>۲</sup>

۱. به نظر می‌رسد تمایز میان مدرک و نور مدرک چندان منطقی نخواهد بود و در واقع این دو عین یکدیگرند. چنانچه اشاره شد، حکیم سبزواری به نحو تلویحی به این نکته اشاره می‌کند.  
 ۲. استاد جوادی آملی در همین راستا نیز بر این عقیده است که محور اتحاد عاقل و معقول در مقام فعل عاقل است نه در مقام ذات عاقل. یعنی وجود معقول بالذات در مقام فعل عاقل با عاقل متحد است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۸۲).

## اتحاد به معنای عینیت (اتحاد انبساطی)

بر اساس تفسیر سوم می‌توان گفت ملاصدرا کوشیده است اتحادی شبیه اتحاد میان ماده و صورت را میان مدرک و مدرک اثبات کند. البته به این نکته اشاره می‌کند که حصول صور معقوله برای نفس، اقوی از حصول صورت برای ماده است. مطابق نظر ملاصدرا متضایفان، متکافئان در رتبه و درجه وجودی می‌باشند. بنابراین عاقل و معقول به‌عنوان دو امر متضایف، در یک رتبه و یک درجه وجودی هستند و معقول عین نفس بوده<sup>۱</sup> و اتحاد میان آنها به‌نحو عینیت است. درواقع ملاصدرا چیزی فراتر از تفسیر دوم را در سر می‌پرورانده است؛ زیرا مطابق تفسیر دوم، معقول به‌نحو اجمالی در مرتبه وجود عاقل می‌باشد، ولی به‌نحو تفصیلی و با تعین وجودی‌اش در مرتبه ذات عاقل نیست. در نتیجه می‌توان گفت که ذات علت، تهی از این تعین است و این خلاف نظر ملاصدرا می‌باشد. از نظر نگارنده با استمداد از حاشیه حکیم سبزواری بر برهان ملاصدرا که سخن از مرتبه ظهور و خفاء نفس به میان می‌آورد، می‌توان تفسیری صدرایی ارائه داد و نام اتحاد را اتحاد انبساطی نامید. براین اساس، اگر قائل به دو مرتبه علم اجمالی و علم تفصیلی باشیم، باید گفت تفسیر صدرایی این عبارات این است که در مرتبه علم اجمالی، اتحاد میان نفس و معلومات به‌نحو عینیت است. در مرتبه علم تفصیلی، اتحاد میان صور علمی و نفس، اتحاد تشکیکی نیست و نباید چنین استنباط کرد که نفس در مرتبه عالی بوده و صور علمی، تنزلات نفس و رقیقه نفس می‌باشند. بلکه باید گفت صور علمی که در مرتبه ظهور نفس می‌باشند، خود نفس هستند. درواقع هر مرتبه با نفس متحد است به اتحاد در مرتبه. به تعبیر دیگر، نفس در هر مرتبه با صوری از سنخ همان مرتبه متحد است. یعنی نفس در مرتبه حس با صور حسی، در مرتبه خیال با صور خیالی و در مرتبه عقل با صور عقلی متحد است. درواقع یک نوع اتحاد انبساطی و عینیت انبساطی وجود دارد. به این معنا که یک وجود منبسط ذومراتب داریم که هر مرتبه آن با نفس نسبت مساوی دارند و در عین حال، عین نفس می‌باشند. یعنی مرتبه عالی همان نسبتی را با نفس دارد که مرتبه دانی دارد و ارتباط حقیقت و رقیقت، بین مراتب نفس است نه بین نفس و هر مرتبه.

۱. معنی «قولنا فیها أنها عاقلة لیس هو شینا غیر أن المعقولات صارت صوراً لها علی أنها صارت هی بعینها تلك الصور» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۴۲۳-۴۲۴).

