

ترکیب اتحادی ماده و صورت و مسأله اتحاد عاقل و معقول

مصطفی زالی^۱

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۲۰

چکیده

اتحاد عاقل و معقول در موضعی که معقول مغایر ذات عاقل باشد از ابداعات فلسفه صدرایی به شمار می‌رود. در تبیین کیفیت هستی‌شناختی این اتحاد، برخی مقصود از آن را، تحقق عاقل و معقول به وجودی یکتا و از جهتی یکتا و برخی دیگر، تحقق معقول برای عاقل به نحوی می‌دانند که معقول از شئون وجودی عاقل باشد. یکی از براهین بر اثبات این مطلوب، برهان ماده و صورت است. در این برهان با فرض هم‌سنخی پذیرش صورت توسط ماده و معقول توسط عقل و اتحادی دانستن ترکیب ماده و صورت، اتحاد عاقل و معقول اثبات می‌شود. ولی برخی این برهان را ناتمام دانسته، سنخ اتحاد عاقل و معقول را شدیدتر از اتحاد ماده و صورت می‌دانند. این مقاله با تدقیق محل نزاع، نشان می‌دهد که این اختلاف به دلیل دو دریافت متفاوت از ترکیب اتحادی ماده و صورت است؛ از این رو اولاً برهان ماده و صورت در برابر خدشه‌های وارد بر آن قابل دفاع بوده و ثانیاً با توجه به دو دریافت از حقیقت ترکیب اتحادی ماده و صورت و حقیقت وحدت عاقل و معقول، این برهان به دو نحو تقریر می‌شود که هر تقریر، به اثبات یکی از دریافت‌ها از حقیقت اتحاد عاقل و معقول می‌انجامد.

واژه‌های کلیدی: ملاصدرا، وحدت عاقل و معقول، ترکیب اتحادی ماده و صورت، عقل هیولانی.

۱. مقدمه

مسأله تبیین نسبت عاقل و معقول در علم عاقل به غیر ذات خویش از جمله مسائل محوری فلسفه اسلامی است که با حکمت متعالیه و طرح مفهوم حرکت جوهری وارد مسیری جدید می‌شود. بر خلاف ابن‌سینا که در تبیین نسبت عاقل و معقول، دریافتی را که مستلزم وحدت میان آن دو باشد، انکار می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۷-۳۲۹؛ همو، ۱۴۳۵: ۳۰۷-۲۹۲)، ملاصدرا بر وحدت عاقل و معقول اقامه برهان می‌کند (صدرا، شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۴-۲۴۸؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۸۹). در یک بیان عام، مقصود از وحدت عقل و عاقل و معقول، آن است که معقول برای ذات عاقل تحقق داشته و ذات عاقل عاری از معقول نباشد، به گونه‌ای که ذات عاقل با صورت معقول متحد شده، وجود فی‌نفسه معقول عین وجود لغیره آن برای عاقل باشد (صدرا، شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۹؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۰؛ مطهری، ۱۳۶۸: ۲۵۱؛ آملی، ۱۳۷۴: ۱۲۵).

اما در تبیین کیفیت هستی‌شناختی نحوه وحدت عاقل و معقول تعبیر مختلفی به چشم می‌خورد. به گونه‌ای که برخی مقصود از آن را تحقق عاقل و معقول به وجودی واحد و در مرتبه‌ای واحد دانسته‌اند، که اختلاف تنها در معنا است (صدرا، شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۵)؛ و در مقابل برخی دیگر آن را تحقق معقول برای عاقل، ولی به مثابه ناعت و منعوت (صدرا، شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۸، پانوش ۲) یا ماده و صورت دانسته‌اند. این توصیف سوم از حقیقت نسبت میان عالم و معلوم در منابع مختلفی مورد اشاره قرار گرفته است (عبودیت، ۱۳۸۶: ۸۳) و به طور خاص حاجی سبزواری آن را مقدمه برهان بر اتحاد عاقل و معقول قرار می‌دهد (سبزواری، ۱۴۳۲: ۱۴۸-۹).

البته صدرا، شیرازی نه تنها شق اول و سوم را به عنوان بدیل هم قرار نداده، در مواضعی اتحاد عاقل و معقول را به نسبت ماده و صورت تشبیه می‌کند:

حصول صور ادراکی اعم از عقلی و حسی برای جوهر مدرک مانند حصول خانه و احوال و اولاد برای صاحب خانه و مال و ولد نیست؛ بلکه اموری از این سنخ حصول، در حقیقت حصول ذاتی نزد ذاتی دیگر نیست، بلکه این فقط اضافه است. بلی! حصول صورت جسمانی طبیعی برای ماده که با آن تکمیل و به ذات محصل دیگری تبدیل می‌شود، شبیه این حصول ادراکی است. و همان طور که ماده شیئی از اشیای معین، جز از طریق صورت بالفعل نیست، و الحاق صورت به آن، [همانند] الحاق موجودی به موجودی با انتقال از یک جانب به جانب دیگر نیست، بلکه ماده از مرتبه نقص فی‌نفسه به مرتبه کمال می‌رسد، همین طور است حال

نفس در سیوروت به عقل بالفعل بعد از آنکه عقل بالقوه بود (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۵۲-۴؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۸۸).

اما برخی از معاصرین با نظر به توصیف سوم، در عین بیان شباهت میان وحدت عاقل و معقول با ماده و صورت (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳۵۱-۲؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۴۱) اختلافی را نیز مد نظر دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۹۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۰؛ همان: ۲۰)، و به طور خاص تأکید دارند اتحاد عاقل و معقول بر خلاف اتحاد ماده و صورت که اتحاد دو چیز می‌باشد، اشتداد و سعه وجودی است (حسن‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۴۲). به طور مشخص از نخستین مواضع اشاره صریح به این اختلاف، دروس حرکت در اسفار شهید مطهری است. ایشان تبیین رابطه عاقل و معقول را بر اساس جوهر و عرض یا ماده و صورت ناکافی دانسته و بر آن است که مقصود از این اتحاد گسترش وجودی نفس با تعقل است؛ گسترشی غیر از اتحاد صورت و ماده (مطهری، ۱۳۷۸: ۵۱۶). بنابراین بر خلاف حاجی سبزواری که نسبت عقل هیولانی و صور معقول را همانند ماده و صورت دانسته، آن را مقدمه برهان بر این اتحاد قرار می‌دهد، برخی دیگر مانند شهید مطهری اساساً منکر یکسان پنداشتن نسبت ماده و صورت طبیعی با نسبت عاقل و معقول بوده‌اند یا مانند استاد جوادی آملی و حسن‌زاده نسبت میان ماده و صورت طبیعی را متفاوت از عقل هیولانی و صور طبیعی معقول می‌دانند؛ در نتیجه اصل برهان بر اتحاد عاقل و معقول بر اساس شباهت فوق، با تردید مواجه خواهد شد.

این نوشتار در پی پاسخ به این دو پرسش است: اولاً آیا می‌توان از برهان حاجی سبزواری در برابر خدشه‌های وارد بر آن دفاع کرد؟ ثانیاً با توجه به تصورات مختلف از ترکیب ماده و صورت، کیفیت هستی‌شناختی اتحاد عاقل و معقول حاصل از این برهان، چه نسبتی با تفاسیر مختلف از حقیقت اتحاد عاقل و معقول دارد؟ به این منظور نخست لازم است پس از بیان دریافته‌های مختلف از کیفیت هستی‌شناختی وحدت عاقل و معقول، دریافته‌های مختلف از نسبت ماده و صورت، جوهر و عرض و ناعت منوع و اکاوی شود تا حقیقت دریافته‌های مختلف از نسبت میان عاقل و معقول مشخص شود و ثانیاً مفروض اصلی حاجی سبزواری در این برهان یعنی ترکیب اتحادی ماده و صورت مورد بررسی قرار گیرد تا مشخص شود حاجی سبزواری چه دریافتی از این مفهوم دارد. با تحلیل دریافته‌های مختلف نشان داده می‌شود که اولاً خدشه‌های وارد بر برهان ماده و صورت حاجی سبزواری، مبتنی بر دریافتی از حقیقت ترکیب اتحادی ماده و صورت است که مغایر با دریافت حاجی سبزواری می‌باشد؛ از این رو برهان حاجی

سبزواری مخدوش نیست، چرا که بر اساس دریافت حاجی سبزواری از حقیقت ترکیب اتحادی، تفکیک ماده و صورت تفکیکی در مقام انتزاع و اعتبار عقل است و در خارج یک وجود است که در تمامیت خود ماده و صورت می‌باشد و از این رو تمایزی میان حقیقت ترکیب ماده و صورت با دریافتی از وحدت عاقل و معقول نیست که تحقق آنها را به وجودی یکتا در مرتبه‌ای یکتا می‌داند. ثانیاً بر اساس دریافتی متفاوت از دریافت حاجی سبزواری از نسبت ماده و صورت نیز می‌توان بر نوعی دیگر از دریافت حقیقت اتحاد عاقل و معقول اقامه برهان نمود.

