

نقد و بررسی استدالات حکیم سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول

حسین حسینی امین*

فاطمه معین الدینی**

چکیده

حکیم سبزواری که از مدافعین مسئله اتحاد عاقل و معقول است علاوه بر شرح و تقریر براهین صدرالمتألهین خود، براهینی را در اثبات این مسئله اقامه کرده است. در این پژوهش سه برهان ماده و صورت؛ تجرد معقول؛ و تبدیل مشتق به مبدأ که از براهین ابتکاری وی می باشند، مورد نقد و ارزیابی صوری و مادی قرار گرفته اند. برهان ماده و صورت دچار مصادره به مطلوب است که در آن اصل مدعا در برهان اخذ شده است. برهان تجرد معقول، مخدوش و اساساً باطل است؛ زیرا در مقدمه سوم این برهان خلط فاحشی میان حمل اولی و حمل شایع رخ داده است. در برهان سوم نیز تبدیل عاقل و معقول به عقل به معنای اتحاد آن دو نخواهد بود. بنابراین، هیچ یک از سه برهان، در جهت اثبات مدعای اتحاد عاقل و معقول تام نیست و توانائی اثبات مدعا را ندارد. صورتبندی براهین و نقدها همگی نو و حاصل تأملات نگارندگان می باشد.

کلیدواژه‌ها: اتحاد عاقل و معقول؛ معقول بالذات؛ تجرد علم؛ ملاصدرا؛ حکیم سبزواری.

۱. مقدمه

بحث پردامنه اتحاد عاقل و معقول از مهم ترین ارکان فلسفی حکمت متعالیه محسوب می شود. اهمیت این مسأله به حدی است که صدرالمتألهین مدعی شده است که بسیاری از مسائل فلسفه اش، از جمله مسأله «معاد جسمانی»، «تجسم اعمال»، «اثبات

* استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ولی عصر، hosseinihossein23@yahoo.com
** دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)، r105f@yahoo.com

تاریخ دریافت ۱۳۹۷/۱۰/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۲۹

بساطت عقل در عین علم به مادون خود»، «حرکت اشتدادی نفس» و «کمال اول بودن علم» با قبول اتحاد عاقل و معقول قابل حل است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷ ب: ۲۴۱). صدرا در اسفار مدعی است که این مسئله از پیچیده ترین مسائل فلسفی است و هیچ یک از دانشمندان اسلامی تا زمان وی در حل این مسئله موفق نبوده اند. وی اضافه می کند که با تصریح به درگاه خداوند حل این مسئله را خواستار شده و خداوند با فضل و عنایت خویش حل این مسئله را به وی افاضه کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ ج: ۳/۳۱۳).

صدرالمتألهین در پرتو نظریه ی حرکت جوهری به این نکته متفطن شد که نفس محصول حرکت جوهری بدن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ ج: ۸/۳۳۰). نفس در حدوث و پیدایش خود مادی و جسمانی است و در حرکت جوهری خویش، روحانی می گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱ ج: ۲/۴۲۹). صدرا نظریه ی خویش را در این باب تحت قاعده ی «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» عرضه کرد. به تعبیر شهید مطهری بدن در سیر تکاملی خود تبدیل به روح می شود و یک چیز از دنیای سه بعدی و چهاربعدی حرکت می کند و به دنیای بی بعدی می رسد (مطهری، ۱۳۶۹، ج: ۳/۱۱۷-۱۱۸). از منظر صدرا رابطه ی نفس و معلومات رابطه ی ماده و صورت در ترکیبی اتحادی است به این معنا که قوای ادراکی نفس، که به نظر او هیچ یک از آنها حال در موضوعی نیستند، بلکه همه از مراتب نفس اند، با صور ادراکی مناسب خود فقط در ضمن ترکیبی اتحادی یافت می شوند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ ج: ۴/۲۴۳). دیدگاه صدرا را می توان مدل ماده صورت نامید. منظور وی از اتحاد، اتحاد در وجود است نه در ماهیت، زیرا صدرا علم را نحوه ی وجود می داند و آن را از شمول ماهیات خارج می کند (صدرالمتألهین: ۳/۲۹۲). همانطور که اشاره شد اتحاد مورد نظر وی اتحاد وجودی مدرک و مُدرک بالذات است نه اتحاد ماهیت آن دو، یا اتحاد وجودی یکی با ماهیت دیگری یا اتحاد وجود عالم و معلوم بالعرض. از منظر وی مرتبه ای از مراتب نفس که حالت بالقوه دارد با علم و ادراک یکی می شود آنچنان که امری بالقوه با امری بالفعل یکی می شود (مطهری، ۱۳۷۴ ج: ۹/۳۴۵). در واقع نفس با حرکت جوهری خویش در فرآیند ادراک، با صور ادراکی متحد می گردد، به طوری که مادام که نفس با بدن مرتبط است با پیدایش هر ادراکی تکامل ذاتی جوهری پیدا می کند، آنچنانکه ممکن است وجودش، که در هنگام حدوث در پایین مرتبه تجرد مثالی است، در نهایت به بالاترین مرتبه تجرد عقلی برسد. پس وجود نفس فی ذاته وجود ثابت لایتغیری نیست که برای همیشه در همان مرتبه ای که در حال حدوث

داشته است بماند و صرفاً اعراضی به آن ملحق شوند بلکه در اتحاد با هر صورت ادراکی، اشتداد وجودی پیدا می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۳ / ۴۳۵). در اینجاست که می‌توان گفت از منظر صدرالمتألهین علم برای نفس کمال ثانوی نیست بلکه کمال اول است و ادراکات نفس است که حقیقت نفس را می‌سازد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷ الف: ۲۷). البته روشن است که «اتحاد» در اینجا غیر از وحدت است، زیرا در وحدت اساساً دوئیت مطرح نمی‌گردد اما در بحث مذکور، اختلاف و تغایر مفهومی نفس و صورت ادراکی پذیرفته شده است و به همین جهت عنوان بحث «اتحاد عاقل و معقول» است نه «وحدت عاقل و معقول».

