

اتحاد عاقل و معقول در المبدأ والمعاد ابن سینا: تحلیل و تصحیح انتقادی متن

سیدحامد هاشمی^۱، محمدجواد اسماعیلی^۲
(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۲/۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۴/۲۰)

چکیده

ابن سینا در کتاب المبدأ والمعاد خود، اتحاد عاقل و معقول را به صورت برهان بیان کرده است. این برهان به طور اختصاصی در این کتاب مطرح شده است. بر پایه شواهد نسخه‌شناختی و مستندات تاریخی، انتساب این کتاب به ابن سینا مسلم است. پس از سنجش نتایج این برهان با عبارات آثاری دیگر از ابن سینا مانند الشفاء، النجاة، الإشارات والتنبيهات و المباحثات می‌توان دریافت که ابن سینا اتحاد عاقل و معقول را به معنایی متفاوت از آنچه فرفوروس می‌انگاشته، پذیرفته است. این اتحاد که در آثار ابن سینا از دو جنبه طبیعی و مابعدالطبیعی مطرح شده است دارای وجه اشتراک و اختلاف با اتحاد ماده و صورت است. در این مقاله (۱) تصحیح انتقادی متن ارائه شده است؛ (۲) برهان اتحاد عاقل و معقول بر اساس سنجش با دیگر آثار ابن سینا تبیین شده است؛ (۳) محتوای دست‌نوشته المبدأ والمعاد در کتابخانه دانشگاه لیدن (شماره 1020a)، که حاوی متنی متفاوت از سایر دست‌نوشته‌ها در خصوص این بحث است، تحلیل انتقادی شده است.

کلید واژه‌ها: اتحاد عاقل و معقول، المبدأ والمعاد ابن سینا، اتحاد ماده و صورت، تصحیح انتقادی، دست‌نوشته 1020a کتابخانه دانشگاه لیدن.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران
(نویسنده مسئول)؛
Email: hashemi113113@gmail.com

۲. استادیار گروه مطالعات ابن سینا، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران؛
Email: esmaeili@irip.ac.ir

۱. درآمد

کتاب المبدأ والمعاد از آثار فلسفی و نسبتاً متقدم^۱ ابن سینا است و در کنار شباهت‌هایی که با سایر آثار وی از جهت مباحث مطرح شده و نیز نوع تبیین و استدلال دارد، دارای مباحث و استدلال‌هایی است که مختص همین کتاب است و از این رو، برای دست‌یابی دقیق به منظومه فکری ابن سینا بایسته است که بررسی شود. یکی از مباحث اختصاصی این کتاب، برهان «اتحاد عاقل و معقول» است که بسیار چالش‌برانگیز بوده و برخی از فیلسوفان پس از ابن سینا نظیر شهاب‌الدین سهروردی، فخرالدین رازی، نصیرالدین طوسی، صدرالدین شیرازی و از معاصران، حسن‌زاده آملی را بر آن داشته تا عبارات او را در این اثر و آثار دیگرش متعارض دانسته و برخی از ایشان در مقام رفع تعارض، نظرات و احتمالاتی را مطرح نمایند (نک: سهروردی، ۶۹/۱؛ رازی، المباحث المشرقیة، ۳۲۸؛ طوسی، ۸۹۰/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۳۳۵/۳؛ حسن‌زاده، ۲۲). در این مقاله، پس از بحثی مختصر درباره جایگاه ادراک عقلی از منظر ابن سینا و بررسی تفاوت ادراک عقلی نفس در وعاء طبیعت و مابعدالطبیعه، کوشش کرده‌ایم تا متنی مصحح از فصل مربوط به این بحث، بر اساس نسخه‌های خطی معتبر، ارائه کرده و به تبیین و توضیح برهان مذکور بپردازیم؛ در ادامه، محتوای این برهان را با سایر آثار ابن سینا مقایسه، تحلیل و ارزیابی کرده‌ایم تا رابطه آن با مباحث مرتبط در دیگر آثار ابن سینا روشن گردد. در نهایت، نسخه خطی دانشگاه لیدن (به شماره 1020a) را که حاوی متنی متفاوت از این بحث است، معرفی و ارزیابی کرده‌ایم.

۲. پیشینه تحقیق

بحث اتحاد عاقل و معقول از دیدگاه ابن سینا از زوایای مختلف در کتاب‌ها و مقالات بسیاری مطرح شده است؛ اما در این نوشته‌ها، یا مانند پیشینیان، سخن از تعارض نظر ابن سینا در کتاب المبدأ والمعاد با سایر آثار اوست و به حل این تعارض، به‌گونه‌ای علمی پرداخته نشده است؛ و یا اینکه سعی شده است نظر ابن سینا در این بحث، با نظریات صدرایی، تطبیق، فهم و تفسیر شود. وجه تمایز این تحقیق با تحقیق‌های دیگر این است که در این مقاله، اولاً: سعی کرده‌ایم بر اساس نسخه‌های خطی معتبر، متنی منقح از مبحث مربوط به برهان اتحاد عاقل و معقول در کتاب المبدأ والمعاد ارائه داده و برهان

۱. ابن سینا این کتاب را در حدود سالهای ۴۰۳ تا ۴۰۴ق در گرگان نوشته است (هاشمی و اسماعیلی، ۳۲۱).

مذکور را به صورت دقیق تبیین کنیم؛ ثانیاً: این برهان و نتایج آن را با عبارات خود ابن‌سینا در سایر آثارش مقایسه، فهم و تفسیر کنیم؛ و ثالثاً: در تبیین این بحث به تفکیک معرفت‌شناسی ادراک نفس از منظر ابن‌سینا در دو حوزه طبیعی و مابعدالطبیعی توجه داشته باشیم.

۳. جایگاه ادراک عقلی نفس در نظام فلسفی ابن‌سینا

در نظام فلسفی ابن‌سینا نفس ناطقه از حیث ذات، به‌عنوان یک موجود مجرد، به عالم مجردات تعلق دارد، و از حیث ارتباط تدبیری با بدن، متعلق به عالم طبیعت است؛ بنابراین نفس در برزخ طبیعت و مابعدالطبیعه، واقع شده است و از این‌رو، ابن‌سینا مباحث معرفتی نفس را در هر دو علم طبیعیات و مابعدالطبیعه مطرح می‌کند. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های نفس که در آثار ابن‌سینا بسیار مورد توجه قرار گرفته، «ادراک» است؛ ادراک نفس از جهت تعلق آن به طبیعت یا مابعدالطبیعه متفاوت است. خاستگاه ادراک حسی، خیالی و وهمی، عالم طبیعت است و نفس با ابزار مادی به این نوع ادراک‌ها نائل آمده و کمال متناسب با آن را به دست می‌آورد؛ اما ادراک عقلی نفس، با جنبه مابعدالطبیعی آن ارتباط داشته و کمال حاصل از این ادراک، کمال ذاتی نفس است.

از منظر ابن‌سینا ادراک عقلی نفس نیز در دو موطن طبیعت و مابعدالطبیعه متفاوت است. مطابق دیدگاه او، تعلقات نفس در عالم طبیعت مانعی برای ادراک عقلی خالص بوده و باعث آمیختگی معقولات نفس با خیال است. همچنین نفس با تعلق و توجه به بدن نمی‌تواند با معقولات خویش اتحاد دائمی داشته باشد و برای درک معقولات متعدد، به اعراض و انتقال از یک صورت عقلی به صورت عقلی دیگر نیاز دارد؛ اما ادراک عقلی، هنگامی که نفس در مفارقت کامل از بدن و علائق مادی است، امری دفعی، نامحدود و همراه با اتصال و اتحاد دائمی با معقولات است (نک: ابن‌سینا، الإشارات والتنبيهات، ۲۴۶؛ همو، المباحثات، ۱۵۶؛ همو، المبدأ والمعاد، ۹۸). این مسأله در مباحث متافیزیکی نفس در آثار ابن‌سینا از اهمیت بسزایی برخوردار است و او با تعریفی که از این نوع ادراک و ارتباط آن با سعادت حقیقی نفس ناطقه ارائه می‌دهد، به تبیین مهم‌ترین حوزه تعارض میان خود و سنت ارسطویی، یعنی موضوع «بقاء و سرنوشت نفس ناطقه» می‌پردازد (Gutas, 288). مطابق یک تفسیر از دیدگاه ابن‌سینا، سعادت یا شقاوت نفس ناطقه در زندگی پسین، به دستاوردهای علم عقلی آن در زندگی مادی وابسته است و سعادت ابدی آن نیز با میزان ارتباطش با عقل فعال تعیین می‌شود، به‌طوری که بالاترین

درجه سعادت نفس ناطقه، عبارت از ارتباط کامل و ابدی آن با عقل فعال است (Davidson.103-116)؛ اما برخی عبارات ابن‌سینا گویای این مطلب است که چه بسا نفس ناطقه در بالاترین مراحل کمال خود، در ادراک معقولات به استقلال برسد (ابن‌سینا، المباحثات، ۱۲۷)؛ در این مرحله، نفس به «عقل» تبدیل شده و دیگر به آن، «نفس» اطلاق نمی‌شود (ابن‌سینا، التعليقات، ۳۷۶).