۲. دو دریافت از حقیقت هستی‌شناختی اتحاد عاقل و معقول

دو دریافت از نسبت اتحادی عاقل و معقول در ذیل برهان صدرالمتألهین در اسفار در اثبات وحدت عقل و عاقل و معقول شکل گرفته است. این برهان به برهان تضایف مشهور است.^۱ که با نقد علامه طباطبائی بر آن همراه است.^۲ ملاصدرا در آغاز فصل هفتم از مرحله دهم اسفار، در فصلی با عنوان «در بیان اینکه تعقل عبارت از اتحاد جوهر عاقل با معقول است»، برهانی اقامه می‌کند که بر اساس آن عاقل و معقول به یک وجود و در مرتبه‌ای واحد متحقق هستند. مضمون این برهان به صورت زیر است: ۱- اگر فرض شود که وجود معقول بالفعل غیر از وجودش برای وجود عاقل باشد به گونه‌ای که دو ذات موجود مغایر هم داشته باشیم که هر یک هویتی غیر از دیگری دارد، ممکن است وجود هر یک را جدای از وجود دیگری اعتبار کرد (زیرا کمترین مراتب دوگانگی بین دو شیء آن است که هر یک وجودی فی‌نفسه جدای از دیگری داشته باشد)؛ ۲- ولی معقول بالفعل اینگونه نیست، زیرا معقول بالفعل وجودی جز همین وجودی که ذاتاً به آن معقول است ندارد و شیء معقول جز آنکه شیئی، عاقل آن باشد قابل تصور نیست؛ ۳- پس صور معقول بالفعل به گونه‌ای هستند که وجود فی‌نفسه آنها و وجودشان برای عاقل امری واحد و از جهتی واحد بدون اختلاف است (صدرا، شیرازی، ۱۹۸۱: ۹-۲۴۸).

اما تعلیق انتقادی علامه طباطبائی بر این برهان، با مضمون اعم دانستن نتیجه از مدعا، منشأ تلقی دیگری از حقیقت هستی‌شناختی این وحدت می‌شود؛ چرا که این برهان متفرع بر این قاعده هستی‌شناختی است که هر چه وجودش برای شیئی باشد، وجود لِنفسه‌اش عین وجود لَغیره‌اش است؛ اما این قاعده، وجود لَغیره اعراض در نسبت

با موضوعات، و صور منطبع در نسبت با ماده و علت مجرد در نسبت با معلول را شامل می‌شود؛ پس مسأله اعم از این است که دو شیء به ذاتی واحد و در مرتبه‌ای واحد تحقق داشته باشند یا اینکه مرتبه تحقق وجود لافسه غیر از مرتبه گیری است که برای آن تحقق دارد. از این رو از استدلال فوق نتیجه نمی‌شود که عاقل و معقول، به وجودی واحد و در مرتبه‌ای واحد تحقق داشته باشند (همان: ۲۴۸، پانوش ۲). بنابراین اتحاد عاقل و معقول از سنخ اتحاد ناعت و منעות است، به گونه‌ای که منעותی که وجود ناعت برای او تحقق دارد از مرتبه وجود ناعت خارج نباشد؛ و خارج نبودن عاقل از وجود معقول را نباید بر این معنا حمل کرد که وجود منسوب به عاقل در مرتبه وجود معقول است (همان: ۲۵۲، پانوش ۲). باید توجه داشت که خود این تصور، مبتنی بر این فرض است که جوهر و عرض به وجودی یکتا و در دو مرتبه متفاوت تحقق داشته باشند، و با فرض مشائی تحقق جوهر و عرض به دو وجود هیچ اتحادی تحقق نخواهد یافت.^۳

پس برهان صدرا و خدشه وارد بر آن موجب شکل‌گیری دو تصور از اتحاد عاقل و معقول می‌شود: ۱- بر اساس دیدگاه اول مقصود از اتحاد عاقل و معقول، اشتداد وجودی نفس با اکتساب معقولات و تحقق عاقل و معقول به وجودی یکتا در مرتبه‌ای یکتا است. ۲- بر اساس دیدگاه دوم نسبت عاقل و معقول مانند نسبت میان منעות و ناعت است و بر مبنای خاص حکمت متعالیه که وجود لغیره را از شئون وجود فی‌نفسه می‌داند، معقول را حقیقتاً منسوب به عاقل می‌داند (تحقق عاقل و معقول به وجودی یکتا در دو مرتبه متفاوت).^۴

در ادامه و با نظر به دو دریافت فوق، پس از بیان برهان موجز حاجی سبزواری، با تحلیل مقدمات آن، به این پرسش می‌پردازیم که این برهان در صورت صحت، به اثبات کدامیک از دو دریافت فوق خواهد انجامید؟

۳. حاجی سبزواری و برهان ماده و صورت

حاجی سبزواری در تعلیقه بر اسفار، اشاره صدرالمتألهین به مشابَهت وحدت عاقل و معقول را با وحدت ماده و صورت، منشأ برهان بر اتحاد عاقل و معقول دانسته و این استدلال را منسوب به اسکندر می‌داند (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۵۳، پانوش ۱). بر این اساس وحدت ماده و صورت اتحادی و نه انضمامی است و از آنجا که نفس، ماده و مدرکات، صورت می‌باشند، عقل و معقول ترکیب اتحادی دارند؛ بر خلاف موضوع و

عرض که ترکیب آنها اعتباری است.^۵ صدرالمتألهین خود در ذیل بیان معانی عقل، فقراتی را از رساله‌ای منسوب به اسکندر با همین موضوع نقل کرده است و آن را مبنایی برای اثبات اتحاد عاقل و معقول می‌داند. به نظر می‌رسد که فقره زیر منشأ این دریافت باشد:

صور هیولانی، بعد از آنکه بالقوه معقول بود، معقول بالفعل می‌شود، اینگونه که عقل آن را از هیولی که همراه آن است جدا می‌کند و آن را معقول می‌سازد و هنگامی که هر یک از آنها تعقل می‌شود بالفعل معقول و عقل می‌شود در حالیکه قبلاً در طبیعت‌اش اینگونه نبود زیرا عقل بالفعل چیزی غیر از صورت معقول نیست (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۹).^۶

این اشاره که عقل بالفعل چیزی غیر از صورت معقول نیست، قابل تطبیق بر دریافت صدرا از وحدت عاقل و معقول است. از این رو صدرا با بیان این فقره از اسکندر افرویدیسی، راه را برای پذیرش این نوع از استدلال در اثبات اتحاد عاقل و معقول می‌گشاید. حاجی سبزواری در شرح منظومه در موضعی صریح‌تر با مخدوش دانستن برهان تضایف، با مقدمه قرار دادن یکسانی نسبت عاقل و معقول با نسبت ماده و صورت و نیز ترکیب اتحادی ماده و صورت برهانی دیگر بر این مدعا اقامه کرده است (سبزواری، ۱۴۳۲: ۹-۱۴۸).^۷ حال بار دیگر پرسش محوری این نوشتار را با توجه به توضیحات فوق روایت می‌کنیم: آیا برهان ماده و صورت، می‌تواند به اثبات اتحاد عاقل و معقول منجر شود و در صورت صحت برهان، آیا نتیجه این برهان با یکی از دو دریافت فوق منطبق بوده یا موجب شکل‌گیری تصور سومی از اتحاد عاقل و معقول خواهد شد؟ برهان فوق در استناد به ماده واقع شدن عقل هیولانی برای پذیرش صور معقول، متکی بر تفسیر ترکیب اتحادی ماده و صورت به عنوان مفروض اصلی آن است. بنابراین لازم است حقیقت ترکیب اتحادی ماده و صورت مورد تحلیل قرار گیرد.

