



## توجیه و تثبیت اتحاد عاقل و معقول با انگاره تجسم اعمال در دیدگاه حکیم سبزواری و نقد ایرادها

محمدرضا ارشادی نیا<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۳۰

### چکیده

حکیم سبزواری برای اثبات آموزه اتحاد عاقل و معقول ادله مختلفی را سامان داده که بر اثر اختصار و تضمین فشرده مبادی، نیازمند شرح و توجه به روش خاص حکمت متعالیه است. از این ادله، برهان مورد بررسی در این مقاله مبتنی بر این مبادی قریب است: دسته‌بندی انسان‌ها بر اساس ادراکات و ملکات، و تجسم اعمال. حکیم سبزواری انسان‌ها را با مقیاس کمال نفسانی و میزان فعلیت عقلی در سه گروه اصلی جای داده است: مقربین، اصحاب یمین و اصحاب شمال. اگرچه تبلور عقل و اتحاد عاقل با معقول، در حد اعلا، در گروه اول مشهودتر است، هر گروه اقتضائات اتحادی خاص خود را دارد که این برهان ناظر به اتحاد ملکات تجدیدپذیر در نفوس ناکامل یعنی گروه دوم و سوم است. بر اساس برداشت حکیم سبزواری از تجسم اعمال، نفوس ناکامل هرچند میرا از هیولا هستند، لیکن مبتنی بر اتحاد مُدرک و مُدرک، اشتغال به تبدلات و متجددات در دنیا موجب ایجاد فطرت ثانوی برای مُدرک می‌گردد و در نتیجه اقتضای تجسم اعمال بروز اقتضائات ذاتی یعنی تجدیدپذیری و تغییر و تبدل خواهد بود. هرچند برخی تلاش کرده‌اند این برهان را مورد خدشه قرار دهند، در این مقاله نشان داده شده است که عدم توجه به مبانی مذکور و عدم برداشت عمیق و کامل از فضای حکمت متعالیه، آنها را دچار آسیب عدم دریافت مفاد صحیح برهان در مقام استحصال و شتاب به خدش و جرح در مقام داوری کرده است.

### کلیدواژه‌ها

حکیم سبزواری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، تجسم اعمال و ملکات، نشئات سه‌گانه انسان

۱. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران.

(mr.ershadinia@hsu.ac.ir)



## **The Justification of the Union of the Intelligent and the Intelligible Based on the Idea of Embodiment of Actions in the View of Hakim Sabzavari**

Mohammad Reza Ershadinia<sup>1</sup>

Reception Date: 2021/09/25

Acceptance Date: 2022/06/20

### **Abstract**

In order to prove the doctrine of the union of the intelligent and the intelligible, Hakim Sabzavari has organized various arguments. From these arguments, the one examined in this article is based on these proximate principles: the classification of humans based on perceptions and dispositions, and the embodiment of actions. Hakim Sabzavari has placed people in three main groups according to the perfection of the soul and the degree of intellectual actuality: 1. those who approach God as much as possible, 2. the companions of the right hand, and 3. the companions of the left hand. Although the intellect and the union of the intelligent and the intelligible are best crystalized in the first group, each group has its requirements for the union. The argument focuses on the union of renewable dispositions in imperfect souls, i.e., the second and third groups. According to Hakim Sabzavari's understanding of the embodiment of actions, imperfect souls are free from prime matter, but due to the unity of the knower and the known, engaging in altering and renewing things in the world creates a secondary nature for the knower. Consequently, the embodiment of the actions entails the emergence of essential requirements, i.e., renewability, change, and alteration. Although some have tried to undermine this argument, in this article, it has been shown that the lack of attention to the mentioned principles and the lack of a deep and complete understanding of transcendent wisdom caused them not to receive the correct content of the argument, and also not to make a fair assessment of it.

### **Keywords**

Haji Mulla Hadi Sabzavari, Union of the intellect and the Intelligent and the Intelligible, Embodiment of Actions and Dispositions, Triple Classification of Human

---

1. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. (mr.ershadinia@hsu.ac.ir)

### مقدمه

در دیدگاه حکیم سبزواری آموزه اتحاد عاقل و معقول از مقاصد عالی و پراهمیت حکمت الهی به ویژه حکمت متعالیه است. تعبیر وی از آن به «مطلب عظیم» (سبزواری ۱۴۱۰، ۳: ۳۲۰) کافی است نشان دهد درباره زوایای آن به تسامح نظری و سهل‌انگاری عقلانی دچار نخواهد شد. عظمت مطلب چندان بر اهمیت آن پرتو افکنده که حکیم، هم در اثبات آن به دلایل مستقل اقدام کند، هم به دلایل دیگران با حساسیت تام بنگرد و آنها را مورد نقد و ارزیابی دقیق قرار دهد و بر اثر کوچک‌ترین ضعف به رد آن بپردازد، مگر این که در کوره صراف، تاب مقاومت آن را بیابد و بتواند با عیار ناب حکمت متعالیه آن را عیاری کند. دلیل تضایف از این منظر در دیدگاه حکیم مورد کاوش و ارزیابی قرار گرفته تا بالاخره از آزمون وی سربلند بیرون آمده و پس از نقض و ابرام، سرانجام به دلالت متقن آن بر مطلوب گواهی داده است (حسن‌زاده ۱۳۸۰، ۲: ۱۴۸؛ ۱۳۹۹، ۲۵۲). دلایل مختلف حکیم بر مسئله اتحاد حاکی از اهتمام وی به مسئله‌ای است که در اثبات مقاصد عالی الهیات عقلانی نقش ویژه دارد. او در این راه اهل مسامحه و چشم‌پوشی از نقاط ضعف احتمالی نیست و با محک‌های عقلانی به توجیه و تبیین و اثبات می‌پردازد. این دلیل، که از طریق انگاره تجسم اعمال، برای اثبات این مسئله در ردیف سایر ادله اقامه کرده، در تراز محکم‌ترین ادله است. توجه به زمینه و مبانی این دلیل نشان می‌دهد چگونه باید از پیچ‌وخم خرده‌گیری‌ها عبور کرد. مضاف بر اصول هستی‌شناختی حکمت متعالیه، به عنوان مبادی متوسط یا بعید، مبادی قریب نیز به طور ضمنی و فشرده، دلیل را پیکربندی کرده است. گروه‌بندی انسان‌ها به تبع تقسیم سه‌گانه آنها در قرآن کریم و تقسیم آنان در فلسفه اسلامی به گروه‌های سه‌گانه، پنج‌گانه و هفت‌گانه، و نشئات سه‌گانه حسی، خیالی و عقلی، و تجسم اعمال بخشی از اهم مبادی‌ای است که بدون توجه به هر یک از این اضلاع، دریافت مطلوب ناممکن و موجب مخدوش‌نمایی و معارضه خواهد شد. در این راستا مقاله‌هایی نگاشته و منتشر شده که بدون توجه به مبادی این براهین، سراسیمه به جرح و خدش اقدام کرده و طی چند جمله اندک، این دلایل را محکوم به ضعف و بطلان انگاشته‌اند. و با این رویه اصل مسئله اتحاد را به کلی مردود اعلام کرده‌اند. در خصوص این برهان، دو مقاله به ایراد پرداخته‌اند (معین‌الدینی و حسینی امین ۱۳۹۸؛ شیدانشید و توکلی ۱۳۹۵). ابتدا استدلال حکیم را با بیان خود او ذکر کرده و سپس به مبادی و مبانی قریب آن، که مورد اشاره حکیم است، عطف توجه خواهیم کرد، و در پرتو این روند ایراد آن دو مقاله را واکاوی خواهیم نمود تا تمامیت دلیل و ناوارد بودن ایرادها آشکار گردد.