۴. تصحیح انتقادی متن

نسخه چاپی کتاب المبدأ والمعاد (تصحیح نورانی) هرچند به‌عنوان نخستین متن ارائه شده از این اثر، قابل ارجح است؛ اما دارای اشکالات فراوان از حیث روش تصحیح و محتوا است که یکی از دلایل مهم آن، فقدان برخی نسخه‌های خطی ارزشمند در فرآیند تصحیح ایشان است. نسخه چاپی مذکور در مقاله‌ای مجزا، مورد ارزیابی قرار گرفته و به نظر می‌رسد که بازتصحیح این اثر ارزشمند، امری ضروری است (نک: هاشمی و اسماعیلی، ۳۲۷-۳۲۹)؛ از این رو، قبل از ورود به تحلیل و مقایسه محتوا، لازم است تا متنی منقح از مبحث اتحاد عاقل و معقول در این کتاب، بر اساس نسخه‌های خطی معتبر و به شیوه تصحیح انتقادی ارائه گردد.

۴-۱. مشخصات نسخه‌های خطی

برای تصحیح کتاب المبدأ والمعاد و از جمله، فصل مذکور، فهرست جامعی از این اثر که شامل هفتادویک نسخه خطی است، تنظیم شده (نک: همو، ۳۳۲-۳۳۷) و با گردآوری، مقابله و ارزیابی چهل‌وپنج نسخه از آنها، چهار نسخه برای این تصحیح برگزیده شد که از حیث قدمت، صحت و استقلال، نسبت به سایر نسخه‌ها امتیاز دارند. مشخصات نسخه‌های مذکور با ذکر کوتاه‌نوشت مربوط به آنها چنین است:

۱. «آس»: نسخه شماره ۹۷۱ کتابخانه آستان قدس (مشهد)؛ تاریخ کتابت: قرن ۶ یا ۷ق؛ بی‌کا؛ خط: نسخ؛ برگ‌ها: ۶۹؛ سطرها: ۱۹.
۲. «فا»: نسخه شماره ۳۲۱۷/۱ کتابخانه فاتح (استانبول)؛ تاریخ کتابت: ۵۷۸ق؛ کاتب: ابوالفضل بن الحسین الطبری؛ خط: نسخ؛ برگ‌ها: ۶۷؛ سطرها: ۱۹.
۳. «ثا»: نسخه شماره ۳۲۶۸/۷ کتابخانه احمد ثالث (استانبول)؛ تاریخ کتابت: ۵۸۰ق؛ کاتب: ابن‌هیّاج الطیبی؛ خط: نسخ؛ برگ‌ها: ۵۱؛ سطرها: ۲۱.

۴. «غب»: نسخه شماره ۸۷۲ کتابخانه راغب‌پاشا (استانبول)؛ تاریخ کتابت: ۶۲۵ق؛
کاتب: حسن بن مسعود بن عبدالله؛ خط: نسخ؛ برگ‌ها: ۷۰؛ سطرها: ۱۹.
یادشدنی است که در تصحیح نورانی، از نسخه‌های «فا» و «غب» استفاده نشده است و
از نسخه «ثا» به عنوان نسخه اساس، و در برخی موارد معدود، از نسخه «آس» و سایر
نسخه‌ها به عنوان نسخه بدل استفاده شده است؛ در حالی که نسخه‌های «آس» و «فا» از
جهت صحت و دقت، نسبت به نسخه «ثا» دارای ترجیح هستند.

۴-۲. شیوه تصحیح

با مقابله نسخه‌های معرفی شده، روشن شد که هیچ‌یک از آنها از جهت صحت و دقت، بر
سایر نسخه‌ها برتری مطلق ندارد؛ اما با توجه به اینکه نسخه «آس» علاوه بر امتیاز قدمت،
دارای صحت و دقت نسبی است، از این رو به عنوان نسخه «اصل نسبی» برگزیده می‌شود و
ضبط واژه‌ها از روی این نسخه خواهد بود، مگر جایی که ضبط نسخه مذکور، نادرست
باشد و یا ضبط نسخه‌ای دیگر، ترجیح داشته باشد؛ بنابراین شیوه استفاده شده در این
تصحیح، «شیوه بینابینی» است.^۱ همچنین برای روشن شدن تفاوت‌های تصحیح نورانی با
این تصحیح، نسخه چاپی (با کوتاه‌نوشت «ج») نیز در سازواره انتقادی گزارش می‌شود.

۴-۳. تصحیح

فصل فی أنّ واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات وبيان أنّ كلّ صورة لا فی مادّة
فهی كذلك وأنّ العقل والعاقل والمعقول واحد ونقول^۲ أيضاً: إنّ واجب الوجود معقول
الذات غیر محسوس الذات البتّة، لأنّه ليس بجسم^۳ ولا فی مكان ولا حامل للعوارض^۴
التي تحملها الأجسام؛ ولأنّ^۵ ماهیته لیست فی مادّة فماهیته معقولة بالفعل، وذلك لأنّنا
سنوضح بعد أنّ الصورة المعقولة كلّ^۶ ماهیة فارقت المادّة وفارقت علائق المادّة، فإن كان

۱. درباره شیوه‌های تصحیح متون، نک: نجیب مایل هروی، تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های

خطی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰، صص ۴۳۴-۴۳۸.

۲. ونقول غب: فنقول

۳. بجسم فا: فی جسم

۴. حامل للعوارض فا: قابل للمعانی

۵. ولأنّ آس، فا، ثا: لأن / غب: فلأنّ

۶. كلّ ثا، ج: لكلّ

ذلك^١ بتجريد العقل، فليست^٢ معقولة بذاتها بالفعل بل بالقوة، كهذه الأجسام الطبيعية والصناعية؛ وإن كان هذا المعنى لها بذاتها^٣، فذاتها معقولة بالفعل^٤ بالذات ووجودها في^٥ العقل بالقوة هو العقل بالفعل؛ فإنّ العقل^٦ بالفعل هو صورة كلية مجردة عن المادة والعوارض التي تعرض لها بسبب المادة، زيادة^٧ على ما لها بالذات. فإنّ الصور^٨ التي في الخيال والذكر منتزعة عن موادّها ولكن مع العوارض التي لها من المادة، فإنّ صورة زيد في الخيال هي على قدره^٩ من الطول والعرض واللون وفي^{١٠} وضع ما وأين، وهذه عوارض عرضت لإنسانيته^{١١} ليس شيء منها تقتضيه ماهيته الذاتية وإلا لاشترك الكلّ فيها، بل إنّما عرضت له بسبب المادة التي قبلت الإنسانية مع هذه اللوازم. وأمّا القوة العقلية فإنّها تنفص^{١٢} عن ماهيات الأشياء هذه اللوازم كلّها وتجردّها محضة، بحيث إذا كانت الماهية^{١٣} كثرة^{١٤} تحتها صلحت لأن تشترك فيها، فلا يكون للإنسان المعقول مقدار في طول وعرض ولون ولا وضع ولا أين^{١٥}؛ ولو كان له شيء من هذا، لم يُحمل على ما ليس له ذلك الطول والعرض واللون والأين والوضع.