۴. ترکیب اتحادی ماده و صورت

ملاصدرا در جلد پنجم اسفار و در فصلی ذیل عنوان «شناخت کیفیت ترکیب جسم طبیعی از ماده و صورت» به بیان کیفیت هستی‌شناختی نسبت این دو می‌پردازد. ملاصدرا در همان فراز نخستین می‌گوید «حق نزد ما این است که ترکیب میان آن دو اتحادی است» (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۱۸)؛ مقصود از ترکیب اتحادی آن است که «شیء به وجود ذاتی خود عین اشیای کثیر باشد» (همان: ۲۲۹)؛ از این رو «ترکیب

اتحادی میان دو شیء مقتضی آن نیست که هر دو موجود باشند بلکه مقتضی آن است که هر دو به وجود واحد نه به وجود متعدد حین ترکیب باشند» (همان: ۲۳۶). چرا که «بعضی موجودات از شدت کمال به گونه‌ای هستند که در عین وحدت، مصداق معانی کثیر هستند در حالیکه این معانی در سایر امور به وجود واحد تحقق ندارند» (همان: ۲۱۸). سپس در بیان توضیح معنای اتحادی ماده و صورت می‌گوید «شیء در ذات خودش به شیئی دیگر متحول شود و با آن به ذاتی واحد تکمیل شود به گونه‌ای که امری واحد تحقق یابد و این امر واحد بعینه مصداق هر دو امر باشد همانند آنکه جنین انسان [در فرآیند استکمال] به حکیم تبدیل شود» (همان: ۲۱۹). و به عبارت دیگر «معنای اتحاد ماده و صورت آن است که موجود واحدی که صورت است همان وجود [صورت]، بعینه ماده باشد یعنی هر دو به یک وجود بالفعل موجود باشند و این معانی بالفعل به وجود واحد موجود باشند» (همان: ۲۲۶). در ادامه صدرا یکی از مهم‌ترین ابتکارات خود را در بحث تغییر مطرح می‌کند؛ در تبدیل شیئی به شیء دیگر ماده سابق با تشخیص خود باقی نمی‌ماند، بلکه مقصود از تبدیل آن است که «هنگامی که صورت بعد از استعداد ماده یافت شد آن وجود را باطل کند و وجودی که در معنا افضل و اتم از آن است حاصل شود. زیرا تمام معانی صادق بر آن ماده به نحو اعلی و اشرف بر آن یافت می‌شود» بنابراین «ماده قبل از فیضان صورت بشخصه آن معنای جنسی نیست که متحد با صورت است» (همان: ۲۲۷). بنابراین مقصود از ترکیب اتحادی ماده و صورت آن است که ماده و صورت به وجودی واحد تحقق داشته باشند. اما سرنوشت بحث اتحاد عاقل و معقول بر اساس ترکیب اتحادی ماده و صورت در گروهی پاسخ به این پرسش است: آیا بر اساس ترکیب اتحادی ماده و صورت، ماده و صورت به وجودی یکتا و در مرتبه‌ای یکتا تحقق می‌یابند یا همچنان نوعی جدایی میان آن دو برقرار است به گونه‌ای که همچنان نوعی تشخیص برای ماده حفظ شود؟

۵. دو دریافت از ترکیب اتحادی ماده و صورت

خداوند صورت گرفته بر برهان حاجی سبزواری، مبتنی بر تفسیر خاص منتقدین از ترکیب اتحادی ماده و صورت است. یکی از نخستین مواضعی که در آن استدلال به اتحاد عاقل و معقول بر اساس وحدت ماده و صورت نفی شده، در میانه استدلال ابن‌سینا بر اثبات وحدت عاقل و معقول در کتاب مبدء و معاد می‌باشد، که مورد توجه منتقدین

برهان ماده و صورت نیز قرار گرفته است. ابن‌سینا در اینجا از موضع مشهور خویش در نفی اتحاد عاقل و معقول فاصله می‌گیرد، ولی در استدلال بر این وحدت، اتحاد عاقل و معقول را که همسنخ با اتحاد ماده و صورت باشد رد می‌کند:

مجاز نیست عقل بالفعل در اینجا خود این صور [معقول] باشند، که در این صورت عقل بالقوه به فعلیت خروج نمی‌کند، زیرا خود این صور نیست، بلکه قابل آنهاست، و همین صور به عنوان عقل بالفعل برای آن [عقل بالقوه] وضع می‌شود، پس عقل بالقوه عقل بالفعل نیست، بلکه موضوعی برای عقل بالفعل و قابل آن است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۸).

آیت‌الله جوادی آملی با پذیرش این اشکال و دقیق تلقی کردن آن، آن را قابل تعمیم به استدلال اسکندر افرویدیسی در تبیین وحدت عاقل و معقول بر اساس وحدت عقل هیولانی و صور معقول می‌دانند. البته ممکن است در پاسخ گفته شود که چون مفروض ابن‌سینا، ترکیب انضمامی ماده و صورت است، با پذیرش ترکیب اتحادی ماده و صورت ایراد ابن‌سینا مرتفع می‌شود. ولی بر اساس دریافت شارح اسفار در ریح مختوم، این ایراد حتی به ترکیب اتحادی ماده و صورت نیز قابل تعمیم است. زیرا حتی در ترکیب اتحادی ماده و صورت نیز گرچه ماده و صورت به وجودی واحد تحقق پیدا می‌کنند، لکن آنها در دو مرتبه از یک وجود واحد قرار داشته، ماده مادون صورت است (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۹۶).

مطابق این اشکال، حضور معقول نزد عاقل به معنای آن است که هر دو در مرتبه‌ای واحد تحقق داشته باشند و وحدت عاقل و معقول به وجودی واحد در دو مرتبه واحد نیز نمی‌تواند موجب حضور معقول نزد عاقل شود.

شارح محترم در ادامه توضیحاتی در تکمیل همین سخن دارند که این مسأله را روشن‌تر می‌نماید. بر اساس این توضیح تکمیلی، اشکال در صورتی قابل رفع خواهد بود که حصول صورت معقول برای عقل بالقوه نظیر حصول صورت برای ماده نباشد. اما در بیان تمایز میان این دو می‌گویند: «یعنی صورت عقلی و عقل بالقوه دو وجود ممتاز از یکدیگر نداشته باشند بلکه به یک وجود موجود باشند. به گونه‌ای هر دو مفهوم از مصداق واحد از حیث واحد انتزاع شوند و بر آن نیز حمل شوند» (همان: ۵۰۰). یعنی برخلاف ترکیب ماده و صورت طبیعی که ترکیب دو اشکوبه‌ای به معنای تحقق ماده و صورت در دو مرتبه متفاوت وجودی است، ترکیب ماده و صورت عقلانی به معنای تحقق آن دو در یک مرتبه واحد وجودی باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۰؛ همان: ۲۰).

بر اساس اشارات فوق، با پذیرش هم‌سنخی ترکیب عقل هیولانی و صورت معقول با ترکیب ماده و صورت، اولاً بر اساس دریافت انضمامی از حقیقت ترکیب ماده و صورت، عقل هیولانی و صور معقول به دو وجود موجود بوده و اتحاد حقیقی میان آن دو شکل نمی‌گیرد. ثانیاً با فرض ترکیب اتحادی ماده و صورت، عقل هیولانی و صور معقول به وجودی یکتا تحقق دارند، ولی از جهت واحد تحقق ندارند. در حالیکه مقصود از وحدت عقل هیولانی و صور معقول، تحقق آنها به وجودی واحد و از جهتی واحد است.