بنابراین در مقام جمع بندی نظریه صدرالمتألهین در باب «اتحاد عاقل و معقول»، با توجه به کمال اولی بودن صورت ادراکی برای نفس، می‌توان گفت مراد وی از «اتحاد»، مصداقی نفس و صورت ادراکی در یک رتبه وجودی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷ الف: ۲۷)؛ زیرا درست است که نفس با مُدرکات خویش در مقام تعقل و ذهن، اختلاف مفهومی دارند اما در عالم خارج، نفس و مُدرکاتش به وجود و مصداقی واحد موجودند و همانطور که بیان شد، فعلیت نفس امری مغایر با فعلیت صورت ادراکی نیست تا دو فعلیت موجود باشند بلکه فعلیت نفس همان فعلیت صورت ادراکی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۳ / ۳۲۰ - ۳۲۱) و وجود بالفعل نفس همان وجود بالفعل مُدرکاتش است (همان: ۳۲۱). بر همین اساس، صدرا با «برهان تضایف» به دنبال اثبات «اتحاد عاقل و معقول» در یک رتبه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۳ / ۳۱۷-۳۱۸؛ همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۸-۲۶) و انحاء دیگر اتحاد، همانند «جوهر و عرض» و «حقیقت و رقیقت» یا مدعای وی را به اثبات نمی‌رساند و یا اساساً در تعارض با نظر وی قرار می‌گیرد.

زیرا اگر رابطه نفس و صورت ادراکی را از سنخ «اتحاد جوهر و عرض» بدانیم، لازمه تکامل جوهری نفس توسط اعراض آن است که نفس به وسیله اعراض خود، متکامل گردد و کمال ثانیه شیء تبدیل به کمال اولیه شود که بطلان آن امری آشکار است. صدرالمتألهین خود آشکارا به نقد رابطه «جوهر و عرض» بین نفس و ادراکاتش پرداخته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۳ / ۳۲۰ - ۳۲۱).

اما اگر رابطه نفس با صورت را از سنخ «اتحاد حقیقت و رقیقت» بدانیم، لازمه ی پذیرش چنین اتحادی میان نفس و مُدرکاتش، به دو فرض منجر می‌شود که یکی از آن دو، با مدعای صدرالمتألهین ناسازگار است و فرض دیگر اساساً تأثیری در بحث نخواهد داشت:

- فرض اول: نفس حقیقت باشد و مُدرکاتش رقیقت آن محسوب شوند. این فرض با مدّعی صدرای در تعارض است زیرا در این صورت نفس در مقام ذات خود کامل است و صُور ادراکی، صادر شده از نفس اند و کمالاتِ اولی نفس به حساب نخواهند آمد بلکه در زمره کمالاتِ ثانیّه نفس به شمار خواهند رفت.
- فرض دوّم آن است که مُدرکاتِ نفس حقیقت باشند و نفس رقیقت آنها به حساب بیاید. پیش فرض این نظریّه، پذیرش جوهر یا جوهری مثالی به عنوان گنجینه ی صُور جزئی و پذیرش جوهر یا جوهری عقلی (مُثل) بعنوان معقولات کلّیه است. در این فرض، نفس در مقام معلول جوهر مثالی و عقلی اتّحادی از سنخ «حقیقت و رقیقت» با جوهر مثالی و عقلی پیدا می کند و در پرتو این اتّحاد، به گنجینه صُور جزئی و کلّی دسترسی می یابد (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۲۵۰ - ۲۵۱)؛ البتّه روشن است مراد از اتّحاد در این مقام «اتّحاد مصداقی» و یا «یک رتبه قرار گرفتن» نفس و جوهر مثالی و عقلی نیست بلکه منظور همان اتّحاد حقیقت و رقیقت است که حاکی از اتّصال اشراقی نفس به این جوهر است (صدرالمتألّهین، ۱۳۵۴: ۲۷۳).

نگارنده این مقاله در پژوهشی دیگر به تفصیل، به فرض دوّم پرداخته است (معین الدینی؛ کهنسال؛ شاهرودی، ۱۳۹۵: ۸۷ - ۱۰۹)؛ اما بطور اجمال می توان گفت با پذیرش نظر اتّحاد حقیقت و رقیقت نفس، مکانیزم تحوّل و تکامل جوهری نفس به درستی تبیین نمی گردد زیرا اتّصال اشراقی نفس و اتّحادش با جوهر مثالی و عقلی یا موجب اعطاء فیض و وجودی از جانب این جوهر به نفس است و یا خیر. در صورت دوّم اتّصال و عدم اتّصال نفس به جوهر هیچ تغییری در ذات نفس ایجاد نمی کند که خلاف فرض است (زیرا هدف صدرای از اتّحاد عاقل و معقول توجیه حرکت جوهری نفس بود)؛ پس به ناچار، باید پذیرفت که اتّحاد رقیقتی نفس با جوهر مثالی و عقلی موجب اعطاء فیض و وجودی از جانب این جوهر به نفس می گردد که این فیض، چیزی جز اعطاء همان صُور ادراکی محسوس، مخیّل و یا معقول، به نفس نخواهد بود. در واقع نفس با اتّحاد رقیقت و حقیقتی که با جوهر مثالی و یا جوهر معقول پیدا می کند قابلیت پذیرش صُور ادراکی را که از سوی این جوهر به نفس اعطاء می گردد را پیدا می کند (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۲۴۹). به این فیض از آن جهت که از سوی جوهر به نفس سریان می یابد «اشراق» (صدرالمتألّهین، ۱۳۵۴: ۳۷) و از آن جهت که نفس دریافت کننده آن است مشاهده گفته می شود

(صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۷۳). در واقع، جواهر بر نفس اشراق علمی - وجودی (با توجه به مساوقت وجود و علم) می‌کنند و نفس جواهر را در پرتو فیض، مشاهده می‌کند. حال با توجه به توضیحات داده شده، می‌توان گفت مسئله «اتحاد عاقل و معقول» در نسبت بین «نفس و جوهر عقلی یا مثالی» مطرح نمی‌گردد بلکه اساس بحث در نسبت بین «نفس و فیض جواهر عقلی و مثالی» که همان صورت‌های ادراکی است، مطرح می‌گردد و اساساً این پرسش که «ادراکات نفس، چگونه برای نفس حاصل می‌گردند؟» پرسشی متفاوت است با اینکه «این ادراکات چه نقشی در تکامل جوهری نفس دارند؟». بنابراین، اینکه صور ادراکی، محصول چه رابطه‌ای میان نفس و جواهر مثالی یا عقلی است امری خارج از بحث «اتحاد عاقل و معقول» است و پرسش اساسی بین نسبت نفس و خودِ مُدراکات نفس است نه نسبت نفس با منشاء یا منشاءهای مُدراکاتش؛ بنابراین براهینی که تنها به اثبات «اتحاد حقیقت و رقیقت» نفس و جواهر مثالی یا عقلی می‌پردازد اعم از مدعای مسئله «اتحاد عاقل و معقول» است و یارای اثبات مدعای صدرای در این باب را ندارد. در واقع بحث «اتحاد عاقل و معقول» در باب رابطه نفس با مُفیض صورت‌های ادراکی مطرح نمی‌گردد بلکه در باب رابطه نفس با خود صورت‌های ادراکی طرح می‌گردد. نگارنده این پژوهش، در مقاله‌ای دیگر به واکاوی دیدگاه صدرالمتألهین و علامه طباطبائی در این مسئله و همچنین نقد براهین اقامه شده این دو متفکر پرداخته است (معین‌الدینی؛ کهنسال؛ شاهرودی، ۱۳۹۵: ۸۷ - ۱۰۹). در پژوهش مذکور، روشن گشت هیچ یک از براهین اقامه شده توسط صدرالمتألهین و طباطبائی نمی‌تواند مدعای ایشان را در این باب به اثبات برساند. نگارندگان پژوهش حاضر، در این مقاله به بررسی براهین حکیم سبزواری در این مسئله پرداخته‌اند و از بین براهینی که حکیم سبزواری در اثبات این مسئله اقامه کرده است، سه برهان قوی‌تر و پُر اهمیت‌تری را انتخاب کرده و به ارزیابی صوری و مادی آن پرداخته‌اند تا روشن گردد آیا براهین سه‌گانه سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول تام است یا همچون براهین صدرای و طباطبائی یارای اثبات این مدعا را ندارد؟

۲. تعداد براهین اقامه شده توسط سبزواری در مسئله اتحاد عاقل و معقول

با جستجو در آثار سبزواری مشخص گردید، وی شش برهان در اثبات اتحاد عاقل و معقول اقامه کرده است. اما نگارندگان این پژوهش بر این باورند عمده براهین سبزواری در اثبات

این مسئله، همین سه برهان است؛ زیرا با توجه به توضیحاتی که در باب مدّعی مسئله «اتّحاد عاقل و معقول» داده شد نتیجه این دلایل حتّی در صورت صحّت صوری و مادی مقدمات اعمّ از مدّعا خواهد بود؛ زیرا مدّعی مسئله اتّحاد عاقل و معقول، بالقوه بودن نفس انسانی و تکامل جوهری در اثر اتّحاد با صورت های ادراکی است در حالی که براهین سبزواری انحاء دیگری از اتّحاد را به اثبات می رسانند که در تعارض با مدّعا و به زبان دقّی تر اعمّ از مدّعاست. توضیح این نکته در شرح این سه برهان مشخص می گردد:

۱. برهان اول سبزواری مبتنی بر مشاهده مثل است و تقریر آن بدین صورت است که چون نفس در هنگام ادراک کلیات، مُثُل را مشاهده می کند پس با مُثُل متحد می گردد (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳ / ۶۶۳).

در نقد این برهان پیش از این بیان گشت، که مراد از مشاهده نوعی از ارتباط و اتّصال وجودی و اشراقی نفس با مُثُل است که متضمّن اتّحادی از سنخ «حقیقت و رقیقت» می باشد. حال، با فرض پذیرش صحّت استدلال، باز هم «اتّحاد عاقل و معقول» بر طبق مدّعی صدرالمتألّهین - که همان تکامل جوهری و فعلیت یافتن ذات نفس، توسط صور ادراکی است - به اثبات نمی رسد و اتّحاد نفس با مُثُل از سنخ اتّحاد حقیقت و رقیقت خواهد بود؛ نه اتّحاد به معنای، فعلیت یافتن ذات نفس به فعلیت صورت های ادراکی که مستلزم ترکیب اتّحادی و یکسانی رتبی عاقل و معقول است و مدّعی صدرای در این مسئله است (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱: ج ۳ / ۳۱۹ - ۳۲۱).