وكل^{١٦} صورة مجردة عن المادة والعوارض إذا اتّحدت بالعقل بالقوة، صيرته عقلاً بالفعل، لا بأن^{١٧} العقل^{١٨} بالقوة يكون منفصلاً عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها، فإنّه

١. كان ذلك فا: كانت

٢. فليست ثا، ج: + كانت

٣. بذاتها آس، غب: لذاتها

٤. بالفعل آس، فا، ثا، غب، ج: - / آس (ل): + بالفعل، ص

٥. في غب: -

٦. العقل فا: + لذاتها

٧. زيادة فا: وزيادة

٨. الصور ثا: الصورة

٩. قدره آس، فا: قدر

١٠. وفي ج: في

١١. لإنسانيته آس، فا: في إنسانيته

١٢. تنفص ثا، غب، ج: تنقص

١٣. الماهية آس، غب: -

١٤. كثرة ثا، ج: كثيرة

١٥. ولا وضع ولا أين غب: ولا أين ولا وضع

١٦. وكلّ غب: فكلّ

١٧. لا بأنّ فا: لأنّ / غب: لا أنّ

١٨. العقل آس: للعقل

إن كان منفصلاً بالذات عنها ويعقلها^١ كان ينال منها صورة أخرى معقولة. والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها، وذهب الأمر إلى غير نهاية. بل أفصل هذا وأقول: إن العقل بالفعل إما أن يكون حينئذ هذه الصورة؛ أو العقل بالقوة الذي^٢ حصل له^٣ هذه الصورة؛ أو مجموعهما. ولا يجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل بحصولها^٤ له، لأنه لا تخلو ذات العقل بالقوة^٥ إما أن^٦ تعقل تلك الصورة؛ أو لا تعقلها. فإن كان لا تعقل تلك الصورة فلم تخرج بعد إلى الفعل، وإن كان تعقل تلك الصورة^٧ فيما أن تعقلها بأن تحدث لذات العقل بالقوة منها صورة أخرى، وإما أن^٨ تعقلها بأن تحصل هذه الصورة^٩ لذاتها فقط. فإن كان إنما يعقلها بأن تحدث له منها صورة أخرى، ذهب الأمر إلى غير النهاية. وإن كان يعقلها بأنها موجودة له: فإما على الإطلاق، فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلاً، وتلك^{١٠} الصورة حاصلة^{١١} للمادة وحاصلة^{١٢} لتلك العوارض التي تقترن^{١٣} بها في المادة، فيجب أن تكون المادة^{١٤} والعوارض^{١٥} عقلاً بمقارنة^{١٥} تلك الصورة، فإن الصورة^{١٦} المعقولة موجودة في الأعيان الطبيعية، ولكن مخالطةً لغيرها^{١٧} لا مجردة؛ والمخالط^{١٨} لا يُعدم المخالط حقيقة ذاته. وإما لاعلى الإطلاق، ولكن لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يعقل، فحينئذ إما أن

١. يعقلها فا: تعقلها / غب: يعقلها
٢. الذي ثا، غب، ج: التي
٣. له غب: لها
٤. بحصولها فا: لحصولها
٥. العقل بالقوة فا: + له
٦. أن غب: + تكون
٧. تعقل تلك الصورة غب: يعقلها
٨. وإما أن ثا: وإنما
٩. الصورة أس: للصورة
١٠. وتلك فا: فتلك
١١. حاصلة ثا: حاصله
١٢. وحاصلة ثا: وحاصله
١٣. تقترن غب: تفرن
١٤. المادة والعوارض غب: العوارض والمادة
١٥. بمقارنة أس، فا، غب: لمقارنة
١٦. الصورة أس: الصور
١٧. لغيرها فا: بغيرها
١٨. والمخالط غب: والمخالطة

يكون معنى «أن يعقل» نفس وجودها له^١، فيكون كأنه قال: لأنها موجودة لشيء من شأنه أن توجد^٢ له، وإما أن يكون معنى «أن يعقل»^٣ ليس نفس وجود هذه الصورة له^٤، وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له^٥؛ هذا خلف. فإذا ليس «أن يعقل هذه الصورة» نفس وجودها للعقل بالقوة، ولا وجود صورة مأخوذة عنها. فإذا ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة، إلا أن لا يوضع^٦ الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين.

ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هو^٨ هذه الصورة^٩ نفسها، فيكون العقل بالقوة لم يخرج إلى الفعل، لأنه^{١٠} ليس^{١١} هذه الصورة نفسها بل قابل لها، ووُضع^{١٢} العقل بالفعل هذه الصورة نفسها، فيكون العقل بالقوة ليس عقلاً بالفعل، بل موضعاً^{١٣} للعقل بالفعل وقابلاً؛ فليس عقلاً بالقوة، لأنّ العقل بالقوة^{١٤} هو الذي من^{١٥} شأنه أن يكون عقلاً بالفعل، فليس هاهنا شيء هو عقل بالقوة؛ أما الذي يجرى مجرى المادة فقد بيّناه^{١٦}، وأما الذي^{١٧} يجرى مجرى الصورة فإن كان عقلاً بالفعل فهو عقل بالفعل دائماً، لا يمكن أن يوجد وهو عقل بالقوة.

ولا يجوز أن يكون هذا العقل بالفعل مجموعهما، لأنه لا يخلو إما أن يعقل ذاته أو غير ذاته. ولا يجوز أن يعقل غير ذاته، لأن^{١٨} ما هو غير ذاته إما أجزاء ذاته، وهي المادة

١. له همه: -

٢. توجد فا: يوجد

٣. معنى أن يعقل ثا: أن يعقل معنى / غب: + معنى

٤. له غب: لها

٥. له غب: لها

٦. هذه ج: بهذه

٧. لا يوضع فا: يوضع

٨. هو فا، غب: هي / ثا: من

٩. الصورة ثا: القوة

١٠. لأنه غب: لأنها

١١. ليس فا، غب: ليست

١٢. ووُضع ثا: + لها

١٣. موضعاً ثا، غب، ج: موضعاً

١٤. بالقوة لأنّ العقل بالقوة فا: -

١٥. من فا: -

١٦. بيّناه فا، ثا، غب: بيّنا

١٧. وأما الذي غب: والذي

١٨. لأنّ ثا: لا

والصورة المذكورتان، أو شيء خارج عن ذاته. فإن كان شيئاً خارجاً عن ذاته فهو يعقله^١ بأن يقبل^٢ صورته المعقولة^٣، فيحلّ منها^٤ محلّ المادّة؛ ولا تكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان أمرها، بل صورةً أخرى بها يصير عقلاً بالفعل؛ وأيضاً نحن^٥ إنّما نضع هاهنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلاً بالفعل^٦، هذه^٨ الصورة؛ ثمّ مع ذلك فإنّ الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت. ولا يجوز أن يكون أجزاء ذاته أيضاً، لأنّه إمّا أن يعقل الجزء الذي هو كالمادّة، أو^٩ الجزء الذي هو كالصورة، أو كليهما^{١٠}؛ وكلّ واحد من هذه^{١١} الأقسام إمّا أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادّة، أو بالجزء^{١٢} الذي هو كالصورة أو بهما^{١٣} معاً^{١٤}. وأنت إذا تعقبت هذه الأقسام، بان لك الخطأ في جميعها، فإنّه إن كان يعقل الجزء الذي^{١٥} كالمادّة بالجزء الذي^{١٦} كالمادّة، فالجزء الذي كالمادّة عاقل لذاته ومعقول لذاته؛ ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب هاهنا. وإن^{١٧} كان يعقل الجزء الذي كالمادّة^{١٨} بالجزء الذي كالصورة^{١٩}، فالجزء الذي كالصورة هو^{٢٠} المبدأ الذي بالقوّة، والجزء