اما صحت تبیین فوق و خدشه به برهان ماده و صورت، مبتنی بر پذیرش صحت دریافت آن از حقیقت ترکیب اتحادی ماده و صورت است. تحلیل فوق مبنی بر تمایز میان ماده طبیعی و نفس (هیولای عقلانی) در صورتی قابل پذیرش است که ماده و صورت نه دو اعتبار یک حقیقت واحد که دو مرتبه از یک حقیقت واحد باشند. در حالیکه شهید مطهری در شرح منظومه تبیین دیگری از نحوه اتحاد آن دو دارند. ایشان با تمایز قائل شدن میان دو نوع ترکیب از اجزاء، میان حالتی که دو جزء در عرض هم و دو جزء در طول هم باشند تمایز قائل می‌شوند. مطابق همین تمایز، ترکیب ماده و صورت از سنخ دوم است، یعنی رابطه آن دو، رابطه ناقص با کامل است؛ به گونه‌ای که در ترکیب آنها، که ناقص در عین حال که وجودی جدای از کامل دارد، به نحوی دیگر در کامل موجود است؛ از این رو صورت همان ماده است در مرتبه عالی. پس ماده و صورت در خارج به یک وجود واحد تحقق دارند، به گونه‌ای که «یک شیء مرکب در خارج به تمامش ماده است و به تمامش صورت»؛ به گونه‌ای که ماده از جنبه ناقص آن و صورت از جنبه کامل آن انتزاع می‌شود (مطهری، ۱۳۷۸: ۴۴۵-۶). حاجی سبزواری نیز در شرح منظومه، به گونه‌ای ترکیب اتحادی را تفسیر می‌کند که قابل تطبیق بر همین برداشت اخیر است (سبزواری، ۱۴۳۲: ۱۴۸-۹).^۸ در نتیجه باید میان دو دریافت از ترکیب اتحادی میان ماده و صورت تمایز قائل شد: ۱- بر اساس دریافت اول، ماده و صورت در یک مرتبه از وجود واحد تحقق دارند.^۹ ۲- بر اساس دریافت دوم، ماده و صورت گرچه به وجودی واحد تحقق دارند، ولی به دو مرتبه از آن وجود واحد اشاره دارند.^{۱۰}

روشن است که دریافت حاجی سبزواری از حقیقت ترکیب اتحادی به عنوان مفروض این برهان (دریافت اول)، متفاوت از دریافت منتقدین است (دریافت دوم). علاوه بر این از اشارات حاجی سبزواری برمی‌آید که تصور او از وحدت عاقل و معقول نیز با دریافت اول از حقیقت این وحدت سازگار است. به گونه‌ای که عاقل و معقول را در مرتبه وجود

متضایف و متکافؤ می‌داند، گرچه بر مغایرت مفهومی میان آن دو تأکید می‌ورزد (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۹، پانوش ۲). بنابراین مطابق برداشت حاجی سبزواری از نحوه تحقق وحدت عاقل و معقول و وحدت ماده و صورت، در هر دو، مفاهیمی متغایر با وجودی یکتا در مرتبه‌ای واحد تحقق دارند. پس برهان او در اثبات اتحاد عاقل و معقول منجر به اثبات این مطلوب خواهد شد که عاقل و معقول به رغم مغایرت مفهومی با وجودی واحد و در مرتبه‌ای واحد تحقق دارند.

در تکمیل توضیحات فوق، با توجه به آنکه یکی از مهم‌ترین مبانی تبیین وحدت عقل و عاقل و معقول، پذیرش حرکت جوهری است، لازم است دو تفسیر مختلف از حقیقت حرکت جوهری مبتنی بر این دو دریافت از ترکیب اتحادی ماده و صورت بیان شود.

۶. حرکت جوهری و تشخیص ماده اولی

از مهم‌ترین مواضع بحث از ماده اولی در اندیشه ارسطو، بحث تغییرات عنصری در کتاب کون و فساد است. تغییر در کمیت را نمو و ذبول، تغییر در مکان را حرکت، و تغییرات کیفی را استحاله می‌گویند، و اگر تغییر در اعراض نباشد به آن کون و فساد می‌گویند (ارسطو، کون و فساد: ۳۱۹ ب ۳۲-۴). بنا بر تقسیم فوق، ماده در معنای دقیق کلمه که با موضوع مشخص می‌شود، امری است که کون و فساد را می‌پذیرد (همان: ۳۲۰ آ ۳-۵).^{۱۱} بنابراین مقصود از ماده اولی به عنوان حقیقتی متشخص، موضوع واحدی است که در طی تغییرات جوهری عنصری ثابت می‌ماند.^{۱۲} با طرح مفهوم حرکت جوهری که بنا بر قول مشهور مورد انکار مشائیان است، همچنان ماده اولی به عنوان حافظ وحدت حرکت، پابرجاست (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۱؛ طباطبائی، ۱۳۸۵: ۸۲۰).^{۱۳} با پذیرش تحقق حرکت جوهری، همان طور که اشیاء، در کم و کیف و این و وضع حرکت می‌کنند، در صورت جوهری خود نیز حرکت می‌کنند، و این مستلزم آن است که صورت جوهری دارای استکمال تدریجی و یک حقیقت زمانی سیال متصل باشد (صدرای شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۲۶). این دریافت از حرکت جوهری با دریافتی از ترکیب اتحادی ماده و صورت سازگار است که ماده را در مرتبه‌ای متمایز از صورت محقق می‌داند؛ و با چنین دریافتی از حقیقت حرکت جوهری، در فرآیند حرکت جوهری عقل در اتحاد یافتن با معقول، همواره به عنوان حقیقتی متمایز و جدای از معقول باقی می‌ماند.

اما دریافتی دیگر از حقیقت حرکت جوهری نیز وجود دارد. بر اساس این دریافت، وحدت حرکت نیازمند وحدت موضوعی متشخص به نام هیولی نیست. علامه طباطبائی در ذیل بیانی از صدرای شیرازی در اسفار تعلیقه‌ای با همین مضمون دارند: از آنجا که وجود جوهر لافسه است و برای غیر تحقق ندارد، در وحدت و شخصیت خود نیازمند به چیزی زائد بر خودش نیست؛ از این رو موضوع حرکت جوهری، نفس همان جوهر سیال متحرک است (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۷۱). از این رو می‌توان گفت در حرکت جوهری، با یک حقیقت واحد سیال مواجه هستیم که در هر آنی از آنات حرکت، می‌توان از وجود آن دو حیثیت صوری و مادی را اعتبار کرد. به تعبیر صدرا:

ثبات حرکت عین تجدد آن است، و قوه آن بر شیئی عین فعلیت قوه برای آن شیء است و همین طور است حکم ثبات آنچه حرکت به آن است که آن طبیعت کائن اجسام است که عین تجدد ذاتی است (همان: ۵۲).

بر این اساس «یک امر سیال وجود دارد که هر جزء یا مقطع فرضی آن به اعتباری صورت و به اعتباری دیگر ماده حامل این صورت و به اعتباری استعداد صورت بعدی است» (عبودیت، ۱۳۸۵: ۳۱۹-۲۰). این دریافت از حقیقت حرکت جوهری با پذیرش تصویر اول از حقیقت ترکیب اتحادی ماده و صورت سازگار است که در آن ماده به عنوان حقیقتی متمایز از صورت تحقق ندارد. از این رو، در این نوع از حرکت جوهری، کل ذات شیء تحول می‌یابد و با تصویری از اتحاد عاقل و معقول نیز که تعقل را موجب تحول ذات عاقل می‌داند منطبق است.

۷. تمایز حرکات طبیعی و انفعالات نفسانی

اما یکی دیگر از مواضعی که ممکن است که موجب خدشه به برهان ماده و صورت بر اتحاد عاقل و معقول شود، مواضعی است که به تمایز میان حرکت طبیعی و انفعالات نفسانی اشاره می‌شود. به عبارت دیگر گرچه بر اساس دریافت فوق از حقیقت حرکت جوهری، تبیین انفعالات نفسانی بدون ارجاع به ماده اولی صورت می‌گیرد، ولی همچنان تبیین تمایز میان حرکات طبیعی و نفسانی بر تشخیص هیولی مبتنی بوده و از این رو، وحدت اتحادی ماده و صورت، قابل تعمیم به وحدت عاقل و معقول نیست. به طور

مشخص علامه طباطبائی در ذیل بحث از اشکالات وارد به مفهوم هیولی اشکالی را به شکل زیر مطرح می‌کند:

نگوید [استدلال بر وجود هیولی] با نفس انسانی از جهت دیگری نقض می‌شود و آن اینکه نفس انسانی عقلی، ماده برای معقولات مجرد است و خود این مجرد هر معقولی را تعقل کند به آن تبدیل می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۳۸۲-۳).