رابطه بین نفس و هر مرتبه علمی به نحو عینیت است. ولی رابطه بین مراتب حس و خیال و عقل به نحو حقیقت و رقیقت است؛ مثلاً مرتبه حس، مرتبه رقیقه عقل است. به نظر نگارنده، شاید بتوان گفت این نوع اتحاد - که می توان آن را اتحاد انبساطی نامید - همان اتحادی است که مورد نظر ملاصدرا است و عینیت و تکافو در رتبه وجودی از آن استنباط می شود.

### نتیجه گیری

برهان اتحاد عاقل و معقول ملاصدرا از زوایای مختلفی مورد شرح و تفسیر شارحان حکمت متعالیه قرار گرفته است که به نظر می رسد از نسبت میان عاقل و معقول و نحوه اتحاد میان آنها، سه تفسیر استنباط می شود. اولین تفسیر از ظاهر عبارت صدرا این است که نسبت میان معقول و عاقل، مانند رابطه عرض با جوهر و اتحاد آنها از نوع اتحاد وجودی میان جوهر و عرض است. توضیح اینکه: ملاصدرا در آثار خویش در باب جوهر و عرض، دو تفسیر را ارائه می کند. گاهی از تعبیر معلولیت استفاده می کند و معتقد است که عرض، معلول جوهر است و گاهی از تعبیر شئون استفاده می کند و می گوید عرض، شأنی از شئون جوهر می باشد که اگر معنای دوم از رابطه جوهر و عرض در نظر گرفته شود و اتحاد عاقل و معقول بر اساس این معنا تفسیر شود، این تفسیر رنگ و بوی صدرایی دارد؛ زیرا در این نگرش، عرض وجود فی نفسه لغیره ندارد بلکه وجود فی غیره دارد و چون هر وجود ضعیف و فی غیره، وابسته به وجود قوی و از مراتب آن است، اتحاد دو مرتبه به واسطه وجود رابط و نسبت میان آن دو می باشد.

در تفسیر دوم که رابطه نفس و معقولات بر اساس اضافه اشراقی تبیین می شود، معقولات معلول نفس می باشند. بر مبنای این تفسیر، اگرچه کمالات معلول در مرتبه علت است، ولی معلول با تعین وجودی اش در مرتبه ذات علت نمی باشد. بر این اساس در مورد عاقل و معقول هم می توان این گونه گفت که صورت معقول به نحو اجمالی در صقع و ذات نفس بوده، ولی به نحو تفصیلی و با تعین علمی اش در مرتبه ذات نفس نیست. این صور به نحو اجمالی متحد با ذات نفس بوده و با آن عینیت دارند. ولی به نحو تفصیلی، اگرچه متحد با نفس هستند، ولی عینیت ندارند و اتحاد در این مورد نه به معنای عینیت، بلکه به معنای خارج نبودن از نفس می باشد. به تعبیر برخی از این شارحین، محور اتحاد عاقل و معقول در مقام فعل عاقل است نه در مقام ذات. یعنی معقول با مقام فعل نفس متحد است نه مقام ذات نفس.

به نظر نگارنده، اگر معنای علیت در اضافه اشراقی بر اساس نظریه وحدت شخصی تبیین شود و به معنای دقیق عین‌الربط بودن معلول به علت توجه شود، اتحاد علت و معلول و به تبع آن، نسبت اضافه اشراقی میان عاقل و معقول، سرانجامی جز عینیت نخواهد داشت و این همان چیزی است که با تفسیر سوم و نظریه نهایی ملاصدرا سازگاری دارد.