١. يعقله غب: يعقل

٢. يقبل فا: يعقل

٣. المعقولة أس: المقبولة

٤. منها أس، فا، غب: منه

٥. نحن ثا، ج: -

٦. إنّما فا، ثا، ج: إنّما

٧. عقلاً بالفعل ج: -

٨. هذه أس، فا، ثا، ج: بهذه

٩. أو أس: و

١٠. كليهما ثا، غب، ج: كلاهما

١١. هذه فا، غب: -

١٢. بالجزء غب: الجزء

١٣. بهما ثا، ج: كلاهما / فا: كليهما / غب: بكليهما

١٤. معاً ثا، فا، غب، ج: -

١٥. الذي ثا، غب، ج: + هو

١٦. الذي ثا، ج: + هو

١٧. وإن غب: فإن

١٨. كالمادّة غب: كالصورة

١٩. كالصورة غب: كالمادّة

٢٠. هو غب: -

الذی كالمادّة هو^١ المبدأ الذی بالفعل وهذا عكس^٢ الواجب. وإن كان يُعقل الجزء الذی كالمادّة بالجزئین معاً^٣، فصورة الجزء الذی كالمادّة حالة فی الجزء الذی كالمادّة وفي الجزء الذی كالصورة، فهي أكبر^٤ من ذاتها؛ هذا خلف. واعتبر مثل^٥ هذا فی جانب الجزء الذی^٦ كالصورة؛ وكذلك إن وضع أنه يعقل كلّ جزء بكلّ جزء.

فقد بطل إذاً الأقسام الثلاثة^٧ وصحّ^٨ أن الصورة العقلية ليست^٩ نسبتها إلى العقل بالقوّة نسبة الصورة الطبيعية إلى الهيولى الطبيعية، بل هي إذا حلتّ العقل بالقوّة اتحد ذاتهما شيئاً واحداً، فلم يكن قابل ومقبول متميّزى الذات^{١٠}، فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة المعقولة.

وهذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلاً بالفعل بأن تكون له، فإن كانت قائمة بذاتها فهي أولى بأن تكون عقلاً بالفعل، فإنّه لو كان الحرّ^{١١} من النار^{١٢} قائماً بذاته لكان أولى بأن يحرق، والبياض لو كان قائماً بذاته لكان^{١٣} أولى بأن يفرق^{١٤} البصر.

وليس يجب للشيء المعقول^{١٥} أن يعقله^{١٦} غيره لا محالة، فإنّ العقل بالقوّة يعقل لا محالة ذاته أنه هو الذی من شأنه أن يعقل غيره^{١٧}. فقد اتّضح^{١٨} من هذا أن كلّ ماهية

١. هو غب: -

٢. عكس غب: العكس

٣. معاً فا، ثا، غب، ج: جميعاً

٤. أكبر ثا: أكثر / غب: أكثر

٥. مثل فا: -

٦. الذی ثا: والذی

٧. الثلاثة فا: الثلاث

٨. وصحّ ثا: صحّ

٩. ليست أس: ليس

١٠. متميّزى الذات أس: متهرى الداب

١١. الحرّ أس، ثا، ج: الجزء

١٢. من النار غب: -

١٣. لكان غب: فهو

١٤. يفرق غب: + نور

١٥. المعقول فا (ج): + بالفعل

١٦. يعقله فا: يفعله

١٧. يعقل غيره فا، ثا، ج: يعقله غيره

١٨. فقد اتّضح فا: فهذا يصحّ

جرّدت عن المادّة وعوارض المادّة فهي^۱ معقولة بذاتها بالفعل، وهي عقل بالفعل، ولا تحتاج في أن تكون معقولة إلى شيء آخر يعقلها. ولهذا براهين منغلقة^۲ تركناها واعتمدنا الأظهر منها، فقد ظهر إذاً أن الواجب الوجود بذاته يجب أن يكون معقولاً لذاته بالفعل^۳ وعاقلاً بذاته^۴ بالفعل^۵ وعقلاً بذاته بالفعل^۶؛ وكلّ ماهية مجردة عن المادّة فهي لذاتها جليّة؛ ومالها بذاتها^۷ فليس بالقياس إلى غيرها فقط^۸، بل بالقياس إلى كلّ شيء، أوّلاً ذاتها، ثم غيرها؛ فإن لم تظهر لشيء فلضعف قبوله لتجليها^۹.

۵. اتحاد عاقل و معقول در المبدأ و المعاد

ابن سینا در فصل هفتم از مقاله نخست کتاب المبدأ والمعاد در پی اثبات دو قضیه است که عبارتند از: (۱) صورت مجرد قائم به غیر، عقل بالقوه را از طریق اتحاد با آن، بالفعل می‌کند؛ به عبارت دیگر، «صورت مجرد معقول» همان عقل بالفعل است؛ (۲) صورت مجرد قائم به ذات، به طریق اولی عقل بالفعل است و با تعقل خودش، هم عاقل و هم معقول است.

او برای اثبات قضیه (۱) برهانی اقامه می‌کند و به طریق اولی، از آن، قضیه (۲) را اثبات می‌کند. از اثبات قضیه (۲) نیز نتیجه می‌گیرد که ذات واجب الوجود، عقل، عاقل و معقول است و لازمه این اتّصاف، وجود کثرت در ذات او نیست. ابن سینا برای قضیه (۱) به دو بیان اجمالی و تفصیلی برهان می‌آورد:

بیان اجمالی: وقتی عقل بالقوه صورت مجردی را تعقل کند، یا با آن متحد می‌شود، و یا از آن منفصل است (مانند انفصال ماده اجسام از صورت آنها). اگر عقل بالقوه با حالت انفصال از صورت مجرد، آن را تعقل کند، باید صورتی از آن دریافت کند. در این

۱. فیهی ثا: وهی

۲. منغلقة أس، فا: متعلقة / ثا، ج: مغفولة (ح: منغلقة) / غب: منغلقة

۳. بالفعل ج: -

۴. بذاته أس، فا: لذاته

۵. وعاقلاً بذاته بالفعل غب: -

۶. وعقلاً بذاته بالفعل أس: وعقلاً لذاته بالفعل / فا، ثا، ج: -

۷. بذاتها أس، فا، غب: لذاتها

۸. غيرها فقط أس: شيء دون شيء

۹. لتجليها فا، غب: لتجليه

حالت، اگر ارتباط این صورت با عقل بالقوه، به گونه اتحاد باشد، مطلوب ثابت است؛ اما اگر به گونه انفصال باشد، دوباره به صورت دیگری نیاز است که در نهایت، منجر به تسلسل می‌شود، و چون تسلسل باطل است، اتحاد عقل بالقوه با صورت مجرد اثبات می‌شود. بیان تفصیلی: برهانی که در این بیان ارائه می‌شود، قیاس استثنائی انفصالی است که از طریق دوران و تردید به نتیجه می‌رسد؛ با این توضیح که وقتی عقل بالقوه، صورت مجردی را تعقل می‌کند، اگر عقل بالفعل، همان اتحاد عقل بالقوه با صورت مجرد نباشد، یکی از سه حالت زیر متصور است:

(الف) عقل بالفعل همان صورت مجرد است؛

(ب) عقل بالفعل، عقل بالقوه‌ای است که صورت مجرد، منفصلاً برای آن حاصل شده است؛

(ج) عقل بالفعل، مجموع عقل بالقوه و صورت مجرد است.

به عبارت دیگر، در فرض انفصال عقل بالقوه با صورت مجرد، «عقل بالفعل» یا «مانند صورت» خواهد بود، یا «مانند ماده» و یا «مجموع آن دو». ابن‌سینا با ابطال این سه حالت — که تفصیل آن در ادامه ذکر می‌شود — اتحاد میان عقل بالقوه و صورت مجرد را نتیجه می‌گیرد:

لازمه فرض (الف) این است که عقل بالقوه — که به منزله ماده است — بالفعل نشود، زیرا عقل بالقوه، قابل صورت است، نه خود صورت؛ پس عقل بالقوه، عقل بالفعل نخواهد شد، بلکه قابل آن خواهد بود، و در نتیجه، عقل بالقوه، عقل بالقوه نخواهد بود، زیرا عقل بالقوه، چیزی است که شأنش عقل بالفعل شدن است. اما آنچه به منزله صورت است، اگر عقل بالفعل باشد، دائماً عقل بالفعل است و ممکن نیست که به صورت عقل بالقوه، موجود باشد.