## ۱. استدلال حکیم سبزواری

این استدلال مبتنی بر توجیه وقوع تبدل و تدریج اخروی درباره دو گروه از انسان‌ها است، که به تعبیر قرآن کریم «اصحاب یمین» و «اصحاب شمال» به شمار می‌آیند و به تعبیر حکما از گروه‌های متوسط در علم و عمل یا فروتر از متوسط محسوب می‌گردند، اما درباره زیدگان در علم و عمل، پاداش یکباره و دفعی است. به نظر حکیم سبزواری آیات و روایات دال بر وجود تبدل و تجدد اخروی، حکایت از اتحاد مدرک و مدرک دارد. آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (النساء: ۵۶) نشانگر نمونه‌ای از این تبدلات و تجدها در آخرت است. سایر حرکات متجدد اهل بهشت نیز از همین قبیل است. اگر مدرک با مدرک اتحاد نداشته باشد، باید لوازم اعمال و ملکات نفسانی، هم در سویه لطف و هم در سویه قهر، یکباره و دفعی باشد؛ زیرا در آخرت هیولا و قوه و استعداد وجود ندارد تا به تدریج به فعلیت برسد. البته نیل دفعی برای کسی که به مرتبه عقل بسیط و عقل مستفاد نائل شده موجه است. اما عقل و نقل درک دفعی را برای «اصحاب یمین» ممکن ندانسته تا چه رسد به «اصحاب شمال»! زیرا از سویی ادراک دفعی برای این دوگروه به معنای حائز بودن بالاترین مقامات است، در حالی که علوم و احوال ایجاب‌کننده برای چنین مقاماتی را دارا نیستند. از سوی دیگر، استعداد و ماده بالقوه آنان به فعلیت کامل رسیده و جز صورت بالفعل برایشان باقی نمانده، و آخرت جهان صور صرف و فعلیت خالص است، پس تدریج و تبدل برایشان توجیهی ندارد و پاداش و کیفر آنان نیز باید دفعی باشد.

حکیم سبزواری راه‌حل را بر اساس توجه به اهم عناصر دخیل در مسئله ارائه داده است. انگاره تجسم اعمال و ملکات و توجه به ویژگی‌های جهان آخرت و موجودات آن نقش مهمی را در حل مشکل به عهده دارد. مهم‌ترین خصیصه آخرت فقدان ماده و قوه و استعداد است، حتی حرکات و تبدلات در آنجا ناشی از ماده نیست. جهان آخرت جهان حاکمیت صور خالص در فعلیت است، صوری که عدم دفعی بودن و عدم اجتماع آنها در یک مکان یا در یک زمان، یعنی تدریجی بودن، از همان خلوص در فعلیت آنها ناشی می‌گردد.

بر این اساس، هر تجدد و تبدلی در آخرت روی دهد ناشی از هیولانی و مادی بودن شیء متجدد و متبدل نیست. زمان نیز، که خود متدرج‌الوجود و ظرف موجودات متصرم و متدرج است، در جهان آخرت به فعلیت صرف رسیده و عدم اجتماع اجزایش ذاتی آن است و علت دیگری ندارد. بنابراین چه ابعاد دارای قرار و چه اجزاء بی‌قرار زمان، هر کدام

از ویژگی ذاتی خود برخوردار هستند و تغییر و تبدل مادی در آنها وجود ندارد. این معیار درباره وجود اخروی انسان نیز صادق است. از آنجا که تجرد حقیقی و سعه وجودی بر محور عقل نظری شکل می‌گیرد، اگر عقل نظری از قوه به فعلیت کامل خارج نشده و به کمال نهایی نرسیده باشد، صاحب آن در آخرت، اگرچه از اصحاب یمین باشد، در تنگنایی واقع می‌گردد. این تنگناها ناشی از این است که نفس آنان در زندگی دنیوی با صور ممتد و جزئیات فرسایش‌پذیر نشو و نما کرده و با آنها یکی گشته و دارای فطرت ثانوی شده است، صورت‌هایی که اگرچه در جهان آخرت بدون ماده و بالفعل محض‌اند و از تجرد مثالی برخوردارند، اما از محدودیت‌ها و اندازه‌های عالم خیال نیز برخوردار هستند. لازمه اتحاد نفس با چنین صورت‌هایی وقوع در تنگنا، تفرقه و غیبتی است که از لوازم مقادیر و اجسام برزخی است.

چنین است که روند استدلال بر اتحاد مدرک به مدرک از طریق توجیه وقوع تبدلات و تجددات اخروی طی می‌شود. یعنی وقوع تجدد و تبدل در جهان بدون ماده و قوه و استعداد ناشی از اتحاد نفس با صورتی است که تجدد و تبدل ذاتی آنها است (سبزواری ۱۳۸۰، ۲: ۱۴۹). حتی اگر این صور از ماده هم مجرد شوند، غیبت در ابعاد، که ناشی از امتداد جوهری ذاتی است، قابل جدا شدن از آنها نیست و نفس عالم به این صور عین همان صور است و به سلسله‌ای از امتدادهای جوهری دارای غیبت بالذات مبدل شده است. صریح‌تر این که نفس عین صورت‌های مجرد از ماده است، اما صورت‌هایی که بر اثر امتداد جوهری بالذات، غیبت در ابعاد نیز برایشان ذاتی است، و نفس متبلور به این صور برخوردار از همان غیبت و حجاب خواهد بود (حسن‌زاده ۱۳۹۹، ۲۷۵). بر اثر این غیبت و حجاب، چنین نفسی قادر به مشاهده دفعی لوازم اعمال و ملکات نفسانی نیست و «اصحاب یمین» به تدریج پاداش و «اصحاب شمال» نیز به تدریج کیفر را درک می‌کنند.