بنابراین یا باید گفت که نفس مجرد نیست و مرکب از ماده و صورت است، یا ترکیب از ماده و صورت مبتنی بر قوه و فعل مخدوش است. اما علامه طباطبائی در پاسخ به اشکال فوق می‌گویند:

خروج نفس از قوه به فعل با اتحاد عاقل و معقول از باب حرکت معروف که کمال اول برای بالقوه از آن جهت که بالقوه است محسوب نمی‌شود. زیرا لازمه آن قوه و استعداد و تغییر زمانی است و هر چه اینگونه باشد با مجرد که فعلیت تام عاری از قوه است منافات دارد؛ و مراد از اینکه نفس، ماده‌ای برای صورت معقول است اشتداد وجود مجرد آن بدون تغییر و زمان است (همان: ۳۸۳-۵).^{۱۴}

بر اساس این بیان علامه طباطبائی، تمایزی مشهود میان حرکات طبیعی و نفسانی وجود داشته و نمی‌توان حقیقت حرکات طبیعی و نفسانی را بر یکدیگر منطبق دانست. از این رو این بیان را نیز می‌توان موجب خدشه در برهان ماده و صورت دانست.

صدرا خود در فقره‌ای این تمایز را توضیح می‌دهد. او در بحثی که در آن نیز نفس را به مثابه ماده برای صور معقوله می‌داند توضیح می‌دهد:

نفس، صورت موجودات جسمانی و در قوه آن قبول صور عقلی است و میان فعلیت نفس و این قبول استکمالی منافات وجود ندارد، زیرا وجود شیء از شیئی به طریق استکمال است و آن سلوک سلسله طولی است و گاهی به طریق تفاسد است و آن سلوک عرضی است ... پس صورت نفسانی حسی مانند ماده برای صور خیالی و مانند ماده برای صور عقلی است ... مقصود از قبول [صور عقلی] معنای دیگری است زیرا قبول گاهی به معنای انفعال تجدیدی است که به معنای حدوث مقابل شیء است ... مثلاً آب تبدیل به هوا می‌شود، اما قبول به معنای قوه استکمال شیء صوری امکان اتصاف آن را به قبول در این معنی در قیاس با اشتداد آن در کمال، می‌دهد (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۱).^{۱۵}

از این رو می‌توان میان دو گونه قبول و دو گونه ماده تمایز قائل شد:

۱- قبول به معنای انفعال تجدیدی که به معنای حدوث امر مقابل است مانند اینکه متصل، منفصل می‌شود یا آب به هوا تبدیل می‌شود. در این نوع قبول همواره یک ماده متشخص به عنوان امر منفعل فرض می‌شود.

۲- قبول به معنای استکمال شیء صوری که اتصاف به این معنا در قیاس با اشتداد شیء امکان دارد. در این نوع از قبول که ناظر به حرکات نفسانی است، یک شیء می‌تواند صور متعددی را همزمان بپذیرد. به گونه‌ای که امری به عنوان منفعل تحقق ندارد، بلکه خود صورت استکمال می‌یابد.

مطابق این تحلیل، در حرکات طبیعی یک ماده متشخص به عنوان امر منفعل و ثابت وجود دارد، ولی در حرکات نفسانی حقیقت نفس در حال تحول است. صدرا در مواضعی دیگر نیز با فرض آنکه ترکیب ماده و صورت یک ترکیب خارجی و مستلزم عدم بساطت شیء خارجی است، می‌کوشد با طرح تمایز میان تغییرات طبیعی و نفسانی، تغییر نوع دوم را با بساطت نفس قابل جمع بداند:

ترکیب زمانی لازم می‌آید که شیء در نسبت با کمال واحدی یا کمالاتی در نشئه محسوس و معقول قوه و فعل باشد، پس فعلیت صور جسمانی و قوت آنها دو حیثیت مختلف است که موجب تکثر موضوع می‌شود، اما اینکه شیء به حسب صورت جسمی بالفعل و از نظر صورت عقلی بالقوه باشد موجب اختلاف حیثیت و تعدد موضوع نیست، و به همین گونه اینکه نفس آخرین مرحله صور کمالی برای موجودات طبیعی باشد تخالفی با این ندارد که اولین مواد عقلی برای صور موجودات صوری الهی باشد ... پس نفس که عاقل بالقوه است معقول بالقوه نیز است و با تصور معانی عقلی، عاقل و معقول بالفعل شده و وجود آن وجودی دیگری از موجودات این معانی و داخل در عالم عقلی می‌شود (همان: ۳۴۱-۳).

در تحلیل فقرات فوق باید در نظر داشت که آنها با فرض ترکیب خارجی ماده و صورت، این سنخ ترکیب را از عقل به عنوان امری مجرد نفی می‌کنند. پس این تحلیل بر پذیرش تشخیص هیولی و نه تحقق هیولی و صورت به وجودی واحد و در مرتبه‌ای واحد استوار است. اما با پذیرش ترکیب اتحادی ماده و صورت به معنای نخست، دیگر نمی‌توان قائل به این شد که در حرکات طبیعی، در عین ثبات هیولی، یک صورت به صورت دیگر تبدیل می‌شود و در حرکات نفسانی خود عقل اشتداد می‌یابد. بنابراین با پذیرش ترکیب اتحادی ماده و صورت در معنای نخست و نفی تشخیص ماده اولی، یکی از مهم‌ترین مفروضات اختلاف میان حرکات طبیعی و نفسانی در فقرات یعنی بساطت نفس و ترکیب جسم، از میان می‌رود. در این صورت جسمیه و نفس از آن جهت که هر دو قابل صور طبیعی و صور معقول هستند با یکدیگر مشابهت دارند.^{۱۶}

۸. تقریر دوگانه از برهان ماده و صورت

با توجه به توضیحات بخش‌های گذشته اولاً روشن شد که مقصود از وحدت عاقل و معقول، تبیین هستی‌شناختی کیفیت تغییر نفس در فرآیند تعقل و ادراک است. ثانیاً از آنجا که هر انفعال و تغییری، فرع بر استعداد و قوه پذیرش در امر قابل است، نفس باید به عنوان ماده پذیرش معقولات محسوب شود. ثالثاً با توجه به تفاسیر مختلف از حقیقت اتحاد ماده و صورت و حرکت جوهری، ماده و صورت به دو مرتبه یا دو اعتبار یک وجود واحد تبدیل می‌شوند.

برای حصول نتیجه نهایی نسبت میان دو دریافت از حقیقت عاقل و معقول با دو دریافت از حقیقت ترکیب اتحادی ماده و صورت، مورد واکاوی قرار می‌گیرد، تا برهان حاجی سبزواری، با تصویر دقیق محل نزاع، بازسازی شود. همان طور که پیشتر مورد اشاره قرار گرفت دو تبیین از حقیقت وحدت عاقل و معقول قابل تشخیص است:

۱. بر اساس تبیین سنخ اول، عاقل و معقول، به وجودی واحد در مرتبه‌ای واحد تحقق دارند و مقصود از اتحاد عاقل و معقول، اشتداد وجودی عاقل است.

۲. بر اساس تبیین دوم، مقصود از اتحاد عاقل و معقول آن است که وجود لافسه معقول عین وجود لغیره آن باشد، به گونه‌ای که عاقل و معقول در دو مرتبه متفاوت از یک حقیقت واحد تحقق داشته باشند. بنابراین، معقول مرتبه و شأنی از وجود عاقل است و برای آن کمال محسوب می‌شود، ولی داخل در ذات عاقل نمی‌شود.

دو دریافت نیز از ترکیب اتحادی ماده و صورت امکان‌پذیر است:

۳. مقصود از ترکیب اتحادی ماده و صورت آن است که تمام حقیقت شیء ماده و تمام حقیقت شیء صورت است و این دو، دو اعتبار از یک حقیقت واحد باشند.