در فرض (ب)، اگر ذات عقل بالقوه، صورت مجرد را تعقل نکند، هرگز بالفعل نمی‌شود؛ اما اگر تعقل کند، یا از آن صورت، صورت دیگری برایش حادث می‌شود و یا خود آن صورت برایش حاصل می‌شود. صورت نخست، منجر به تسلسل می‌شود و باطل است؛ اما در صورت دوم، اگر سبب تعقل، حصول و وجود صورت مجرد به معنای مطلق باشد، باید ماده و عوارض مادی را نیز «عقل» بدانیم، زیرا صورت مجرد، هر چند با مخالطه^۱، در اعیان طبیعی نیز موجود است؛ اما اگر به معنای غیر مطلق باشد، یعنی تعقل به سبب موجود بودن صورت مجرد برای چیزی باشد که شأنش تعقل است، در

۱. از منظر ابن‌سینا وجود صورت معقول، یا از ماده و علائق مادی مجرد است و یا با آن آمیخته است و صرف آمیختگی یک شیء با شیء دیگر، موجب از بین رفتن آن نیست (نک: ابن‌سینا، المبدأ والمعاد، ۸).

این صورت، معنای «تعقل» یا «وجود صورت برای عقل بالقوه» است، و یا این چنین نیست. لازمه حالت نخست، این گزاره خواهد بود: «سبب تعقل، وجود صورت مجرد برای چیزی است که شأن آن چیز، موجود شدن صورت برای آن است» و در نتیجه، اشکال گذشته، مبنی بر عقل بودن ماده و عوارض، پیش می‌آید. لازمه حالت دوم نیز خلف فرض است؛ بنابراین، تعقل یک صورت - که عقل بالقوه را بالفعل کند - به معنای وجود آن صورت یا صورت دیگر مأخوذ از آن برای عقل بالقوه نیست.

در فرض (ج)، عقل بالفعل (مجموع عقل بالقوه و صورت مجرد) یا باید ذاتش را تعقل کند و یا غیر ذاتش را؛ و «غیر ذات» نیز یا اجزاء ذات (جزء مانند ماده و جزء مانند صورت) است و یا چیزی خارج از ذات. اگر چیزی خارج از ذات باشد، عقل بالفعل - با تعریفی که در این فرض شد - با تعقل آن شیء، نسبت به صورت آن، قابل و ماده خواهد بود، در حالی که اولاً: این صورت، غیر از آن صورت مورد بحث ما بود؛ ثانیاً: اشکال قبلی در خصوص ارتباط صورت جدید با مجموع، هنوز باقی است. اما اگر معقول عقل بالفعل، اجزاء ذاتش باشد، این معقول یا «جزء مانند ماده»، یا «جزء مانند صورت» و یا «مجموع هر دو جزء» خواهد بود؛ همچنین تعقل نیز به واسطه یکی از این سه مورد، متصور است؛ بنابراین مجموع احتمالات، نه قسم خواهد بود، که همگی باطل هستند، زیرا اگر مثلاً «جزء مانند ماده» معقول باشد، در این صورت اگر تعقل به واسطه «جزء مانند ماده» باشد، «جزء مانند صورت» بی‌فایده خواهد بود؛ اگر تعقل به واسطه «جزء مانند صورت» باشد، جزء مانند صورت، مبدأ بالقوه و جزء مانند ماده، مبدأ بالفعل خواهد بود، و این عکس ضرورت است؛ در نهایت، اگر تعقل به واسطه «مجموع هر دو جزء» باشد، صورت جزء مانند ماده، در هر دو جزء، حلول خواهد کرد که لازمه آن، بزرگتر بودن یک چیز از خودش است که امری محال است.

بنابراین هر سه فرض مذکور، منجر به محال می‌شود و در نتیجه، نسبت صورت عقلی به عقل بالقوه، مانند نسبت صورت طبیعی به هیولای طبیعی نیست، بلکه این صورت، وقتی در عقل بالقوه حلول کند، ذات این دو به گونه‌ای متحد می‌شود که دیگر، قابل و مقبول جدا از هم وجود نداشته و در حقیقت، عقل بالفعل، همان صورت مجرد معقول خواهد بود.

ابن‌سینا در ادامه این برهان می‌گوید اگر صورت عقلی - که عقل بالقوه را بالفعل می‌کند - قائم به ذات باشد، سزاوارتر است به اینکه خودش عقل بالفعل باشد. او می‌گوید

این مسأله مانند «حرارت آتش» و «بیاض جسم» است که اولی سبب سوزاندن و دومی سبب پراکندگی نور چشم است؛ حال اگر حرارت و بیاض، بدون ماده بوده و قائم به ذات باشند، نسبت به سوزاندن و پراکنده کردن نور چشم، سزاوارتر خواهند بود؛ بنابراین چنین نیست که تغایر میان عاقل و معقول، امری ضروری باشد، بلکه عقل بالقوه و هر ماهیت مجرد از ماده و عوارض مادی، با تعقل ذات خود، عاقل، عقل و معقول بالفعل است^۱ و برای معقول شدن، به چیز دیگری که او را تعقل کند، نیازی ندارد.

یادشده‌ی است که خودآگاهی نفس از دیدگاه ابن‌سینا، به دو نوع «خودآگاهی ابتدایی» و «خودآگاهی بر مبنای اندیشه به غیر» تبیین شده است؛ با این توضیح که در نوع نخست، علم نفس به خودش از نوع علم ذاتی و بدون توجه به غیر خود است که ابن‌سینا آن را با برهان «انسان معلق» تبیین و اثبات می‌کند؛ اما در نوع دوم، خودآگاهی از طریق «علم به این که می‌داند» برای نفس ناطقه حاصل می‌شود (Black, 1-24). با توجه به دیدگاه ابن‌سینا درباره تفاوت ادراک عقلی نفس ناطقه در عالم طبیعت و مابعدالطبیعه، می‌توان خودآگاهی نفس را از این جهت نیز متمایز دانست؛ توضیح اینکه، نفس ناطقه در عالم طبیعت می‌تواند بدون توجه به چیزی از ادراکات، ذات خود را تعقل کند؛ در این صورت، ذات فاقد هر گونه کمالی، معقول او می‌شود و از این جهت، وحدت عقل و عاقل و معقول در او تحقق می‌یابد؛ اما نفس اگر به طور کامل از طبیعت و عوارض طبیعی برهد و مراحل کمالی خود را ببیند، ذاتش عالمی عقلی می‌شود که مطابق با عالم عینی است و در این مرتبه، تبدیل به وجودی عقلی می‌شود و با اندیشه در ذاتش، نه تنها به خودآگاهی، بلکه هم‌زمان، از طریق ذاتش به همه معقولات آگاهی می‌یابد (نک: ابن‌سینا، المبدأ والمعاد، ۱۸).

۶. تطبیق بحث با سایر آثار ابن‌سینا

در میان آثار ابن‌سینا برهان تفصیلی برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، منحصرأ در کتاب المبدأ والمعاد ذکر شده است، اما با جستجو در سایر آثار او عباراتی را می‌یابیم که قابل

۱. در سنت فلسفه اسلامی با توجه به تعریف علم، نقدهایی برای این مسأله مطرح شده است. نقدهای مذکور که در خصوص لزوم دوگانگی در آگاهی است، زمانی وارد است که علم، از سنخ «حصول» یا «اضافه» در نظر گرفته شود؛ اما اگر علم موجود مجرد به ذات خود را از نوع «حضور» دانسته و تفاوت میان عالم و معلوم را از طریق «اعتبار» تبیین کنیم، اشکالات برطرف می‌شود (Adamson, 257-277).