## ۲. مبادی برهان

مطالب و نکات مهمی در این برهان مندرج است که توجه به آنها هم زیرساخت مستحکم برهان را آشکار می‌کند، هم مفاد موجه آن را نمایان می‌سازد. مهم‌ترین آنها توجه به گروه‌بندی انسان‌ها در کیفیت معاد و تجسم نفس به نیت و ملکات علمی و عملی در آخرت است.

### ۲-۱. گروه‌بندی انسان‌ها

در متون فلسفی، به پیروی از متون دینی، انسان‌ها در معاد به گونه‌های مختلفی تقسیم شده‌اند. تقسیم متفق‌علیه و نهایی در فلسفه اسلامی، به سان کلام وحی، دارای اقسام

سه‌گانه است. این سه گروه، بر اثر تفاوت وجودی، دارای حشر متفاوت هستند. حکمای اسلامی، اگرچه برای تبیین به تقسیم تفصیلی این سه گروه به پنج گروه و هفت گروه نیز پرداخته‌اند، اما در پرتو وحی الهی و با توجه به ملاک سعادت و شقاوت، در نهایت، آنها را به همان سه گروه، که در متن قرآن کریم تصریح شده، ارجاع داده‌اند.

#### ۲-۱-۱. گروه‌بندی در قرآن کریم

قرآن کریم انسان‌ها را در معاد به سه گروه «سابقان مقرب، اصحاب میمنه و اصحاب مشئمه» تقسیم کرده است. دو گروه نخست، با تفاوت رتبه، رستگار، و گروه سوم به کیفر کردار خود گرفتار هستند (الواقعه: ۷-۱۲، ۸۸-۹۴).

#### ۲-۱-۲. گروه‌بندی در حکمت اشراق

حکمت اشراق نیز انسان‌ها را به سه گروه در معاد رده‌بندی کرده که به طور قطع برگرفته از همان تقسیم قرآنی است. شیخ اشراق اوصاف این سه گروه را با ادبیات نظام نوری اشراقی بیان کرده است.

۱. انوار اسپهبدی، که اصطلاح ویژه اشراقی برای نفوس انسانی است، در صورت قوت و شدت نورانیت خود جذب نورالانوار می‌گردند. تقرب آنها ناشی از تقدس و پاکی از عالم ماده و جذب به عالم نور محض است. چیره شدن بر جواهر غاسق، یعنی ماده و مادیات، و قوت گرفتن عشق و شوقشان به عالم نور و کسب نور از انوار قاهر (عقول طولی) همه سبب می‌شود برایشان ملکه پیوند به عالم نور محض حاصل شود، تا به هنگام فساد کالبد بدنی، به سرچشمه‌های نور جذب گشته و به عالم نور محض وارد شده و از عالم ماده خلاص گردند و با کسب این مراتب به تقدس نورالانوار و قاهرهای قدسی قدسی می‌شوند. البته چون نسبت به مبادی نخستین قرب مکانی قابل تصور نیست، قرب صفاتی رخ می‌دهد. از این رو تجرد بیشتر به معنای قرب بیشتر به مبادی است. عامل مهم پیش‌برنده تا این حد از قرب، شوق است که شخص را وادار به پیشرفت و تقرب‌جویی به سوی نورالانوار می‌کند و هر کس شوقش تمام‌تر باشد، بیشتر مجذوب نور اعلا می‌گردد و به مقام رفیع‌تر دست می‌یابد (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۲۲۳).

شیخ اشراق، با عبارات فشرده و گذرا، عوامل و موانع و مبدأ و مقصد نهایی را برای گروه اول ترسیم کرده است. «شوق، تجرد و تقرب» از جمله عوامل انحصاری جذب به نورالانوار است، که تعبیر بدیل «اتحاد» است. جذب نور به نور جز به معنای محو دوگانگی و فنای از حدود عدمی و بقای به نور نیست، و این در صورتی میسر است که ذات شیء از غیریت و ناخالصی برائت و قداست یافته و با ملکات نوری حاصل از علم و

عمل متحد شده باشد، تا با وجود نوری هم‌سنخ نورالانوار گشته و جذب نور شود. ۲ و ۳. وی گروه دوم و سوم را وابسته به عالم مُثُل معلق دانسته، که اگر متوسط در سعادت باشند، آنها را متعلق به اجرام برین معرفی کرده، و اگر شقاوتمند باشند، آنها را با استشهاد به دو کریمه قرآنی (مریم: ۶۸؛ هود: ۹۴) جهنمی و متعلق به صور معلق متناسب با خُلُقیاتشان معرفی کرده است.

سعادت‌مندان میانه و وارستگان بی‌آلایش، به عالم مُثُل وابسته‌رهایی می‌یابند که مظهرشان برخی برزخ‌های برین می‌باشد... و جاودانه می‌مانند، زیرا ارتباطشان با ظلمات و برزخ‌های برین باقی مانده که فسادپذیر نیستند. و اما اصحاب شقاوت که «گرداگرد جهنم زانو زده‌اند» (مریم: ۶۸) و «در خانه‌هایشان بر جای مانده‌اند» (هود: ۹۴) ... هنگامی که از کالبدهای برزخی خلاص شوند، برایشان سایه‌ها و اشباحی است از صور وابسته به حسب اخلاقشان. (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲: ۲۳۰)

شارح حکمت الاشراق گروه‌بندی را با ملاک کمال و نقص و حد میانه از آن دو به پنج گروه دانسته که عبارت‌اند از: (۱) کامل در علم و عمل، (۲) ناقص در علم و عمل، (۳) کامل در علم اما ناقص در عمل، (۴) ناقص در علم اما کامل در عمل، (۵) متوسط در هر دو. گروه نخست از سابقان مقرب، و گروه دوم از اهل شقاوت و اصحاب شمال است، و سه گروه دیگر از اصحاب یمین و میانه در سعادت هستند (شیرازی بی‌تا، ۵۰۸).  
ناظر در آثار شیخ اشراق و شارحانش به خوبی می‌بیند که خردورزی و فلسفه‌پردازی اشراقی در امر معاد چگونه متأثر از فروغ آیات وحیانی است. آنچه در گروه‌بندی معاد نفوس بیشترین یا منحصرتین نقش را دارد جز ملکات علمی و عملی برای نفس چیزی نیست. و با توجه به این مطلب باید فراتر از تأثیرات عارضی آن دو بر نفس اندیشید. چنان که شیخ اشراق خود بر هماهنگی صور اُخروی با خُلُقیات اشقیاء تصریح کرده است. تصریح شارح بلندپایه حکمت الاشراق، بیش از هر چیز، ضمیر خردورزی اشراقی درباره رسوخ وجودی ملکات، بلکه همه کمالات هستی در نفس را نشان می‌دهد که عبارت دیگری از اتحاد وجودی کمالات علمی و عملی با نفس است: «جوهر نوری اسفهبندی، کمالش نقش و نگار شدن به همه وجود، و تجرد از مواد است» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ۵۴۱).