۲. برهان دیگر سبزواری مبتنی بر قیام صدوری صور ادراکی به نفس است که در آن با توجه به اینکه مرتبه شامخه نفس این صور را صادر می کند پس در ذات خود واجد آنهاست (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳ / ۶۶۳). در نقد این برهان نیز می توان گفت اگر نفس صادرکننده صورت های ادراکی باشد مدّعی اتّحاد عاقل و معقول نقض می گردد زیرا مدّعا آن بود که نفس نسبت به صورت های ادراکی بالقوه است و با آنها متکامل می گردد در حالی که در این فرض نفس موجودی متکامل است و مرتبه ای بالاتر از صور ادراکی دارد که می تواند آنها را از ذات خود صادر کند.

۳. سومین برهان نیز مبتنی بر آن است که اگر اتّحاد عاقل و معقول را نپذیریم، در آخرت به دلیل اینکه مانع مادی در ظهور علم وجود ندارد، نفس باید از تمام ملکات خود به یکباره مطلع گردد و حال آنکه در آیات و روایات عذاب ها، نعمات و بطور کلی تبدّلات به تدریج واقع می شود (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۹۹ - ۳۰۰). در نقد این برهان

نیز می‌توان گفت در صورت تام بودن برهان عقلی می‌بایست آیات و روایات بر اساس برهان تاویل گردد نه بالعکس. ضمناً بر خلاف نظر سبزواری آنچه باعث می‌گردد تبدلات به صورت دفعی حاصل گردد اتحاد نفس با صورت‌های ادراکی است زیرا آنچه مسلم است نفس پس از مفارقت اش از بدن خود را که عین ملکات است به یکباره درک خواهد کرد.

در مقام جمع بندی می‌توان گفت، گرچه ظاهر براهین سبزواری نشان می‌دهد که وی شش برهان در مسئله اتحاد عاقل و معقول اقامه کرده است اما سه دلیل آن صرف نظر از صحت یا عدم صحت صوری و مادی مقدمات، هرچند بتوانند انحاء دیگری از اتحاد را به اثبات برسانند، نمی‌توانند مدعای صدرالمتألهین را در این باب به اثبات برسانند. به همین منظور، تمرکز این پژوهش بر سه برهان قوی تر سبزواری قرار داده شده است.

۳. برهان مبتنی بر تمثیل «نفس و صورت خارجی» به «ماده و صورت»

مرحوم سبزواری در اکثر آثار خود پس از قول به ناتمام بودن «برهان تضایف» صدرالمتألهین، تلاش کرده است تا براهانی را مبتنی بر شباهت نفس و صورت ذهنی با ماده (هیولی) و صورت اقامه کند. البته سبزواری خود اذعان دارد که این برهان از ابداعات وی نیست و بر این عقیده است که این برهان در بین شارحین ارسطو رواج داشته است و آن را به اسکندر افرویدی نسبت داده است (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱ / ۱۴۷ - ۱۴۹).

این برهان مبتنی بر پذیرش ترکیب اتحادی میان ماده و صورت است. در توضیح نگاه اتحادی به ترکیب ماده و صورت می‌توان گفت در نگاه مشائیان، هرچند ارتباط وثیقی میان ماده و صورت در خارج وجود دارد و به گونه ای است که هیچ یک نمی‌تواند بدون دیگری در خارج تحقق پیدا کند، اما مرکبی که از آن دو در خارج تحقق می‌یابد حقیقتاً در خارج مرکب است و به نحو عینی و خارجی در خارج مرکب از دو امر و جوهر خارجی است. بنابراین درست است که در خارج ماده و صورت چنان ارتباط وثیقی با یکدیگر دارند که نمی‌توانند منفک از یکدیگر تحقق یابند اما هریک از این دو حقیقتاً در خارج موجودند و به ترکیبی انضمامی اشیاء پیرامون ما را تشکیل می‌دهند و اشیاء مادی حقیقتاً از دو جوهر تشکیل شده اند.

اما در نگاه اتحادی به ترکیب ماده و صورت، چنین نیست که مرکبات حاصل از این دو حقیقتاً در خارج از دو امر انضمامی - ماده و صورت - تشکیل شده باشند بلکه مصداقی

واحد، مصداق هر یک از این دو است و از این مصداق واحد هم می‌توان ماده و هم می‌توان صورت را انتزاع کرد. در واقع در این نگاه، امر متحصّل با امر لا متحصّل اتحاد پیدا کرده و امری واحد را در خارج می‌سازد.

سبزواری با نگاه به ترکیب اتحادی ماده و صورت سعی کرده است تا با مُدِل سازی این ترکیب و تعمیم آن در باب ترکیب نفس و صورت های ذهنی، برهانی را در جهت اثبات ترکیب اتحادی نفس و صورت های ذهنی اقامه کندوی در شرح حکمت منظومه در مبحث وجود ذهنی ضمن نقد برهان تضایف و ناتمام شمردن آن، برهان قابل اعتماد در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول را همین برهان می‌داند (همان: ۱۴۷).