بر اساس تفسیر سوم، از آنجاکه به عقیده ملاصدرا عاقل و معقول به‌عنوان دو امر متضایف باید در یک رتبه و در یک درجه وجودی باشند، بنابراین معقول عین نفس است و اتحاد میان آنها به‌نحو عینیت است. از نظر نگارنده، بر اساس این تفسیر یک نوع اتحاد انبساطی و عینیت انبساطی داریم. وجه تسمیه این اتحاد هم آن است که همان رابطه‌ای که در عالم هستی میان وجود منبسط و تعینات هستی برقرار است، میان نفس و صور علمی نیز برقرار است. همان‌طور که میان وجود منبسط و تعینات هستی، تمایز حقیقی نیست و وجود منبسط در هر مرتبه، تعیین خاص می‌گیرد، میان نفس و تعینات علمی نیز تمایز حقیقی نیست. توضیح اینکه: نفس همچون وجود منبسط یک حقیقت ذومراتب است که در هر مرتبه با صورتی از سنخ همان مرتبه متحد است. نفس در مرتبه حس با صور حسی و در مرتبه خیال با صور خیالی و در مرتبه عقل با صور عقلی متحد است و هرکدام از مراتب، با نفس نسبت مساوی دارند و در عین حال، عین نفس می‌باشند و همان‌طور که اشاره شد، رابطه بین نفس و هر مرتبه علمی به‌نحو عینیت است، ولی رابطه بین مراتب حس و خیال و عقل به‌نحو حقیقت و رقیقت است؛ مثلاً مرتبه حس، مرتبه رقیقه عقل است.

خلاصه اینکه با توجه به عبارات گوناگون ملاصدرا در آثار مختلف ایشان در باب ادراک، حق این است که قضاوت و داوری درباره رأی نهایی ملاصدرا کار آسانی نخواهد بود و هر سه تفسیر و برداشت را می‌توان تفسیر صدراپی محسوب کرد. ولی به نظر می‌رسد تفسیر سوم با مبانی فلسفی ملاصدرا سازگارتر می‌باشد. در واقع هدف صدرا از مبحث اتحاد عاقل و معقول، تبیین تکامل و اشتداد وجودی نفس است که این تبیین با در نظر گرفتن رابطه اتحادی میان صورت علمی و نفس، به‌نحو عینیت و تکافو در رتبه و درجه وجودی امکان‌پذیر است و البته برگزیده شدن تفسیر سوم به‌عنوان نظر نهایی ملاصدرا، به معنای مبری بودن آن از ابهامات نیست و به نظر می‌رسد جای تبیین بیشتر و صریح‌تر این مطلب در آثار ملاصدرا و شارحان وی خالی است.

## کتاب نامه

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). تحریر ایقاظ النائمین (ج ۱). قم: مرکز نشر اسراء.
۲. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). جستارهای فلسفی. به اهتمام عبدالله نصری. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). کاوش‌های عقل نظری. با پیش‌گفتار سید مصطفی محقق داماد. چاپ پنجم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۵). دروس اتحاد عاقل و معقول. قم: انتشارات قیام.
۵. دیبا، حسین (۱۳۸۸). نگرشی نوین به مسئله اتحاد عاقل و معقول. چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۶. رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن (۱۳۶۷). مجموعه رسائل و مقالات فلسفی (رساله اتحاد عاقل و معقول). مقدمه و تصحیح غلامحسین رضانژاد. تهران: انتشارات الزهراء علیها السلام.
۷. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۱). اسرارالحکم. مقدمه توشیهیکو ایزوتسو. تهران: انتشارات مولی.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ق). پاورقی بر «الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه» (ج ۳ ، ۶). چاپ چهارم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ق). شرح المنظومه (ج ۲). با تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی و تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، قم: نشر ناب.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین (رساله اتحاد عاقل و معقول). تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۲). مشاعر. ترجمه فارسی بدیع‌الملک میرزا عماد الدوله، ترجمه و مقدمه و تعلیق فرانسوی هانری کربن. تهران: انستیتو ایران شناسی پاریس.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ق). العرشیه. تصحیح و تعلیق فاطمه محمد خلیل اللبون فولادکار. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه (ج ۳، ۴ و ۸). چاپ چهارم. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۰ق). پاورقی بر "الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه" (ج ۳). چاپ چهارم. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵). آموزش فلسفه (ج ۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق). تعلیقه بر نهاییه الحکمة. قم: انتشارات مؤسسه در راه حق.

۱۸. فیاض صابری، عزیزالله (۱۳۸۰). علم و عالم و معلوم. مشهد: عروج اندیشه.

۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). مجموعه آثار (ج ۵). تهران: انتشارات صدرا.