#### ۲-۱-۳. گروه‌بندی در حکمت متعالیه

حکمت متعالیه، در پرتو آیات نورانی سوره واقعه، برای موجودات سه نشئه تصویر کرده است: (۱) عالم عقل، (۲) عالم مثال، (۳) عالم ماده. بر این اساس، ادراک نیز

دارای سه نشئه (۱) تعقل، (۲) تخیل، و (۳) احساس است، و مدرک نیز سه گونه است: (۱) کامل دارای ادراک عقلی، (۲) متوسط دارای ادراک تخیلی، (۳) ناقص دارای ادراک حسی (صدرالمتألهین ۱۴۱۰، ۹: ۱۹۴، ۲۲۸). حکیم سبزواری نیز همین گروه‌بندی را در تبیین معاد انسان به کار بسته و آنها را به سه صنف اصحاب شمال، اصحاب یمین و مقربان تقسیم کرده که به ترتیب در ازای عالم‌های سه‌گانه طبیعی مادی، صور قائم به ذات و عالم معنا است. او سپس ادراکات سه‌گانه حس و خیال و عقل را مدخل و روزنه‌ای برای هر یک از آن عالم‌ها دانسته است.

حس‌گرایی و غلبه تعلق به صور دنیایی و لذت‌های زودگذر و اهداف وهمی فناپذیر بر نفس، گرفتاری به عذاب و حسرت و ندامت را در آخرت در پی دارد و شخص را در زمره اصحاب شمال درمی‌آورد. غلبه تعلق به صور دائمی اخروی و لذت‌های ماندگار و مدت‌دار، فرجام را به تنعم و بهره‌مندی از آنچه مُنتهای همت است منتهی می‌سازد و شخص را در زمره اصحاب یمین وارد می‌نماید. معناگرایی و غلبه تعلق به لذات عقلی و علاقه وصول به موطن اصلی، به هم‌ردیفی با عقول مجرد پایان می‌پذیرد و سبب قیام نزد خداوندگار و غرقه در شهود جمال و جلال او می‌گردد که مقام مقربان است. حکیم سبزواری این گروه‌بندی را همسو با برداشت و رأی بسیاری از حکمای بزرگ الهی و پیشگامان عرفانی و علمای امامیه معرفی کرده است (سبزواری ۱۳۸۰، ۵: ۳۱۰).

حکیم سبزواری، ناظر به گروه‌بندی پنجگانه قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمت الاشراق، گروه‌بندی پنجگانه (۱۳۸۰، ۵: ۲۸۹) و هفتگانه (۱۳۸۳، ۳۹۶) نیز انجام داده تا فرجام تفصیلی این گروه‌ها را در معاد بیان کرده باشد:

این اصناف، به حسب غلبه یا دوام تعلق به یکی از آن عوالم سه‌گانه و آن مراتب، سه گونه پدید آیند که آن ادراکات به منزله روزنه‌هایند، به آن عوالم. پس، بر کسی غالب است، اتصال نفس به جزئیات حسیه، و بر کسی غالب است اتصال نفس به جزئیات مثالیه، و بر یکی اتصال به عالم معنی. (سبزواری ۱۳۸۳، ۳۹۶)

و با توجه به سرنوشت معادی، بالاخره تقسیم پنجگانه و هفتگانه به سه گروه منتهی می‌شود:

۱. کامل در حکمت نظری و عملی، به سعادت کامل رسیده و از «سابقان مقرب» به شمار می‌آید. معاد این گروه ارتقا به عالم نور است؛ زیرا مجرد از اجسام طبیعی و اخروی و بدون ابدان حسی و مثالی می‌باشند و توقفی در عالم مثال ندارند، پس حشر آنها در عالم عقلانی است و دارای معاد روحانی هستند.



۲. گروه کامل در حکمت نظری اما ناقص در حکمت عملی، و گروه متوسط در هر دو حکمت، و گروه کامل در حکمت عملی، اما ناقص در حکمت نظری، همه از اصحاب یمین به شمار می‌آیند. بهشت اصحاب یمین، بهشت اعمال و مشاهده نتیجه اعمال است.

۳. گروهی که ناقص در هر دو حکمت و کامل در شقاوت است، این گروه اصحاب شمال نام دارند و اهل جحیم هستند (سبزواری ۱۳۸۰، ۵: ۲۸۹).

تعابیر حکیم سبزواری بیانگر تحول وجودی در هستی انسان کامل است. ارتقا به عالم عقول برای کسی رخ می‌دهد که به عقل بالفعل منتهی شده باشد. این ارتقا یعنی تبدیل وجودی نفس به جهانی عقلی که در وجود خود شبیه به عالم عینی خارجی است (سبزواری ۱۳۸۰، ۲: ۵۰). در این جهان درونی سراسر نظام هستی حضور دارد و آرایه‌بخش گوهر وجودی انسان است و پهنه‌اش جهان بزرگ‌تر و پهناور خارجی را در بر می‌گیرد. گویا همه موجودات آینه وجودی او و بازتابنده پرتوهایش هستند (سبزواری ۱۳۸۰، ۵: ۲۸۷-۲۹۳). نگره اتحاد نفس با علم و کسب تاله تحول‌آفرین با این مطالب پشتیبانی می‌شود و حکیم سبزواری با این‌گونه مبانی به ارائه برهان اقدام کرده‌است.