۴. مقصود از ترکیب اتحادی آن است که ماده و صورت دو مرتبه از یک حقیقت واحد بوده و در دو رتبه وجودی تحقق دارند.

بنابراین با در نظر گرفتن دوگانه‌های فوق، چهار حالت امکان‌پذیر است:

۵. عقل و معقول به معنای اول متحد بوده و ماده و صورت نیز به معنای اول متحد باشند؛ در این صورت با توجه به همسنخی ترکیب ماده و صورت با اتحاد عاقل و معقول، برهان ماده و صورت معتبر خواهد بود.

۶. عقل و معقول به معنای اول متحد بوده و ماده و صورت به معنای دوم متحد باشند؛ در این صورت برهان ماده و صورت معتبر نخواهد بود.

۷. عقل و معقول به معنای دوم متحد بوده و ماده و صورت به معنای اول متحد باشند؛ در این حالت نیز برهان ماده و صورت منتج نخواهد بود.

۸. عقل و معقول به معنای دوم و ماده و صورت نیز به معنای دوم متحد باشند؛ در این حالت نیز برهان ماده و صورت معتبر خواهد بود. بر این اساس، حصول معقول برای عاقل به معنای حصول رتبه‌ای جدید برای نفس است^{۱۷} و نه اتحاد آن دو در وجودی واحد از جهتی واحد. از این رو باز هم می‌توان از سنخیت ماده و صورت طبیعی با ماده و صورت نفسانی سخن گفت. این حالت اعم از این است که نسبت میان عاقل و معقول نسبت میان ماده و صورت یا جوهر و عرض (بنابر تقریر صدرائی) باشد.^{۱۸} زیرا در این تصور، ماده و صورت یا جوهر و عرض به وجودی واحد و در مرتبه‌ای متفاوت تحقق دارند.

مفروضات برهان حاجی سبزواری بر حالت اول منطبق است و تقریر آن به صورت زیر خواهد بود: ۱- عقل هیولانی به مثابه ماده برای صور معقول است؛ ۲- ترکیب ماده و صورت اتحادی است و مقصود از اتحاد آن است این دو به وجودی واحد و در مرتبه‌ای واحد تحقق دارند؛ ۳- در حرکت جوهری اشتدادی، کل وجود شیء در حال حرکت است و امری به نام ماده اولی به عنوان موضوعی ثابت، در حین حرکت وجود ندارد؛ ۴- اکتساب معقولات، به منزله حرکت کل ذات عقل و در نتیجه اشتداد وجودی آن است و در نتیجه عاقل با معقول متحد است. روشن است که بر اساس این دریافت از حقیقت ترکیب اتحادی ماده و صورت، عاقل و معقول به وجودی یکتا و در مرتبه‌ای یکتا تحقق دارند و نتیجه این برهان با دریافت نخست از حقیقت وحدت عاقل و معقول انطباق دارد. با توجه به حالت چهارم، تقریر دیگری از برهان ماده و صورت بر اثبات اتحاد عاقل و معقول با نتیجه‌ای متفاوت به صورت زیر است: ۱- عقل هیولانی به مثابه ماده برای صور معقول است؛ ۲- ترکیب ماده و صورت اتحادی است و مقصود از اتحاد آن است این دو به وجودی واحد و در دو مرتبه تحقق دارند؛ ۳- در حرکت جوهری اشتدادی، صورت شیء تحول می‌یابد و ماده شیء ثابت است؛ ۴- اکتساب معقولات، اشتداد وجودی عقل از طریق کسب مراتبی جدید برای آن است. بنابراین، عاقل و معقول به وجودی یکتا و

در دو مرتبه تحقق دارند و نتیجه این برهان، با دریافت دوم از حقیقت وحدت عاقل و معقول انطباق دارد.

۹. نتیجه

قائلین به اتحاد عاقل و معقول، همگی در این نکته متفق هستند، که عاقل و معقول به یک وجود تحقق دارند: حال یا در مرتبه‌ای واحد و از جهتی واحد، یا در دو مرتبه از یک وجود واحد. اختلافات فوق همبسته با دو دریافت از حقیقت حرکت جوهری است: بر اساس دریافت اول، ماده و صورت به وجودی واحد تحقق داشته، در هر آئی از آنات حرکت، هر دو تجدد می‌یابند، ولی بر اساس دریافت دوم در حرکات جوهری، ماده به عنوان امری متشخص و حامل حرکت، ثابت بوده و تنها صورت است که تحول می‌یابد. بر این اساس، دو برهان مبتنی بر ترکیب اتحادی ماده و صورت امکان‌پذیر است؛ برهان اول مبتنی بر دریافت اول از حقیقت اتحاد ماده و صورت و حرکت جوهری است؛ در این نوع دریافت، همانطور که عقل هیولانی خود به معقول متحول شده و ذات آن مشمول تغییر می‌شود، ماده حرکات جوهری طبیعی نیز، در طی فرآیند متحد با صورت تحول می‌یابد. اما برهان دوم مبتنی بر دریافت دوم است؛ زیرا در این نوع دریافت، همانطور که ذات عقل در جریان تعقل ثابت است، ماده اولی نیز حقیقتی متشخص و ثابت در فرآیند حرکت است.

پی‌نوشت:

۱. سخن صدرالمتألهین در این موضع مندمج و در ظاهر مرکب از دو برهان است؛ علامه طباطبائی استدلال اول را که مضمون آن در متن ذکر شد به استدلال دوم بازمی‌گرداند که مبتنی بر تضایف است (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۸-۹). ولی حاجی سبزواری، تصریح می‌کند که در این موضع دو برهان اقامه شده که دومی مبتنی بر تضایف است (همان: ۲۴۹، پانویشت ۲)؛ برای توضیح بیشتر درباره دو فراز فوق و ترکیب آن از یک استدلال یا دو استدلال متفاوت ر.ک.: جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳۵۹.

۲. در تعلیقه شیخ محمد تقی آملی، به هشت برهان در اثبات وحدت عاقل و معقول اشاره شده است (آملی، ۱۳۷۴: ۱۲۵-۱۳۰).

۳. موضع علامه طباطبائی را مبنی بر اینکه وجود لافسه لغیره از شئون موضوع خویش است، می‌توان اینگونه تبیین کرد: جوهر و عرض به وجودی واحد و در دو مرتبه تحقق دارند و مانند این نیز در مورد ماده و صورت گفته می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۱۲۳، پانویشت ۲)، به نحوی که عرض مرتبه‌ای از وجود او باشد و با تحقق عرض برای جوهر، برای جوهر یک مرتبه جدید حاصل شود (همان: ۱۳۸، پانویشت ۷). از این رو عرض محمول بالضمیمه

نخواهد بود، زیرا عرض از مراتب وجود جوهر بوده خارج از وجود آن نیست که بگوییم که به جوهر ضمیمه شده است (همان: ۲۸۶). البته دیدگاهی معارض در تفسیر تشآن نیز وجود دارد؛ بر این اساس تشآن متمیم دیدگاهی است که قائل به مغایرت وجودی جوهر و عرض است (عبودیت، ۱۳۹۴: ۵۵-۶).

۴. حاجی سبزواری در شرح منظومه اتحاد عاقل و معقول را در موضع قابل استعمال می‌داند که قابل حمل بر دو دریافت فوق است: ۱- مقام کثرت در وحدت به معنای آنکه وجود مدرکات در مدرک به نحو اعلی مندرج هستند، چنانکه عقول تفصیلی در عقال اجمالی مندرج هستند؛ ۲- مقام وحدت در کثرت، به معنای آنکه مدرک با مدرک در همان مرتبه فعل مدرک متحد باشند، به گونه‌ای که نسبت مدرک به مدرک مانند نسبت معنای حرفی با ذات مدرک باشد (سبزواری: ۱۴۳۲، ۱۵۱-۲). در تعلیقه شیخ محمد تقی آملی در توضیح دو موضع مذکور آمده است: ۱- مقام کثرت در وحدت، به معنای اینکه صور علمی به نحو لف و رتق به وجود نفس و در مرتبه‌ای شامخ و اعلی از [مراتب] نفس و تحقق داشته باشند؛ ۲- به نحو وحدت در کثرت، به معنای آنکه وجود صور معقول به نحو نشر و فتق به نور وجود نفس و شعاع و اشراقی از آن و ظل وجود آن و مانند معنای حرفی برای آن باشند (آملی، ۱۳۷۴: ۱۲۵). بنابراین با نظر به متن و تعلیقه فوق، در موضع اول یک وجود واحد بسیط در همان مرتبه ذات (مرتبه اعلی و شامخ) منشأ حقایق متعدد است، ولی در موضع دوم، مدرک نه در مقام ذات که در مرتبه فعل با مدرک متحد است و از آنجا که وجود مدرک، حیثیت حرفی دارد، وجود مستقلی نداشته و حقیقتاً به عاقل منسوب است.