تطبيق با نتایج برهان مذکور است. این عبارات، علاوه بر تأیید صحت استناد این متن به ابن‌سینا، دارای نکاتی است که توجه به آنها فهم متن را آسان می‌کند. در این بخش به برخی از این عبارات، اشاره می‌شود:

۶-۱. رساله النفس علی سنّة الاختصار (مبحث عن القوى النفسانية)^۱: ابن‌سینا

در این رساله می‌گوید: «والعقل بالفعل ليس إلّا صور المعقولات إذا أعدت في ذات العقل بالقوة، وبه أخرجته إلى الفعل، ولذلك قيل: إنّ العقل بالفعل عاقل ومعقول معاً» (ابن‌سینا، مبحث عن القوى النفسانية، ۱۷۰)؛ مدلول این عبارت، این است که عقل بالفعل، چیزی جز فراهم آمدن صورت مجرد معقول برای عقل بالقوه و خروج آن از قوه به فعلیت به واسطه این صورت نیست؛ و اینکه گفته می‌شود عقل بالفعل، هم‌زمان عاقل و معقول است، بیانی است که تنها با اتحاد عاقل و معقول به معنایی که در کتاب المبدأ والمعاد ذکر شده، سازگار است، زیرا ابن‌سینا در آنجا تصریح داشت که عقل بالفعل، حاصل اتحاد عقل بالقوه (نفس ناطقه) و صورت مجرد است، و از این‌رو است که هم عاقل است و هم معقول.

۶-۲. کتاب النجاة و الشفاء: ابن‌سینا در بخشی از الهیات الشفاء و النجاة به تبیین و

اثبات قضیه (۲) - که در عنوان شماره ۵ بیان شد - پرداخته است. مطابق بیان او هر عاقلی، اقتضای معقولی را دارد، اما لازم نیست معقول مذکور، غیر از عاقل باشد. او ذات واجب‌الوجود را با سه اعتبار مختلف، لحاظ می‌کند و او را بالذات و بدون نیاز به چیز دیگری، عقل، عاقل و معقول می‌داند؛ همچنین بیان می‌کند که قوه عاقله انسان، وقتی خود را تعقل می‌کند، همین حکم را دارد (ابن‌سینا، الهیات الشفاء، ۳۵۶-۳۵۸؛ همو، النجاة، ۵۸۷-۵۹۰). نتیجه حاصل از برهان‌های ذکر شده در این بخش، اثبات وحدت حقیقی و تغایر اعتباری میان عقل، عاقل و معقول، در زمانی است که عاقل خودش را تعقل می‌کند.

ابن‌سینا در بخشی دیگر از این دو کتاب که مطابق با فصل دوازدهم از مقاله نخست المبدأ والمعاد است، می‌گوید: «ويجب أن يعلم أن إدراك العقل للمعقول، أقوى من إدراك الحسّ للمحسوس، لأنه، أعنى العقل، يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلّي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما، ويدركه بكنهه لا بظاهره، وليس كذلك الحسّ للمحسوس» (ابن‌سینا، الشفاء (الإلهيات)، ۳۶۹؛ همو، النجاة، ۵۹۲). در این عبارت، به اتحاد عاقل و

۱. مهدوی در فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا می‌گوید نام این رساله در بیشتر نسخه‌ها «رسالة النفس» ضبط شده و در مقدمه آن، چنین آمده است: «فأريت أن أعمل للأمير كتاباً على سنّة الاختصار» (مهدوی، ۲۴۱).

معقول تصریح شده است و سخن از وحدت در ذات و تغایر در اعتبار نیست. نکته مهم اینکه عبارت «علی وجه ما» که در متن فوق ذکر شده، در المبدأ والمعاد نیامده است؛ به نظر می‌رسد دلیل این امر، چنین است که چون این عبارت، بیانگر نوع خاصی از اتحاد است که از دیدگاه ابن‌سینا نه تنها محال نیست، بلکه همان‌گونه که در المبدأ والمعاد اثبات شد، ضروری است، و از طرفی، ابن‌سینا در کتاب *نفس الشفاء* - و بعدها در *الإشارات والتنبيهات* - از نوعی اتحاد (اتحاد فرفوربوسی) سخن به میان آورده که خلاف عقل و محال است (ابن‌سینا، *الشفاء (النفس)*، ۲۱۲-۲۱۳؛ همو، *الإشارات والتنبيهات*، ۳۲۴-۳۲۷)، بنابراین عبارت مذکور برای تمایز میان این دو نوع اتحاد ذکر شده است؛ از سویی دیگر، ابن‌سینا در زمان نگارش *المبدأ والمعاد*، معنایی از اتحاد را که از نظر او محال است، ذکر نکرده و همچنین در چند فصل پیش در همین کتاب، اتحاد را به معنای صحیح آن اثبات می‌کند؛ از این‌رو، نیازی به آوردن عبارت مذکور در این کتاب نبوده است.

۳-۶. کتاب المباحثات: ابن‌سینا در این کتاب که از نوشته‌های متأخر اوست، می‌گوید: «نسبة النفس إلى الصور المعقولة كنسبة المادة إلى الصور بوجه ما وإن كان بينهما خلاف، كما ذكر في كتاب المبدأ والمعاد» (ابن‌سینا، *المباحثات*، ۳۱۰). این عبارت، علاوه بر اینکه مؤیدی برای بحث اتحاد عاقل و معقول در کتاب *المبدأ والمعاد* است، به دو وجه شباهت و تفاوت «نفس و صورت‌های معقول» با «ماده و صورت‌های طبیعی» اشاره می‌کند.^۱ شباهت مذکور، از این جهت است که نفس انسان، مانند ماده‌ای که صورت اجسام را می‌پذیرد، صورت‌های معقول را دریافت می‌کند و نوعی اتحاد با آن برقرار می‌کند؛ اما نوع اتحاد آن با اتحاد ماده و صورت متفاوت است، با این توضیح که برخلاف اتحاد ماده و صورت که در آن، اجزای اتحاد و مجموع حاصل شده، هیچ‌کدام با یکدیگر عینیت نداشته و میان آنها انفصال برقرار است^۲، در اتحاد میان نفس (عقل

۱. عبارت فوق در نسخه چاپی (تصحیح بیدارفر)، به کتاب *المبدأ والمعاد*، مقاله سوم، فصل پنجم ارجاع داده شده است. آنچه در فصل مذکور و همچنین در فصل چهارم از مقاله سوم *المبدأ والمعاد* آمده است، تنها بیانگر وجه شباهت است و هیچ اشاره‌ای به وجه تفاوت نشده است، و ظاهراً همین امر باعث شده است که مصحح، جمله «وإن كان بينهما خلاف» را به عنوان جمله معترضه، در متن بیاورد؛ در حالی که جمله «كما ذكر في كتاب المبدأ والمعاد» یا مربوط به بیان وجه تفاوت است و یا ترجیحاً به هر دو وجه شباهت و تفاوت دلالت دارد، که در هر دو صورت، فصل هفتم از مقاله نخست *المبدأ والمعاد*، مرجع ارجاع فوق است.

۲. از منظر ابن‌سینا اتحاد، انواع گوناگونی دارد و اتحاد ماده و صورت به گونه‌ای است که در آن، اجزاء اتحاد و مجموع حاصل شده از آنها، از حیث وجودی با یکدیگر مغایرند (ابن‌سینا، *الشفاء (الإلهيات)*، ۲۳۸).

بالقوه) و صورت‌های مجرد، هیچ انفصال و تمایزی پس از اتحاد وجود نداشته و حاصل آن، عقل بالفعل یا همان صورت مجرد معقول است. نکته دیگر اینکه، ابن‌سینا رابطه قوای عقلی با نفس را به رابطه «استعداد» با «ماده» تشبیه می‌کند (نک: همان)، و چون نسبت استعداد به ماده، نسبت امر متعین به امر مبهم است؛ بنابراین از دیدگاه وی، قوای عقلی عارض تحلیلی نفس هستند (نه عارض خارجی) و به عبارت دیگر، رابطه این قوا با نفس، از نوع اتحاد جنس و فصل است^۱ و در نتیجه، هر گاه صورت مجردی با قوه عقلی نفس (عقل هیولانی) متحد شود، با نفس نیز متحد خواهد بود.