سبزواری در شرح حکمت منظومه، در تقریر این برهان می‌گوید:

صورت های معقول بالذات با عاقلی که آن صور را تعقل و ادراک می‌کنند متحد است. کسی که به این امر باور دارد، فروریوس است که از بزرگان مشائیان است. آنچه در باب اثبات این مدعا مورد اعتماد است برهانی است که از اسکندر (افرویدیسی) نقل شده است که این برهان از طریق اتحاد ماده و صورت (و تعمیم این اتحاد به نفس و معقولات) تشکیل می‌شود و نفس نیز (همچون ماده) یک عقل هیولانی است که ماده معقولات است و معقولات صورت آند (پس نفس نیز با معقولات خود متحد است) (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۴۷ - ۱۴۹).

سبزواری در تعلیقه بر اسفار (۳ / ۳۲۰) و همچنین در حاشیه شرح منظومه (۱۴۱۳: ۱۴۹) توضیحاتی را بر این برهان خویش افزوده است. ماحصل کلام وی آن است که در اشیاء مادی صورت ها با یکدیگر تنازع دارند و با یکدیگر متحد نمی‌گردند در حالی که هیولای جسمانی پذیرای این صورت های مختلف و متنازع است و با آنها متحد می‌گردد. حال با توجه به اینکه عقل هیولانی دارای لطافت بیشتری نسبت به عقل هیولانی است اولی از این است که معقولات مختلف را بپذیرد و با آنها متحد گردد.

نکته ای که از بیانات سبزواری در این برهان به چشم می‌خورد آن است که این برهان، اساساً برهان نیست زیرا جنس برهان قیاس است در حالی که سخن سبزواری تنها بیان‌کننده نوعی تمثیل و یا تعمیم است و تمثیل در فلسفه اعتباری ندارد. با توجه به عمق سبزواری روشن است که وی نمی‌تواند چنین سهوی را مرتکب شود؛ لذا نگارنده ی این سطور با تأمل و تدقیق بر روی آثار سبزواری برای اولین بار سعی نموده است تا بیان تمثیلی وی را در قالب یک برهان، تقریر نماید.

از منظر نگارنده برای تبدیل این تمثیل به بُرهان، نیاز به یک اصل و قاعده فلسفی است و آن قاعده، قاعده «حُکْمُ الامثال فیما یجوز واحد» می باشد. با توجه به این قاعده، می توان بیان سبزواری را در قالب یک بُرهان به صورت زیر بازسازی نمود:

- مقدمه اول: ترکیب بین هیولی و صورت ترکیب اتحادی است. هیولی به دلیل حیثیت نامتحصلی اش با عامل تحصیل دهنده اش متحد می گردد.
- مقدمه دوم: هیولای جسمانی و عقل هیولانی در قوه داشتن مثلثیت دارند.
- مقدمه سوم: حکم الامثال فیما یجوز واحد.
- مقدمه چهارم: از مقدمه دوم و سوم می توان در یافت که هر حکمی که به هیولای جسمانی از حیث قوه بودنش وارد می گردد بر عقل هیولانی نیز وارد می گردد.
- مقدمه پنجم: طبق مقدمه اول ترکیب اتحادی هیولی و صورت به شأن نامتحصل بودن هیولی باز می گردد که این شأن، خود به قوه محض بودن هیولی برمی گردد پس حکم به اتحاد هیولی و صورت به شأن قوه بودن هیولی باز می گردد.
- مقدمه ششم: با توجه به اینکه شأن ترکیب اتحادی هیولی و صورت به قوه بودن هیولی باز می گردد پس هر امری که همچون هیولی نامتحصل و دارای قوه بود و برای تحصیل اش نیازمند به صورت بود با صورت خود متحد می گردد.
- نتیجه: نفس انسانی از اموری است که همچون هیولی دارای قوه و نامتحصل است پس برای تحصیل اش با صورت های خود متحد می گردد.

۴. نقد برهان مبتنی بر تمثیل «نفس و صورت خارجی» به «ماده و صورت»

به نظر می رسد حتی با بازگرداندن بیان سبزواری به قالب برهانی که ذکر شد، باز هم این دلیل در اثبات مدعی وی ناتمام باشد؛ زیرا کاربرد «عقل هیولانی» در زمان بوعلی و سایر حکمای مشائی و معتقد اتحاد عاقل و معقول نیز وجود داشته است، اما «عقل هیولانی» باعث نگردیده است که این متفکرین به مسئله اتحاد باور پیدا کنند. در توضیح این نقد، می توان گفت اساس تفاوت، در نگاه مشائی و صدرایی در آن است که مشائیان با اینکه

نفس را حادث به حدوث بدن می دانند اما به تجرد ذاتی نفس در پیدایش باورمندند. «عقل هیولانی» در نگاه مشائی به معنای استعداد ذاتی نفس و وجود قوه در ذات نفس نیست؛ زیرا همانطور که اشاره گشت، نفس در مقام ذات خود دارای تجرد تام و فعلیت محض است. واژه «عقل هیولانی» در نگاه مشائی به جنبه ی عوارض و کمالات ثانیه نفس انسانی باز می گردد. در واقع نفس در ذات خود متکامل است اما در اثر تعلق به بدن قوه ی آن را پیدا می کند که اوصاف و عوارضی خارج از ذات را برای خود اکتساب کند. به همین خاطر در نگاه مشائی، تعقل عین ذات نفس نیست بلکه امری عرضی است و از اوصاف نفس به شمار می آید؛ بنابراین نفس در ذات خود و در کمال اولی خود دارای قوه نیست، بلکه در کمال ثانیه و صفتی از اوصاف خود به نام تعقل است که دارای قوه می گردد و این قوه نیز به ذات نفس باز نمی گردد بلکه در اثر تعلق نفس به ماده است که این قوه برایش حاصل می گردد.