۵. باید توجه داشت که این تلقی، مبتنی بر دریافت مشهوری است که وجود اعراض مابین وجود جواهر است، «اما مبتنی بر این دریافت که وجود عرض مبتنی بر وجود جوهر باشد، مسأله از نظائر اتحاد عاقل و معقول است» (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۵۳، پانوش ۱).

۶. بنابر عبارت منقول از ملاصدرا، اسکندر ابتدا تقسیم سه‌گانه عقل نزد ارسطو را بیان کرده، عقل هیولانی را شیئی مطلق می‌داند که موضوع ممکن برای تبدیل به شیئی باشد که با وجود صورتی که در آن است مورد اشاره قرار بگیرد. ولی تصریح می‌کند «چیزی که مدرک کل است شایسته نیست که بالفعل با طبیعتی که به آن اختصاص دارد، یکی از مدرکات باشد، زیرا اگر چنین باشد هنگام ادراک اشیای دیگر، صورتی که خاص آن است مانع از ادراک صور دیگر می‌شود» (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۸). ترجمه عربی این اثر با عنوان «مقاله الإسکندر الأفرودیسی فی العقل علی رأی أرسطوطالیس» توسط حنین ابن اسحاق صورت گرفته و اخیراً منتشر شده است (بدوی، ۱۹۸۶: ۳۵). ترجمه انگلیسی این عبارات در کتابی مشتمل بر دو رساله از شارحان ارسطو در باب عقل آمده است (Schroeder & Todd, 1990). شایان ذکر است که ترجمه انگلیسی با متن عربی اختلاف دارد. به عنوان مثال اسکندر از همان آغاز به تمایز خاص عقل هیولانی و هیولای اولی اشاره می‌کند: مطابق نظر ارسطو عقل سه نوع است، یک نوع عقل هیولانی است (*νοῦς ὀλικός*)، مقصود من از «هیولانی» جوهری (*ὀποκείμενόν*) شبیه ماده (*ὄλην*) نیست (چرا که ماده را جوهری قابل صیوریت (*τι δυνάμενον*) *εἶδους*) به شیئی خاص از طریق حضور (*παρουσία*) صورتی می‌نامم)، اما از آنجا که چیزی که برای ماده، ماده است در این قوه واقع می‌شود که بتواند همه چیز شود، از این رو [عقل هیولانی] بالقوه (*δύνασθαι*) [و] مادی (*δυνάμει*) است (106.19). مطابق نظر شارپلس در مقدمه تصحیح متن یونانی، این رساله بخشی از قطعات کوتاه و مستقل اسکندر است، که به عنوان بخش دوم کتاب درباره نفس او شناخته شده است. فقره مورد استناد، در بخش دوم تصحیح ذیل عنوان درباره عقل (*Περὶ νοῦ*) آمده است. این بخش را باید تأثیرگذارترین بخش این مجموعه تلقی کرد (Sharples, 2008: 1-2). از همین بخش افتاده از متن عربی روشن است که

اسکندر در این بخش بر تمایز میان هیولای طبیعی و عقل هیولانی در عین شباهت میان آن دو تأکید دارد. یک پژوهش معاصر، مفهوم بالقوه بودن عقل هیولانی را نزد اسکندر، نه به معنای قوه محض بودن عقل، بلکه تأکید بر پذیرندگی آن نسبت به واقعیت خارجی و عدم تغییر واقعیت خارجی در جریان شناخت عقلانی می‌داند (Tuominen, 2010). البته باید توجه داشت، تشبیه جنبه پذیرندگی نفس به ماده، در خود کتاب نفس ارسطو آمده است: «در آن [نفس] عقلی را تمییز می‌دهیم که چون [خود] تمام موجودات می‌گردد مشابه ماده است» (ارسطو، درباره نفس: ۴۳۰ الف ۱۴). علاوه بر این متن منقول از اسکندر توسط صدرا دال بر اینکه عقل نمی‌تواند صورت خاصی را بپذیرد زیرا مانع از دریافت صور دیگر است، مبتنی بر دریافت خاص مشائی و در تعارض با دریافت صدرالمتألهین از وحدت عاقل و معقول است. بازخوانی انتقادی نحوه تفسیر اسکندر در سنت فلسفه اسلامی، نیازمند موضع مستقل دیگری است، که باید موضوع نوشتاری مستقل قرار گیرد و اشاره به اسکندر در این نوشتار، صرفاً از جهت مدخلیت داشتن آن برای استدلال حاجی سبزواری است.

۷. تقریر برهان در شرح منظومه به صورت زیر است: «وحدت آن یعنی وحدت صورت معقول بالذات با عقل مورد اعتقاد و بیان فرفوربوس که از بزرگان مشائین است می‌باشد و اثبات مورد اعتماد بر این مطلب چیزی است که از اسکندر از باب اتحاد ماده و صورت نقل می‌شود؛ پس نفس در مقام عقل هیولانی ماده معقولات و آنها [معقولات] صوری برای آن هستند» (سبزواری، ۱۴۳۲: ۱۴۸-۹).

۸. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که جسم در خارج بسیط است و ترکیب آن از ماده و صورت، بر حسب تحلیل عقل بوده و مغایرت آن دو مفهومی است (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۲۹۳-۲۹۵، پانوش ۸).

۹. صدرا شیرازی خود در رساله اتحاد العاقل و المعقول، با تفسیر ترکیب اتحادی ماده و صورت به اینکه دوگانگی میان آن دو نباشد، حال عقل هیولانی را در قیاس با معقولات چنین می‌داند (صدرا شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۰).
۱۰. این تحلیل که حتی اگر ترکیب ماده و صورت را اتحادی تلقی کنیم، باز هم نحوه ترکیب هیولی و صورت متفاوت از عقل و معقول است، از سوی یکی دیگر از مفسران حکمت متعالیه نیز آمده است، چرا که در ترکیب اتحادی ماده و صورت، صورت و ماده دو چیز هستند (حسن‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۴۲). اما ادامه سخن این مفسر مبنی بر اینکه «به خصوص بنا بر عقیدت آنان که قائل به حرکت در جوهر نیستند» حاکی از آن است که قائلان به اینگونه تفسیر از ترکیب اتحادی ماده و صورت، همچنان به نوعی تشخیص برای هیولای اولی قائل بوده، حکم به بساطت اجسام طبیعی نمی‌دهند. به عنوان مثال در ذیل عبارتی از اسفار به این صورت که «حقیقت صورت طبیعی که برای آن حدود تجددی به گونه‌ای است که در هر آن صورتی جدید است و از این رو برای هر صورتی هیولای دیگری است» (صدرا شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۲-۳) و در نتیجه ماده را متجدد به تجدد صورت و در نتیجه غیر ثابت است، شارح در حقیق مختوم به گونه‌ای ظاهر سخن را تأویل می‌کند که به نفی تشخیص هیولی نینجامد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۹۰-۱).

۱۱. یکی از براهین مشهور بر وجود هیولی برهان قوه و فعل است. بر این اساس، در جواهر طبیعی دو حیثیت قوه و فعل وجود دارد و از آنجا که حیثیت قوه غیر از حیثیت فعلیت است، ماده غیر از صورت است (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۳۷۵-۷۶). ولی این برهان در اثبات تشخیص هیولی، مورد انتقاد قرار گرفته است، چرا که قوه و امکان و استعداد مفاهیمی هستند که عقل آنها را انتزاع کرده و از سنخ اموری عینی نیازمند موضوع نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۱۶۴-۶).