۴-۶. **کتاب الإشارات والتنبيهات:** در این کتاب، ضمن اشاره به وحدت عاقل و معقول در ذات واجب الوجود (نک: ابن‌سینا، *الإشارات والتنبيهات*، ۲۷۵)، کمال جوهر عاقل، چنین دانسته شده است که حقیقت حقّ اول، به اندازه‌ای که قابل نیل باشد، و نیز هر چه در عالم وجود هست، از عقول، نفوس و اجرام آسمانی تا موجودات پایین‌تر، در این جوهر عاقل، تمثلی پیدا کند که متمایز از ذات او نباشد (همان، ۳۴۶). عدم تمایز ذات عاقل با معقولات خویش، امری است که کاملاً با عبارت «فلم یکن قابل ومقبول متمیزی الذات» که در *المبدأ والمعاد* آمده است، سازگاری دارد؛ اما به نظر می‌رسد شارحان *الإشارات والتنبيهات* به دلیل پیش‌فرضی که نسبت به کتاب *المبدأ والمعاد* داشتند، نمی‌توانستند آن را به معنای «اتحاد» بپذیرند.^۲ برخی از محققین نیز اتحاد را به «اتحاد قوی» و «اتحاد ضعیف» تقسیم کرده‌اند و اولی را مطلقاً در خصوص تعقل واجب الوجود و نیز تعقل نفس نسبت به ذات خویش دانسته، و دومی را درباره تعقل نفس نسبت به معقولات خارج از ذات خویش به کار برده‌اند و در نتیجه، اتحاد مذکور در *المبدأ والمعاد* را به معنای علم حصولی در نظر گرفته‌اند (Üçer.51-53). اما به نظر می‌رسد این تفسیر، با عبارات ابن‌سینا در *المبدأ والمعاد* که بر عدم تمایز نفس و صورت معقوله و در نتیجه، «یکی شدن ذات آن دو» تأکید دارد، سازگار نیست.

۱. ابن‌سینا در *الشفاء* درباره ویژگی‌های اتحاد «جنس و فصل» و تفاوت‌های آن با سایر انواع اتحاد، به تفصیل بحث کرده است (نک: همان، ۲۳۸-۲۴۲).

۲. فخرالدین رازی عبارت «تمثلاً لا یمایز الذات» را صرفاً به معنای «عالم شدن» دانسته است (رازی، شرح *الإشارات والتنبيهات*، ۵۷۷/۲)؛ اما نصیرالدین طوسی می‌گوید نفس در این حالت، مطلقاً عقل مستفاد می‌شود (طوسی، ۹۷۹/۳). با اینکه شرح طوسی دقیق‌تر از شرح رازی است، اما او نیز به اتحاد عاقل با معقول، اشاره‌ای نمی‌کند. محقق خوانساری نیز می‌گوید: این عبارت، به اتحاد عاقل و معقول اشاره دارد؛ اما چون مخالف عقیده مصنف است، بنابراین شاید بیانگر عدم تمایز میان عالم و معلوم در عالم خارج باشد، زیرا «علم» در خارج (از وجود عالم)، موجود نیست (خوانساری، ۱۰/۲).

۷. نسخه‌ای با متن متفاوت از کتابخانه دانشگاه لیدن

نسخه کتابخانه دانشگاه لیدن به شماره 1020a (Witkam.13)، متنی متفاوت از سایر نسخه‌ها برای این فصل از کتاب *المبدأ والمعاد* ارائه داده است که در آن به برهان اثبات اتحاد صورت معقول با عقل بالقوه، اشاره‌ای نشده است. این نسخه، دومین نسخه از مجموعه‌ای است که شامل سیزده اثر از ابن‌سینا است و از جهت ضبط عبارات، به استثنای فصل مذکور، تشابه فراوانی با نسخه «غب» دارد و احتمالاً یا از روی آن، کتابت شده و یا هر دو از نسخه‌ای مشترک کتابت شده‌اند. کاتب و تاریخ کتابت این نسخه، نامعلوم است، اما می‌توان گفت که احتمالاً بعد از قرن هشتم کتابت شده است. متن این نسخه، با مقایسه تصحیح ارائه شده (در ذیل عنوان ۳/۴)، در زیر گزارش می‌شود و سپس براساس شماره‌گذاری‌های انجام گرفته در متن، به تحلیل و توضیح مختصر آن می‌پردازیم. لازم به ذکر است که تفاوت‌های جزئی در عبارات مشترک میان این نسخه و متن تصحیح شده، گزارش نمی‌شود؛ همچنین تصحیح‌های جزئی در این متن، داخل گروه انجام گرفته و کوتاه‌نوشت «دن» اشاره به متن این نسخه دارد.

۱ فصل فی آن واجب الوجود معقول الذات ... والأین والوضع. ۲ ولما كان المعقول هو الصورة (دن: + الصورة) المجردة عن المادة ولو احققها وكان واجب الوجود مجرداً (دن: مجرد) عنها بذاته، فواجب الوجود معقول الذات وعقل الذات وكذا كل مجرد. وأما أنه عقل وعقل ومعقول، فلأنه يعقل ذاته بذاته؛ أما أنه يعقل ذاته، فلأنه مجرد عن المادة وعلاقتها من كل وجه؛ وكل ما كان كذلك فهو يعقل ذاته، لأن كل مجرد ۳ فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولاً آخر، كذلك يمكن أن يعقل مع غيره وإنما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة ۴ لما بين من أن الإدراك هو حصول صورة المدرك في المدرك أو بحصول صورته في المدرك، وإذا افترن به غيره في القوة العاقلة وهو مجرد الذات في الخارج قائمها فيه، فلا مانع له من حقيقته أن يقارن في الخارج المعنى الذي قارن في القوة العاقلة؛ ومقارنة المعنى له وهو قائم الذات، هو عقله لذلك المعنى وكل ما أمكن للمجرد فهو واجب له، لأن الماديات إنما تبقى بالقوة لنقصان استعداد المادة، فإذا تم استعدادها وجب وجود ما كان بالقوة ولا مادة للمجرد تتم استعداده بعد ما لم يكن، فنسبة الشيء إلى المجرد إما على سبيل الوجوب أو الامتناع، وليست مقارنة المعنى المذكور للمجرد المذكور يمتنع لما بيننا، فهو واجب؛ فإذا يجب أن يعقل كل مجرد غيره وكل ما يعقل غيره أمكن أن يعقل أنه عقله وما يعقل أن ذاته عقل غيره، فقد عقل بالضرورة ذاته، فكل مجرد يمكن

آن یعقل ذاته فیجب أن یعقل ذاته لما بیننا، فواجب الوجود یجب أن یعقل ذاته؛ وأما أنه یعقل ذاته بذاته فلاّنه لو عقل ذاته بصورة أخرى لذات فی ذاته، لزم اجتماع المثلین وهو محال لاقتضائه (دن: لاقتضاه) الاتحاد الذی سیّضح بطلانه، فإذاً واجب الوجود، بل كلّ مجرد فهو عقلٌ وعاقلٌ ومعقول، ۵ لآنه بما هو هویة مجردة فهو عقل وبما یعتبر له أن هویته المجردة لذاته فهو معقول وبما یعتبر أن ذاته له هویة مجردة، عاقل، فإنّ المعقول هو الذی ماهیته المجردة لشیء والعاقل هو الذی له ماهیة مجردة لشیء ولیس من شرط هذا الشیء أن یكون هو أو آخر بل هو شیء مطلقاً والشیء مطلقاً أعمّ من أن یكون هو أو غیره ۶ وإنّ كلّ ... قبوله لتجلیه.

توضیح، تحلیل و ارزیابی: عبارات بخش ۱ و ۶ مانند نسخه‌های خطی دیگر، با تفاوت‌های جزئی، مطابق متن تصحیح شده المبدأ والمعاد است. همچنین عبارت بخش ۳، مطابق با متن الإشارات والتنبيهات و عبارات بخش ۵، مطابق با الشفاء و النجاة است.