اما در نگاه صدرایی اساساً عقل هیولانی اشاره به قوه ای از قوای عرضی و وصفی نفس ندارد؛ بلکه از منظر صدرالمتألهین ذات نفس در همان اوان پیدایش اساساً امری هیولانی و بالقوه است و این ذات در اثر حرکت جوهری به تدریج به فعلیت می رسد که این فعلیت از طریق تعقل و اتحاد نفس با صور معقوله ایجاد می گردد. بنابراین در نگاه صدرایی تعقل و به طور کلی ادراکات نفس، کمال ثانیه نفس محسوب نمی شوند بلکه تعقل عین ذات نفس است و ذات نفس در اثر اتحاد با معقولات ساخته فعلیت پیدا می کند. حال با توجه به این نکته وجه ناتمام بودن این برهان و مصادره به مطلوب بودن آن روشن می گردد؛ زیرا در این برهان این مسئله پیش فرض گرفته شده است که عقل هیولانی، ذاتی نفس است و نفس با تعقل نفس می گردد و تعقل کمال اولی نفس است در حالی که اساساً مسئله اتحاد عاقل و معقول در باب اثبات همین مدعا مطرح گشته است و برهان ما باید این مسئله را به اثبات برساند نه اینکه خود این مسئله را پیش فرض بگیرد.

نقد دیگر بر این برهان آن است که حتی اگر بپذیریم بتوان با دلیل دیگری ذاتی بودن تعقل و کمال اول بودن آن را برای نفس به اثبات رسانید و نشان داد نفس، در اوان پیدایش امری جسمانی است باز هم این برهان ناتمام است زیرا این برهان در صورتی می تواند مدعای اتحاد نفس با صورت های معقول را به اثبات برساند که تبیین دیگری از اتحاد و حرکت جوهری نفس وجود نداشته باشد؛ اما همانطور که در فصل پیشین بیان شد علامه طباطبائی هرچند به جسمانی الحدوث بودن نفس انسانی باور دارد اما تکامل نفس را در اثر

اتحاد با صورت‌های ادراکی نمی‌پذیرد و راه دیگری را در جهت تبیین استکمالِ نفسِ انسانی می‌پیماید.

۵. استدلال مبتنی بر تجرد معقول

مرحوم سبزواری در حاشیه‌ی اسفار بُرهان دیگری را در جهت اثبات اتحادِ عاقل و معقول اقامه کرده است (سبزواری، ۳: ۳۲۰ - ۳۲۱). این بُرهان را می‌توان در قالب زیر صورت‌بندی کرد:

- مقدمه اول: صورت‌های معقوله (معقولات) اموری مجرد است.
- مقدمه دوم: صورت‌های معقوله (معقولات) صورت‌های جواهرِ کلیه اند و از آنها حکایت می‌کنند.
- مقدمه سوم: صورت هر مقوله، از جنس همان مقوله است. بنابر این صورت‌های معقوله چون صورت جواهرِ کلیه اند، از سنخ جواهرند. زیرا این صورت‌ها، صورت‌های موجودات جوهری اند و اگر این صورت‌ها جوهر و قائم بالذات نباشند نمی‌توانند از محکی جوهری خود حکایت کنند و اگر این صورت‌ها از محکی خود حکایت نکنند، صورت‌های محکی خود نیستند و این خلاف فرض است.
- مقدمه چهارم: هر امر مجردی که قائم بالذات باشد، مُدرک خویش است.
- نتیجه: صورت‌های معقول چون هم مجردند و هم قائم بالذات اند، عاقلِ خویش اند (ثبت المطلوب)

۶. نقد و بررسی استدلال مبتنی بر تجرد معقول

به نظر می‌رسد این بُرهان سبزواری در جهت اثبات مدّعی اتحادِ عاقل و معقول مخدوش و اساساً باطل باشد؛ زیرا در مقدمه سوم خلط فاحشی میان حملِ اولی و حملِ شایع رخ داده است. توضیح آنکه در حیثیت حکایتگری یک مفهوم از محکی عنه خارجی اش باید دو حیثیت مفهوم از یکدیگر تمایز داده شوند:

الف) مفهوم از آن جهت که صرفاً مفهوم یک شیء است و از آن حکایت می‌کند.

ب) مفهوم از آن جهت که خود یک موجود از موجودات عالم هستی است و تحقق دارد.

حکمای مسلمان در تمایز این دو وجه، از دو حمل اولی ذاتی و شایع صناعی استفاده کرده اند (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۳۵ - ۳۸)؛ بدین صورت که مفهوم امری جوهری همانند انسان به حمل اولی انسان است، یعنی حکایت از انسان جوهری می کند اما این مفهوم، به حمل شایع انسان نیست؛ بدین معنی که این مفهوم به عنوان موجودی از موجودات خارجی یک انسان نیست بلکه اساساً جوهر نیست و قائم به نفس است. بنابراین، صورت های معقوله جوهری همانطور که صدرالمتألهین در اکثر کتب خویش به آن اشاره کرده است به حمل اولی جوهرند نه به حمل شایع، در حالی که سبزواری در برهان خویش این صور را به حمل شایع جوهر دانسته است که امری ناصحیح است.