#### ۲-۱-۴. مقیاس گروه‌بندی

دست کم دو معیار در گروه‌بندی انسان‌ها در نظر حکمای اسلامی مؤثر بوده است. بدون شک، در وهله نخست، این فروغ‌یابی از متن وحی بوده که نظریه‌پردازی‌های اشراقی و متعالی را به گروه‌بندی انسان‌ها با تقسیم تثلیثی سوق داده است. پیشاپیش تلاش دو مکتب در انطباق دادن گروه‌بندی خود با متن وحی را شاهد بودیم. در همه گروه‌ها، ملکات نفسانی نقش اساسی را چه در سبقت و تقرب برای گروه مقربان، و چه سعادت میانه برای متوسط‌ها، و چه شقاوت برای اشقیای ایفا کرد. اکنون با این مقیاس، که عصاره منطق قرآن کریم و روایات اسلامی است، به نظریه‌پردازی فلسفه اسلامی نظر می‌افکنیم تا نقش حضور این معیار در این نظریات مشهودتر گشته و پشتوانه برهان حکیم سبزواری بر اتحاد عاقل و معقول آشکارتر گردد.

اتحاد و تبلور نفس با کمالات وجودی، به ویژه با معلومات، در بسیاری از نکته‌پردازی‌های فلسفی حکمای مسلمان مشهود است، و این مطلب نفیس و مهم حتی در همان گزاره‌های آغازین فلسفه‌ورزی بروز دارد. تعریف حکمت به «صبرورت و دگرگونی انسان به جهانی عقلی شبیه عالم عینی خارجی، در صورت و فعلیت، نه در ماده و قوه»، به وضوح نمایانگر این حقیقت است. این تعریف را حکیم سبزواری (۱۳۸۰، ۵: ۲۹۱) ناظر به تعابیر صریح شیخ‌الرئیس در بیان کمال ویژه نفس ارائه کرده است. سخنان او چندان

دلالت واضح بر اتحاد نفس با صور عقلی دارد که با ردیه سرسختانه او درباره اتحاد (ابن سینا ۱۳۷۹، ۳: ۲۹۵؛ ۱۳۷۵، ۳۲۸) ناسازگار باشد و آن موضع را غیرقابل دفاع قرار دهد. توجه به نص سخن او کافی است تا ناسازگاری دو موضع ناملازم را آشکار سازد.

نفس ناطقه کمال ویژه‌اش این است که جهان عقلی‌ای شود که صورت همه چیز، و نظام معقول درباره همه، و خیر فیضان یافته درباره همه در آن نقش بسته باشد. نظامی آغاز شده از مبدأ کل، روان به سوی جواهر شریف روحانی مطلق، سپس به سوی جواهر روحانی وابسته با گونه‌ای از وابستگی به بدن و پس از آن به اجسام برین، با هیئت و قوای آنها، و همین گونه تا همه هیئت هستی را کامل دریافت کند. در نتیجه به جهانی معقول موازی با همه جهان موجود دگرگون گردد و بیننده چیزی باشد که نیک مطلق و خیر مطلق و جمال حق مطلق است و با آن یگانه شود و با مثال او و هیئت او نگارین گشته و در زمره او درآمده و به جوهر او دگرگون گردد. (ابن سینا ۱۳۷۶، ۴۶۶)

در پرتو همین موضع مستحکم، شارح حکمت الاشراق کمال نور سپهبدی (نفس) را نقش و نگار شدن به همه هستی و مجرد از مواد جسمانی اعلام کرده است (شهرزوری ۱۳۷۲، ۵۴۱). این سخن متین، با همه اجمال، مبتنی بر مواضع نهفته و نامبینی در حکمت سینوی و اشراقی است که باید تحریر مبادی و تبیین مبانی آن را در حکمت متعالیه فراهم دید. حکیم سبزواری، با بهره‌مندی از این میراث غنی و الهام از این مواضع مستحکم، در پهنه حکمت متعالیه به تأسیس این برهان بر اتحاد اقدام کرده و با مقیاس کمال نفسانی و میزان فعلیت عقلی، انسان‌ها را در سه یا پنج یا هفت رده گروه‌بندی نموده است. اگرچه تبلور عقل و اتحاد عاقل با معقول، در حد اعلا، در گروه کامل مشهودتر است، اما اقتضائات اتحاد در هر گروه خاص است که این برهان قائم و ناظر به اتحاد ملکات تجددپذیر در گروه سوم است (سبزواری ۱۳۸۰، ۵: ۲۹۰؛ ۱۳۸۳، ۳۹۸).

## ۲-۲. تجسم ملکات و اعمال

حسب تتبع برخی محققان برجسته حکمت اسلامی، نخستین بار واژه «تجسم اعمال» و «تجسم اعتقاد» را شیخ بهائی در آثار خود به کار برده (حسن‌زاده آملی ۱۳۹۹، ۴۰۷) و متکلمان به تبع روایات تعبیر «تمثل» را درباره وجود اخروی اعمال به کار برده‌اند. آیات بسیاری نیز به سان «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ» (آل عمران: ۳۰) جهت‌دهنده متفکران اسلامی به انگاره تجسم اعمال است. به حسب این متون درباره کیفیت اعمال در معاد، محققان فرموده‌اند: «مسئله تجسم اعمال یکی از مسائل مسلم و محقق در شرع و عقل است که دیگر جای هیچ شبهه نیست» (حسن‌زاده

آملی (۱۳۹۹، ۳۹۷). به حسب این انگاره ادراکات، افکار، گفتار و کردار سازنده خود انسانی است. مدرکات و ملکات عین هویت و ذات انسانی و عین گوهر نفس است. این اساسی است که حکمت متعالیه بر مبانی عقلی و دینی استوار ساخته است. صدرالمتهلین رأی حق را در این باره متکی به تحقیقاتی دانسته که نتیجه آن را در این دلیل می‌توان مشاهده کرد. صور لذت‌بخش برای نیک‌بختان، و صور دردآور برای بدبختان، چنان که صاحب شریعت الهی وعده و وعید به آن داده، در نشئه و متن دیگری واقع است که نه در جرمی از اجرام حلول دارد و نه به قوه جرمی قائم است، بلکه این صور قائم به ذات خود هستند و مظهر آنها نفوس این دو گروه با گونه‌ای از فعلیت و تأثیر است. مثال آینه و صور آن برای بیان این مقصود وافی است. چنان که این صور قائم به آینه نیستند و آینه مظهر آنها است و منافاتی بین صدور فعل از قوه‌ای از قوای نفس به جهت و انفعال آن به لذت یا درد به جهت دیگری نیست. به سبب این که نفس دارای دو جهت عقلی فعلی و جهت طبیعی انفعالی است.