برخی از اشکالات متن عبارتند از: ۱. در بخش ۲، خوانش «یَعقل» صحیح است، اما کاتب به اشتباه «یَعقل» ضبط کرده است؛ ۲. در بخش ۴، تعریف ادراک به «حصول صورت مدرک نزد مدرک»، مطلبی نیست که ابن سینا در فصول قبلی درباره آن صحبت کرده باشد؛ بنابراین کلمه «بَین» نامفهوم است؛ و اگر مقصود، کتاب یا رساله دیگری است، باید معرفی می‌شد، همان طور که ابن سینا در جاهای دیگر المبدأ والمعاد، وقتی به کتاب یا رساله دیگری ارجاع می‌دهد، نام آن را ذکر می‌کند (برای نمونه نک: ابن سینا، المبدأ والمعاد، ۳۸، ۵۰-۵۲، ۹۲)؛ ۳. در انتهای همین بخش، سخن از «اتحادی که به زودی بطلان آن روشن خواهد شد» است، در حالی که ابن سینا نه تنها در این کتاب، سخنی از بطلان اتحاد نیاورده است، بلکه پس از چند فصل، به اتحاد در ادراک عقلی تصریح می‌کند. همچنین روشن است که «سیّضح» نمی‌تواند اشاره به کتاب‌هایی متأخر مانند الشفاء و الإشارات والتنبيهات باشد.

دلایل دیگری که صحّت استناد این متن را به عنوان جزئی از کتاب المبدأ والمعاد به ابن سینا تضعیف و بلکه ابطال می‌کند، عبارت است از: (۱) مخالفت متن این نسخه با سایر نسخه‌های فراوانی که از این کتاب، تهیه شده است؛ (۲) ارجاع ابن سینا به مطالب این فصل در کتاب المباحثات که منطبق با متن تصحیح شده است (نک: عنوان شماره ۳/۶

۱. با جستجو در میان آثار چاپی ابن سینا، این عبارت در کتاب التعليقات یافت شد (ابن سینا، التعليقات، ۱۷۹). روشن است که از حیث تاریخ نگارش، «بَین» نمی‌تواند ارجاع به این اثر باشد.

همین مقاله؛ (۳) نقل عبارات این فصل، بر اساس متن تصحیح شده در آثار فیلسوفان قریب العصر ابن سینا (برای نمونه: نک: رازی، شرح الإشارات والتنبيهات، ۳۲۸/۲-۳۳۰).
 با توجه به آنچه بیان شد، درباره تفاوت‌ها، کاستی‌ها و افزوده‌های نسخه فوق نسبت به سایر نسخه‌ها پرسش‌هایی مطرح می‌شود که آیا کاتب نسخه، در متن اصلی تصرف کرده و تغییراتی در آن ایجاد کرده است؟ یا اینکه تعلیقه یا حاشیه‌ای در نسخه‌های قبلی بوده و به تدریج، جایگزین متن اصلی شده است؟ و یا برگه‌ای از نسخه اساس او مفقود شده و این متن، جایگزین آن شده است؟ همچنین آیا ممکن است بخش‌هایی از متن، از آثار دیگر ابن سینا که اکنون در دسترس نداریم، گرفته شده باشد؟ در هر صورت، با عنایت به قرائن و شواهدی که ذکر شد، عبارات متفاوت این نسخه، فاقد شرایطی است که بتوان آن را به عنوان بخشی از فصل مذکور از کتاب المبدأ والمعاد دانست و احتمالاً ریشه آن را بتوان در تعارض ظاهری عبارات گوناگون ابن سینا در بحث اتحاد عاقل و معقول جستجو کرد.

۱۰. نتیجه‌گیری

صحت استناد برهان اتحاد عاقل و معقول در کتاب المبدأ والمعاد، امری است که با دلایل متعدد نسخه‌شناسی، تاریخی و تطبیق متن با سایر آثار ابن سینا قابل اثبات است. ابن سینا در این کتاب، اتحاد عاقل و معقول را — در حالتی که معقول، غیر ذات عاقل است — می‌پذیرد و آن را از جهتی شبیه به اتحاد ماده و صورت طبیعی دانسته و از جهتی متفاوت از آن می‌داند. برهان مذکور، هرچند مختص کتاب المبدأ والمعاد است، اما نتیجه آن در آثار دیگر ابن سینا تأیید شده است. حاصل مقایسه متن المبدأ والمعاد با دو کتاب الشفاء و النجاة در مسأله مربوط به کیفیت ادراک عقلی، بیانگر این است که گویا ابن سینا می‌خواهد اتحاد مذکور در المبدأ والمعاد و اتحاد فرفوروسی را از همدیگر متمایز کند. البته این معنا از اتحاد با معنایی که بعدها صدرالدین شیرازی بیان می‌کند، از جهاتی متفاوت است که بررسی آنها نیازمند پژوهشی مستقل است. از دیدگاه ابن سینا صورت‌های مجرد قائم به ذات، برای اینکه «عقل، عاقل و معقول» باشند، نیاز به چیزی خارج از ذات خود ندارند؛ بنابراین لازمه تعقل واجب الوجود و هر صورت مجرد از ماده و عوارض مادی، وجود کثرت حقیقی در ذات آنها نیست. تحقق این وحدت، برای نفس ناطقه از حیث تفاوت نوع وجود و کمالات آن در عالم طبیعت و مابعدالطبیعه، به دو گونه کاملاً متمایز است.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الإشارات والتنبيهات*، تصحیح: مجتبی زارعی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۶.
 ۲. _____، *التعليقات*، تحقیق: سید حسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.
 ۳. _____، *الشفاء، الإلهيات*، تصحیح: سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
 ۴. _____، *الشفاء، الطبيعيات، النفس*، تحقیق: قنواتی و سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۵ق.
 ۵. _____، *المباحثات*، تصحیح: محسن بیدارفر، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶.
 ۶. _____، *مبحث عن القوى النفسانية*، در مجموعه *أحوال النفس* (رسالة فی النفس وبقائها ومعادها)، تحقیق: أحمد فؤاد الأهواني، پاریس، دار بیلین، ۲۰۰۷م.
 ۷. _____، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
 ۸. _____، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، ویرایش و دیباچه: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
 ۹. حسن زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل به معقول*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۰۴ق.
 ۱۰. خوانساری، حسین بن محمد، *الحاشية على شروح الإشارات*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
 ۱۱. رازی، فخرالدین، *المباحث المشرقية فی علم الإلهيات والطبیعیات*، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق.
 ۱۲. _____، *شرح الإشارات والتنبيهات*، تصحیح: علیرضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
 ۱۳. سهروردی، یحیی بن حبش، *التلویحات اللوحية والعرشية* (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
 ۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة*، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
 ۱۵. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. *شرح الإشارات والتنبيهات*، تحقیق: حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
 ۱۶. مهدوی، یحیی، *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۳.
 ۱۷. هاشمی، سیدحامد؛ اسماعیلی، محمدجواد، «المبدأ والمعاد: تحلیل مضمونی، ارزیابی پژوهش‌ها و نسخه‌شناسی اثر»، *جاویدان خرد*، ۱۴۰۰ (دوره ۱۸)، شماره ۴۰.
18. Adamson, Peter. "The Simplicity of Self-Knowledge after Avicenna," *Arabic Sciences and Philosophy*, 28, 2018.

19. Black, Deborah. L. "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows," in S. Rahman et al. (eds), *The Unity of Science in the Arabic Tradition* (Dordrecht: Springer), 2008.
20. Davidson, Herbert A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect: their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford: Oxford University Press.
21. Gutas, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition, Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden, Brill, 2014.
22. Üçer, İbrahim Halil. "From Identity to Representation: Ibn Sina on the Identity of Knower and Known in the Human Rational Soul", *Nazariyat Journal*, 4/2, 2018.
23. Witkam, Jan Just. *Inventory of the Oriental manuscripts of the library of the University of Leiden*, volume 2. Leiden, Ter Lugt Press, 2006.