۱۲. کون و فساد جوهری، مبتنی بر پذیرش ماده اولی نزد ارسطو، از مسائل مناقشه‌برانگیز میان ارسطوپیژوهان معاصر است. این نوشتار بدون ورود به این نزاع تفسیری، مبتنی بر تفسیرهایی که از تشخیص و خارجیت این مفهوم نزد ارسطو دفاع می‌کنند، بحث خود را به پیش برده است؛ برای نمونه ر.ک.: Bostock, 2006: 19-47.

۱۳. البته مواضع صدرا در این موضوع متفاوت است. در یک موضع موضوع حرکت جوهری را ماده اولی می‌داند؛ در موضعی دیگر می‌گوید که موضوع ثابت، خود ماهیت است؛ یک قول دیگر آن است که حافظ وحدت مراتب حرکت امر مفارق است؛ و در نهایت، بر آن است که حرکت جوهری، موضوعی غیر از جوهر ندارد (مطهری، ۱۳۷۸: ۴۱۲-۵).

۱۴. در تعلیقه‌ای انتقادی بر سخن فوق آمده است مقصود از این سخن آن است حرکت نفس از باب زوال یک صورت و پیدایش صورتی جدید نیست که مستلزم ماده مشترک باشد. اما باید توجه داشت که مشمول حرکت معروف نبودن نفس، توأم با اعتراف به آن است که در نفس خروج از قوه به فعل و در نتیجه وجود سیال تدریجی است (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۳۸۳، پانوش ۲۵). به طور مشخص در پژوهشی معاصر، با مخدوش تلقی شدن برهان قوه و فعل، امکان تغییر در هر موجودی اعم از مادی و مجرد، درباره اموری که نسبت به آنها بالقوه است، فراهم می‌شود (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۶۳).

۱۵. در جلد سوم نظام حکمت صدرائی در شرح بخش دوم این فقره آمده است که در قبول به معنای استكمال، چیزی که قابل نامیده می‌شود هرگز همزمان با مقبول موجود نیست تا با قبول آن محل واقع شود و بگویم ابتدا فاقد مقبول بوده و سپس واجد آن شده است. زیرا قابل فرض معدوم و جزء کامل تری از آن تحقق می‌یابد. در این سنخ از تحول قبول به معنای ائصال در مقابل قبول به معنای انفعال به کار می‌رود (عبودیت، ۱۳۹۱: ۳۷۱-۲). بنابراین مطابق این تحلیل، در حرکات طبیعی، بر خلاف حرکات نفسانی یک امر ثابت به عنوان حامل تغییر وجود دارد. در حالیکه در جلد اول از همین کتاب در شرح حرکت جوهری ماده نیز به همراه صورت در هر آئی از آنات حرکت، حادث تلقی شده است. بنابراین یک امر سیال وجود دارد که در هر یک از آنات به اعتباری صورت، به اعتباری حامل صورت و به اعتباری استعداد صورت بعدی است (همو، ۱۳۸۵: ۳۱۸-۲۰).

۱۶. البته باید به تمایز این دو سنخ حرکت توجه داشت. در حرکات جوهری طبیعی اشتدادی، پذیرش صورت جدید به منزله لبس بعد از لبس و عدم خلع صورت قبلی است، ولی نهایت هر مقطع از حرکت جوهری، به گونه‌ای است که تنها یک صورت خاص از آن قابل انتزاع است. در مقابل در حرکات عقلانی، صور متعدد می‌توانند در موضوعی واحد تحقق داشته باشند؛ و از این رو نفس در حرکت اشتدادی خود با کسب صور معقول واجد مراتب گوناگون معقول می‌شود. به عبارت دیگر وجود خاص موجودات طبیعی به گونه‌ای است که تنها می‌توانند وجود یک ماهیت خاص باشند، ولی در مقابل، صور متعدد مجرد می‌توانند در یک موجود مجرد تحقق یابند. به تعبیری دیگر «ماده خارجی بیش از یک صورت را نمی‌پذیرد ... به خلاف نفس که ... هر صورتی را که می‌پذیرد با حفظ صورت قبل می‌پذیرد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۱۳۸).

۱۷. همخوان با چنین تصویری می‌توان گفت: «نفس با حضور صور معقول تبدیل به وجودی دیگر نمی‌شود، بلکه بر حالت نخستین خود باقی بوده و مرتبه‌ای جدید به آن افزوده می‌شود. یعنی افاضات صور عقلی گوناگون منجر به پیدایش مراتب گوناگون برای نفس می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۳۸۴-۵، پانوش ۲۷).

۱۸. نمونه دیگری از این تبیین به این شرح است: نحوه اتحاد عاقل و معقول، از سنخ اتحاد وجود رابطی با موضوع و شامل دو سنخ اتحاد عرض با جوهر و اتحاد صورت با ماده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۹۵-۶). اما همانندی اتحاد صورت عقلی با نفس و اتحاد صورت و ماده جدای از همانندی آن با اتحاد عرض و جوهر نیست، زیرا در هر

دو نفس استکمال می‌یابد علی‌الخصوص با این فرض که هر دو در وجود اتحاد دارند. اما اختلاف این دو تبیین از این حیث است که صورت بر خلاف، جوهری است که ماده با آن تحصیل جوهری پیدا می‌کند (همان: ۳۹۸).

منابع

- ابن‌سینا (۱۳۷۵) النفس من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۳۵) الاشارات و التنبيهات: الجزء الثالث، مع الشرح لنصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی، قم: نشرالبلاغه.
- _____ (۱۳۸۳) المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران-دانشگاه مگ‌گیل.
- آملی، محمدتقی (۱۳۷۴). درر الفوائد، ج ۱، قم: دار التفسیر.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۸۶) شروح علی أرسطو مفقوده باليونانية، بیروت: دارالشرق.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳) عبدالله کتاب رحيق مختوم جلد ۱۲، قم: مرکز نشر اسراء
- _____ (۱۳۹۵) عبدالله کتاب رحيق مختوم جلد ۱۷، قم: مرکز نشر اسراء
- _____ (۱۳۹۶) عبدالله کتاب رحيق مختوم جلد ۲۰، قم: مرکز نشر اسراء
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۶) اتحاد عاقل به معقول، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- سبزواری، ملاحادی (۱۴۳۲) شرح المنظومه: الجزء الثاني، علق عليه آيت الله حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۹۸۱) الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه: المجلد الثالث، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- _____ (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۷) رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، تصحیح تحقیق مقدمه دکتر بیوک علیزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۵) نهایه‌الحکمه، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: انتشارات سمت و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵) نظام حکمت صدرائی: جلد اول، قم: انتشارات سمت و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۶) نظام حکمت صدرائی: جلد دوم، قم: انتشارات سمت و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۹۱) نظام حکمت صدرائی: جلد سوم، قم: انتشارات سمت و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

_____ (۱۳۹۴) حکمت صدرائی به روایت علامه طباطبائی: مبحث جوهر (شرح نهاییه الحکمه: مرحله ششم)، قم: انتشارات سمت و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹) علم النفس فلسفی، تحقق و تدوین محمد تقی یوسفی، قم: انتشارات سمت و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳) تعلیقه علی نهاییه الحکمه، قم: انتشارات سمت و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
مطهری، مرتضی (۱۳۶۸) مجموعه آثار، جلد ۵ (جلد اول از بخش فلسفه)، تهران: صدرا.
_____ (۱۳۷۸) مجموعه آثار، جلد ۱۱ (حرکت در اسفار)، تهران: صدرا.

Barnes, Jonathan (1984) The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
Bostock, David (2006) Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle's Physics, Oxford: Oxford University Press.
Tuominen, Miira (2010) "Receptive Reason: Alexander of Aphrodisias on Material Intellect." Phronesis 55 (2), 170-190.
Schroeder, Frederic M., & Todd, Robert B (1990) Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect, edited & translated, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
Sharples, R.W (2008) Alexander Aphrodisiensis De anima libri mantissa (a new edition of the Greek text with introduction and commentary), Berlin: De Gruyter.