با نفی جوهریت صورت جواهر یا دست کم نقد استدلال سبزواری در جوهری دانستن این صور، مقدمه سوم برهان وی نقض می گردد مگر اینکه از راه دیگری وی بتواند قائم الذات بودن صور معقوله را به اثبات برساند و این همان راهی است که صدرا در برهان تضایف با معقول بالذات بودن این صور پیش گرفته است.

۷. برهان تبدیل مشتق به مبدأ

حکیم سبزواری برهان دیگری را بر اساس مبانی حکمت متعالیه در جهت اثبات اتحاد عاقل و معقول اقامه می کند. بر اساس نگاه صدرالمتألهین، آنچه مصداق حقیقی مشتق محسوب می گردد همان مبدأ اشتقاق است. شاید بتوان گفت این نگاه، ظاهراً زبان شناختی است اما در واقع این نگاه زبان شناختی حاصل تأملات صدرالمتألهین در باب مسائل عام هستی است.

یکی از این مسائل هستی شناختی که بر زبان تاثیر مستقیم می گذارد بحث اصالت وجود است. در نگاه غیر اصالت وجودی، جهان از موجودات ساخته شده است و وجود به عنوان معقول ثانی فلسفی تنها در ذهن حاصل است و به موجودات حمل می گردد، اما در نگاه اصالت وجودی صدرایی، آنچه جهان هستی را پُر کرده است همان حقیقت عینی و خارجی «وجود» است؛ بنابراین موجود حقیقی در واقع همان «وجود» است. با این نگاه آنچه مصداق اصلی «موجود» است همان «وجود» است. این نگاه نه تنها در وجود بلکه در

سایر صفات وجودی نیز اتفاق می‌افتد. بنابراین آنچه مصداق حقیقی مقدر است قدرت و آنچه مصداق حقیقی معلوم است همان علم است.

حال در بحث اتحاد عاقل و معقول، با توجه به آنکه معقول یکی از مراتب معلوم است پس آنچه مصداق حقیقی معقول است همان عقل است. از طرفی حقیقت عاقل نیز که مفهوم مشتقی از عقل است، همان عقل خواهد بود. بنابراین به قیاس مساوات می‌توان گفت عاقل و معقول با یکدیگر متحدند؛ پس معقول خود را ادراک می‌کند و عاقل خویش است چون عقل است (سبزواری، ۱۹۸۱: ۳ / ۳۲۰).

مرحوم حائری یزدی این سخن سبزواری را مقصود نهایی و لب سخنان صدرا در باب مسئله اتحاد عاقل و معقول دانسته و بر این عقیده است که در حکمت متعالیه، نه تنها در مورد معقول قابل طرح است، بلکه هر وصفی وجود فی نفسه آن، عین وجودش برای موضوع قضیه است (حائری یزدی، ۱۳۶۰: ۱۶۲).

۸. نقد و بررسی برهان «تبدیل مشتق به مصدر»

در نقد برهان سبزواری می‌توان گفت، هر چند ما بپذیریم که بر مبنای اصالت وجود آنچه حقیقتاً مصداق حقایق مشتق است، همان مبدأها هستند، با این وجود هم این برهان ناتمام است؛ زیرا بحث ما در مسئله اتحاد عاقل و معقول آن نیست که هر معقولی عاقل خویش است؛ بلکه بحث بر سر آن است که نفس به عنوان یک موجود عاقل با صورت علمیه به عنوان یک وجود معقول متحد می‌گردد.

در واقع برهان سبزواری برای ما این مطلب را به اثبات می‌رساند که صورت معقول، چون معقول است عاقل خویش است و نفس چون عاقل است معقول خویش است. در واقع، صورت معقول عقل‌اند و نفس نیز عقل است اما نمی‌توان از این بیان اتحاد این دو عقل را به اثبات رسانید.

به بیان دیگر همانطور که حقیقت زید وجود است و حقیقت عمرو نیز وجود است نمی‌توان نتیجه گرفت که زید با عمرو متحد است؛ در باب صورت معقوله و نفس نیز می‌گوییم صورت معقوله عقل است و نفس نیز عقل، اما از اینکه هر دوی اینها عقل‌اند نمی‌توان نتیجه گرفت که نفس با صورت معقوله متحد است، زیرا همانطور که در مباحث وجودشناختی حکمت متعالیه بیان شده است، درست است که حقیقت همه موجودات، وجود است و وجود هم امری واحد است اما از وحدت وجود نمی‌توان

وحدت موجودات را نتیجه گرفت زیرا این حقیقت وجود در ذات خود امری دارای مراتب بی نهایت است و هیچ مرتبه ای این همان با مرتبه مادون و مافوق خود نیست. در باب عقل نیز می توان گفت، درست است که حقیقت هر عاقل و هر معقولی عقل است و عقل امری واحد است، اما از وحدت عقل نمی توان اتحاد عاقل و معقول را نتیجه گرفت زیرا عقل دارای مراتب و تجلیات بی نهایت است و از وحدت آن نمی توان وحدت مراتب آن را نتیجه گرفت.