همین گونه است حال نفس به حسب فعل طاعات و معاصی در هنگامه تجسم اعمال که به صور نیک و زشت در آخرت متصور می‌گردد، و همین دو جهت مصحح فاعلیت و انفعال نفس پیش از تبدیلیش به عقل محض است، که در این حالت تنها با یک جهت فعال و دراک است. به این گونه ثابت می‌گردد همه آنچه در آخرت به انسان ملحق می‌گردد از نفس او سرچشمه می‌گیرد و نفوس ناکامل در علم و عمل یا غیرکامل فقط در علم، یعنی نفوس سعادت‌مندان متوسط یا ناقص در علم و عمل یا ناقص در علم یا شقاوت‌مندان ناقص در هر دو، اگرچه از مواد و اجرام دنیایی مجرد باشند، اما چون هنوز متعلق به اشباح اخروی هستند، دچار ناکامی فراوان هستند (صدرالمتهلین ۱۴۱۰، ۹: ۴۳). با همین نگره است که صدرالمتهلین بر ابطال تعلق نفوس به جرم فلکی یا عنصری تأکید کرده است:

صور اخروی، که نعیم سعادت‌مندان و جحیم شقاوت‌مندان به واسطه آنها است، در جرم فلکی یا غیرفلکی منطبق نیست، بلکه صور معلقی است که برای نفس از خود نفس در متن دیگری موجود است. این صور بر اعمال و افعال صادر در دنیا مترتب شده و ثمر آن در ذات نفس، اخلاق و ملکاتی است که صور معلق را به دنبال دارد. (صدرالمتهلین ۱۴۱۰، ۹: ۴۴).

بر چنین زیربنایی است که حکیم سبزواری تدریج را برای نفوس متوسطان ترسیم کرده و آن را دلیل قاطع بر مسئله اتحاد مُدرک و مدرک در همه مراتب اعلام داشته است.

در این رهگذر، باید به تفاوت وجود تجردی و بالفعل، سعید و شقی توجه داشت. اگرچه شقی به تجرد دست یافته، اما تجردش نسبی است نه تجرد کامل، یعنی نسبت به وجود دنیوی، وجود تجردی دارد. اما این تجرد به تجرد عقل نظری نمی‌رسد تا چه رسد که به سان تجرد ارباب لذائذ روحانی و ابتهاجات ربانی باشد. حتی اصحاب یمین نیز به مرتبه دارندگان تجرد کامل عقلی نمی‌رسند؛ زیرا با صور و امتدادهای قار و غیرقار پیوند دارند، و عدم اجتماع صور از ذاتیات آن صور و امتدادها است. از این رو خاصیت دفعی بودن و عدم دریافت کامل لذائذشان به سبب هیولا نیست که با فقدان آن خاصیت نیز مفقود گردد.

این نکته مهم را نیز باید مد نظر داشت که نفس با هر چیز به صورت مکرر مواجه شود از سنخ همان چیز می‌گردد. خو گرفتن نفس با صور تدریجی و دارای امتداد ذاتی سبب پرورش نفس با این خاصیت می‌گردد و نفس با همین خاصیت منتقل به حیات اخروی می‌گردد و صوری که می‌بیند تدریجی خواهد بود، نه دفعی. اکنون اگر حال «اصحاب یمین» در دفعی نبودن پاداش چنین است، حال «اصحاب شمال» در تبدیل‌پذیری و تجدید عذاب و عقاب معلوم است. همان طور که خداوند هم فرموده: «هرچه پوست‌هاشان پخته گردد به پوست‌هایی دیگر تبدیل گردانیم». فقط نفوس قدسی متصل به موجودات کلی و آراسته به کلیات، دارای همان کلیت و احاطه، و تخلق به اخلاق آنها هستند (سبزواری ۱۳۸۳، ۷۵۴).

### ۳. بررسی شبهات و ایرادات بر برهان

علی‌رغم این که حکیم برهان را به روشنی و تفصیل نسبی بیان کرده، برخی تلاش کرده‌اند ایراداتی منتهی بر رد برهان ترتیب دهند. دو مقاله در این جهت به ایراد شبهات پرداخته و در ردیف شبهه‌زایی بر سایر براهین مسئله اتحاد عاقل و معقول، مردود بودن کلی انگاره اتحاد را نتیجه گرفته‌اند (معین‌الدینی و حسینی امین ۱۳۹۸؛ شیدانشید و توکلی ۱۳۹۵).

#### ۳-۱. بررسی ادعای مقاله نخست

گزارش مقاله نخست از برهان و ایراد بر آن به این ترتیب است.

اگر اتحاد عاقل و معقول را نپذیریم، در آخرت به دلیل این که مانع مادی در ظهور علم وجود ندارد، نفس باید از تمام ملکات خود به یکباره مطلع گردد و حال آن که در آیات و روایات عذاب‌ها، نعمات و به طور کلی تبدلات به تدریج واقع می‌شود. (معین‌الدینی و حسینی امین ۱۳۹۸، ۳۷)

پس از این، در صدد تحکیم رأی به دفعی بودن پاداش و کیفر، تأویل را در مواجهه با متون

دینی دال بر تجدد راهگشا می‌داند و همین را نقد برهان به شمار می‌آورد: «در نقد این برهان می‌توان گفت در صورت تام بودن برهان عقلی می‌بایست آیات و روایات بر اساس برهان تأویل گردد نه بالعکس» (معین‌الدینی و حسینی امین ۱۳۹۸، ۳۷). سپس مقاله شبهه را در مقابل رأی حکیم، حاکم می‌داند، زیرا اتحاد نفس با هر گونه صور ادراکی را موجب ادراک دفعی آنها در آخرت می‌داند: «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 مفارقتش از بدن، خود را که عین ملکات است به یکباره درک خواهد کرد» (معین‌الدینی و حسینی امین ۱۳۹۸، ۳۷).

گزارش این مقاله از برهان و ایراد بر آن به عنوان نقد دارای خلل آشکار است. جالب است که همان چیزی را ایراد بر برهان به شمار آورده که حکیم در متن برهان به پاسخ آن پرداخته است. برخی از این نقایص چنین است.

### ۳-۱-۱. نقد مبتنی بر گزارش ناقص

گزارش بسیار ناقص و فروکاسته از برهان بیش از هر چیز نقد نامبتنی بر دریافت صحیح از آن را نمایان می‌سازد. منطبق نقد اقتضا دارد سخن رقیب به دقت استحصال شود و سپس به تیغ نقد سپرده شود. اما با همه تفصیلی که در تقریر برهان از سوی حکیم سبزواری هزینه شده، نکات اصلی برهان در گزارش ایرادکننده مفقود است، که مهم‌ترین آن اتحاد نفس با صور ممتد و غیرقار، و یکسان انگاشتن اتحاد نفس با هر صورت از هر گونه است.