۹. نتیجه گیری

حکیم سبزواری با تأمل بر بنیاد های فکری حکمت متعالیه تلاش کرده است تا براهینی ابتکاری را موافق با اصول حکمت متعالیه در جهت اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول بیان کنند. سه بُرهان اقامه شده سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول، عبارت است از :

۱. بُرهان ماده و صورت : این دلیل ناتمام است؛ زیرا در این بُرهان این مسئله پیش فرض گرفته شده است که عقل هیولانی، ذاتی نفس است و نفس با تعقل نفس می گردد و تعقل کمال اولی نفس است در حالی که اساساً مسئله اتحاد عاقل و معقول در باب اثبات همین مدعا مطرح گشته است و بُرهان ما باید این مسئله را به اثبات برساند نه اینکه خود این مسئله را پیش فرض بگیرد. واژه «عقل هیولانی» در نگاه مشائی به جنبه ی عوارض و کمالات ثانیه نفس انسانی باز می گردد و نه ذاتی نفس باز می گردد. بنابراین نفس در ذات خود و در کمال اولی خود دارای قوه نیست، بلکه در کمال ثانیه و صفتی از اوصاف خود به نام تعقل است که دارای قوه می گردد و این قوه نیز به ذات نفس باز نمی گردد بلکه در اثر تعلق نفس به ماده است که این قوه برایش حاصل می گردد.

۲. بُرهان تجرد معقول: به نظر می رسد این بُرهان مخدوش و اساساً باطل باشد؛ زیرا در مقدمه سوّم خلط فاحشی میان حمل اولی و حمل شایع رخ داده است. بدین صورت که مفهوم امری جوهری همانند انسان به حمل اولی انسان است، یعنی حکایت از انسان جوهری می کند اما این مفهوم، به حمل شایع انسان نیست؛ بدین معنی که این مفهوم به عنوان موجودی از موجودات خارجی یک انسان نیست بلکه اساساً جوهر نیست و قائم به نفس است. بنابراین، صورت های معقوله جوهری همانطور که صدرالمتألهین در اکثر کتب خویش به آن اشاره کرده است به حمل اولی جوهرند نه به حمل شایع، در حالی که

سبزواری در برهان خویش این صور را به حمل شایع جوهر دانسته است که امری ناصحیح است.

۳. برهان تبدیل مشتق به مبدا: در نقد برهان سبزواری می توان گفت، همانطور که حقیقت زید وجود است و حقیقت عمرو نیز وجود است نمی توان نتیجه گرفت که زید با عمرو متحد است؛ در باب صور معقوله و نفس نیز می گوئیم صور معقوله عقل است و نفس نیز عقل، اما از اینکه هر دوی اینها عقل اند نمی توان نتیجه گرفت که نفس با صور معقوله متحد است، زیرا همانطور که در مباحث وجودشناختی حکمت متعالیه بیان شده است، درست است که حقیقت همه موجودات، وجود است و وجود هم امری واحد است اما از وحدت وجود نمی توان وحدت موجودات را نتیجه گرفت زیرا این حقیقت وجود در ذات خود امری دارای مراتب بی نهایت است و هیچ مرتبه ای این همان با مرتبه مادون و مافوق خود نیست.

با نقد و بررسی هر یک از سه برهان اقامه شده در این فصل مشخص گردید، هیچ یک از براهین اقامه شده در جهت اثبات مدعای اتحاد عاقل و معقول تام نیست و هیچ یک از آنها توانائی اثبات مدعای صدر را در این باب را ندارد.

کتابنامه

- آشتیانی سید جلال الدین (۱۳۸۱ ه ق)، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، [بی نا]، مشهد.
- حائری یزدی (۱۳۶۰)، کاوش های عقل نظری، چاپ دوم، شرکت سهامی انتشار، تهران.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۴۰۴)، دروس اتحاد عاقل به معقول، چاپ اول، حکمت، تهران.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۷). شرح منظومه، انتشارات مصطفوی، قم.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۴۱۳) شرح المنظومه، تصحیح آیت الله حسن حسن زاده آملی، چاپ اول، نشر ناب، تهران.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳) تعلیقات سبزواری بر اسفار، در ذیل الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد سوم، تصحیح دکتر مقصود محمدی، بنیاد حکمت صدرا، تهران.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹) شرح حکمت منظومه، به اهتمام مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، دانشگاه تهران، تهران.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۴۶) اسرار الحکم، تصحیح ح.م فرزاد، انتشارات مشهد، بی جا.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱) الحکمة الالهیة فی الاسفار الاربعه، چاپ سوم، دار احیاء تراث، بیروت.

- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۷ الف) رساله فی اتحاد العاقل و العقول. تصحیح، تعلیق و مقدمه بیوک علیزاده. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۷ ب) سه رساله فلسفی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۳ الف). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۳ ب). المشاعر، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۱). عرشیه. تهران: مولی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، چاپ اول، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۴۲۰)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده، جلد، حکمت - تهران.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تحقیق سید جلال آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تهران: حکمت.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۱). المبدأ و المعاد. چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۰)، زاد المسافر، بوستان کتاب، قم.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۶) نهایه الحکمه، چاپ دوازدهم، موسسه النشر الاسلامی، قم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). مقالات فلسفی. چاپ اول، تهران: حکمت.
- مطهری مرتضی (۱۳۷۴). مجموعه آثار شهید مطهری. تهران: صدرا.
- معین الدینی فاطمه؛ کهنسال علیرضا؛ شاهرودی سید مرتضی حسینی (۱۳۹۵) تحلیل انتقادی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی در مسئله اتحاد عاقل و معقول، حکمت معاصر، دوره هفتم، شماره چهار، تهران.