### ۳-۱-۲. تأویل ناروا و ناهنجار

پس از برداشت تقطیعی و برش سخنان حکیم و عدم توجه به پاسخی که وی به این شبهه داده، مقاله سراسیمه به متن شبهه بها می‌دهد، و برای دفع شبهه، تأویل را در مواجهه با متون دینی راهگشا می‌داند. اما مقاله بر اساس چه معیاری به تأویل شتاب‌آمیز آیات و روایات حکم کرده است؟ چه دلیل عقلی یا شاهد نقلی، عقل را بر خلاف مفاد این متون وادار به تأویل می‌کند؟ چرا مقاله فقط ابداء احتمال می‌کند و آن معیار یا دلیل عقلی را ارائه نمی‌دهد تا بر خلاف نظر حکیم بتوان از نص یا ظاهر آیات و روایات بسیار در این زمینه رفع ید کرد؟ مشهود است که مقاله با برداشت تحریفی خود از برهان، به مخالفت برخاسته و چنین ادعایی را نقد برهانی به شمار آورده که بر تحفظ معیارمحور بر مفاد آیات و روایات متمرکز است.

### ۳-۱-۳. ادراک دفعی

ادراک دفعی برای کسانی میسور است که نفس را با جزئیات فرسایش پذیر نپرورده و جزو کاملان باشند، نه برای ناقصان و اشقیاء که نفوسشان با تبدلات متحد شده است. مقاله بر اساس تصور خود بدون اندک تأمل درباره توضیح وافی حکیم فقط با قصر نظر به صدر عبارت وی مبادرت به ایراد کرده است. حکیم توضیح می دهد که چگونه با اتحاد مُدرک و مُدرک، تبدلات و متجددات فطرت ثانوی برای مُدرک می گردد، و اگرچه در آخرت هیولای تجددپذیر موجود نیست، اما اقتضای تجسم اعمال بروز اقتضائات ذاتی یعنی تجددپذیری و تغیر و تبدل است.

### ۳-۱-۴. عدم توجه به اقتضای تجسم اعمال

مقاله نتوانسته قلمرو شمول و دامنه مفاد برهان را درست تشخیص دهد و تجددپذیری را برای همه نفوس، به سان نفوس سابقین و مقربین و سعادت‌مندان حقیقی، محال پنداشته و همه نفوس را، بر اثر نبود هیولا در آخرت، محکوم به دریافت دفعی پاداش اعمال و بروز ملکات به شمار آورده است. در حالی که برهان ناظر به تجدد و تبدل حال برای دو گروه سعادت‌مند متوسط و شقی است. آنان هستند که اقتضای ذاتی اعمال متجدد متحد با نفوسشان را مشاهده می کنند. آنان چون نفوس خود را با تبدلات و متجددات خو داده و سجایای تبدل پذیر کسب کرده اند دارای فطرت ثانوی گشته اند که اقتضای چنین فطرتی جز بروز تجدد در آخرت نیست.

مشهود است که این برهان برخاسته از مباحث مستند و مستحکم «تجسم اعمال» است که به تفصیل در حکمت متعالیه مورد کاوش قرار گرفته، و حکیم سبزواری با آن پیش‌زمینه به اقامه برهان دست یازیده است. صاحب نظران از همین جهت یکی از رهیافت‌های اتحاد عاقل و معقول را توجیه خردمندانه تجسم اعمال دانسته اند (رفیعی قزوینی ۱۳۶۱، ۱۱؛ آشتیانی ۱۳۵۲، ۵۴؛ حسن‌زاده آملی ۱۳۶۱، ۳۸). البته بیان شد که اقتضای اعمال و ملکات در آخرت متفاوت است. دل‌بستگی به شئون تدریجی و وابستگی به امور متغیر و فانی دنیا، با صور تدریجی در آخرت نمود پیدا می کند، و نفس وابسته به این صور را به اقتضائات خود، که تدریج در پاداش و کیفر است، دچار می سازد.

### ۳-۲. بررسی ادعاهای مقاله دوم

مقاله دیگری (شیدانشید و توکلی ۱۳۹۵)، با عنوان «نقد و بررسی»، چهار ایراد بر این دلیل حکیم ترتیب داده است. با طرح یکایک این ایرادها به خلل هر یک اشاره می کنیم.

ایراد نخست:

اتحاد عالم و معلوم بحثی فلسفی است و نمی‌توانیم برای اثبات آن از دلیل نقلی استفاده کنیم. (شیدانشید و توکلی ۱۳۹۵، ۸۲)

### بررسی ایراد:

۱. این ادعا برخاسته از نگاه تفکیک‌گرایانه به فلسفه اسلامی است، که مقاله به صرف ادعا آن را صائب اعلام کرده و نظریه رقیب را مردود پنداشته است.
۲. منظور مدعی از «دلیل نقلی» چیست؟ اگر دلیل تعبدی محض است، معلوم است که چنین دلیل نقلی در اصول باورهای مبدأ و معادی و مسائل استدلالی و به طور کلی در الهیات هیچ جایگاهی ندارد و حکیم سزواری هم در این برهان از نقل تعبدی استفاده نکرده است. اما اگر به سراسر داده‌های وحیانی به عنوان مسائلی می‌نگرد که هیچ استدلال عقلی در آنها به کار نرفته و در کلام الهی عقل مخاطب نیست، دچار اشتباه فاحشی است. دعوت به تفکر و تعقل واضح‌ترین پایگاه وحیانی برای عقل است که هم عقلانیت آموزه‌های وحیانی را فریاد می‌کند، هم فراورده‌های عقلانی را پشتیبانی و مستند به خود اعلام می‌کند.
۳. با این که ایرادکننده اذعان کرده روش حکمت متعالیه با مشی مشائی متفاوت است، اما نتوانسته اقتضائات این روش را شناسایی کند و با ذهنیت تعبدیات نقلی با کل وحی رفتار کرده و به بهانه سپردن داوری نهایی به عقل منفک از وحی، هر گونه دلالت عقلانی را از وحی ناممکن پنداشته است.
۴. به تصدیق متفکران و استادان عالی حکمت متعالیه در دوره معاصر، روش صدرایی در حل مسائل بغرنج الهیات روشی است که امروزه به روش میان‌رشته‌ای موسوم است (فرامرزی قراملکی ۱۳۸۰، ۳۳۲). این روش ابعاد و اضلاع مختلف مسئله را با کمک داده‌های علوم مختلف و منابع متعدد واکاوی می‌کند. استفاده صدرالمتألهین و سایر حکمای متعالیه از این روش بسیار هوشمندانه است و رمز ماندگاری و موفقیت مکتب متعالیه در حل مسائل الهی به میزان بسیار زیاد به این مطلب برمی‌گردد. در این راستا استثنای آموزه‌های عقلانی دین و نام‌گذاری آنها به «نقل» از سوی ایرادکننده حکایت از عدم وقوف به این مشی فنی دارد.
۵. ایرادکننده با این که اعتراف کرده منابع حکمت متعالیه متعدد است و «عقل و شهود و وحی» در آن فعال است، اما ادعا کرده چون حکمت متعالیه «نظامی فلسفی، یعنی نظامی مبتنی بر استدلال عقلی است؛ به این معنا که در مقام ارزیابی نظریات و رد و قبول آرای مورد بحث، عقل استدلال‌گر را داور نهایی و حاکم بلامنازع می‌داند» (شیدانشید و

توکلی (۱۳۹۵، ۸۲)، پس نباید از داده‌های عقلانی وحی در نظریه‌پردازی استفاده کند. این ادعا و تالی‌فاسد متصور بر آن پندار بی‌اساسی است که از عدم شناخت اضلاع حکمت متعالیه و روش ویژه‌اش ناشی شده است، روشی که داده‌های علوم مختلف اسلامی از کلام، تفسیر، حدیث گرفته تا فلسفه و حکمت و عرفان، و شهود و عقل به صورت پویا در آن حضور دارند. بنابر این آن را نظامی مبتنی بر استدلال عقلی صرف به سان حکمت مشاء پنداشتن ناموجه است. اگر هم عقل در آن داور بلامنازع است عقل منور به نور قلب و شهود و برهان است، نه عقل جمودگرا بر استدلال‌های برآمده از علم حصولی محض. مضاف بر این، چنان که مشهود است، ایرادکننده به وضوح در این ادعا تضاد وحی با عقلانیت استدلالی را مسلم گرفته است. در حالی که قطعاً در پذیرش مفاد وحی نیز عقل داور نهایی است. احتجاج و برهان خداوند متعال جز حجیت عقل و داوری نهایی آن معنایی ندارد. البته کسانی همانند «ایمان‌گراها» هستند که سراسر روش و محتوای الهیات وحیانی را بدون کاربست تعقل و بدون لزوم اعمال تفکر می‌پندارند و تعبد را، حتی در قلمرو باورهای اساسی دین، بر تحقیق عقلانی مقدم می‌دانند.

#### ایراد دوم:

از آیات و روایات چنین بر نمی‌آید که پاداش‌ها و کیفرهای اخروی برای گروهی از افراد تدریجی و برای گروهی دیگر دفعی و یکباره است؛ در حالی که حکیم سبزواری در استدلال خویش، درک تدریجی را تنها مخصوص افرادی دانسته که عقل نظری آنان به فعلیت کامل نرسیده و نفس آنان وسعت وجودی نیافته است. (شیدانشید و توکلی ۱۳۹۵، ۸۲)

#### بررسی ایراد:

۱. این که با یک ادعا اعلام شود «از آیات و روایات چنین بر نمی‌آید»، بدون هیچ سند و مستند، و بدون پرداختن به تک‌تک مواضعی که رقیب از آیات و روایات ارائه داده است، نمی‌تواند برای مدعی کام دل به بار آرد و برای رقیب هزینه‌آور باشد؛ زیرا رقیب می‌تواند به همان سادگی ادعا کند «چنین بر می‌آید»، که مضاف بر آن ادعای خود را به تفصیل با توجیه متناسب در هر مورد، مستند به آیات و روایات هم کرده است.
۲. ایرادکننده موضع خود را اعلام نکرده که آیا بر مبنای تدریجی بودن کیفر و پاداش برای همگان، نظر حکیم را مردود پنداشته یا بر مبنای دفعی بودن آن برای همگان؟ یعنی کدام یک از دو طرف نقیض را برگزیده است. چون مفاد این ایراد مبهم این است که اگر پاداش و کیفر برای افراد مختلف به دو گونه تدریجی و دفعی نیست و برای همه یکسان و به یک گونه است، ممکن است برای همه دفعی یا برای همه تدریجی باشد.



۳. مبنای قرآنی و روایی تفاوت پاداش و کیفر را چند گروه از آیات و روایات تضمین کرده است، از جمله انگاره تجسم اعمال، تقسیم افراد در معاد به سه گروه اصحاب شمال و اصحاب یمین و سابقان مقرب. بدیهی است تفاوتی در گونه معاد این سه گروه لحاظ شده که از جهت کیفر و پاداش گروه‌بندی شده‌اند. حکیم سبزواری در شرح منظومه با تحلیل عقلی معاد برای دسته‌جات مختلف، و با پشتوانه متون دینی پیش‌گفته، اقدام به اقامه این برهان بر اتحاد عاقل و معقول نموده است. ایرادکننده اگر خلی در این مباحث مفصل می‌بیند باید به همه آن مباحث مستدل پاسخ دهد و اکتفا به نفی صرف تھی از منطق پژوهش و نقد است.

#### ایراد سوم:

استدلال حکیم سبزواری بر این مقدمه مبتنی است که در آخرت استعداد و ماده وجود ندارد؛ در حالی که خود ملاصدرا برای توجیه خلود عذاب در آخرت، وجود استعدادهاى متعاقبی را که پی‌درپی در ماده‌ای ضعیف پدید می‌آیند و راه را برای توارد عقوبت‌های الهی تا بی‌نهایت باز می‌کنند، می‌پذیرد و می‌گوید: این مطلب با هیچ یک از اصول فلسفی و قواعد عقلی و سمعی منافات ندارد ... وی همچنین در تبیین تجدد احوال دوزخیان و جایگزین شدن پوست جدید در عوض پوست‌های سوخته آنان می‌گوید: این از آن روست که طبایع اهل دوزخ از سنخ قوای جسمانی مادی است و دوزخ از جنس عالم دنیا است و چون افعال و انفعالات قوای مادی متناهی است، ناچار همراه انقطاع و تبدل است ... (شیدانشید و توکلی ۱۳۹۵، ۸۲)

#### بررسی ایراد:

۱. مفروض این که موضع نهایی صدرا همان باشد که مقاله برداشت کرده است، اما چرا در صدد است با مواضع صدرالمتألهین به نقد موضع حکیم سبزواری در این دلیل پردازد؟ این از مقاله‌ای که مدعی برجسته‌سازی نوآوری‌های حکیم است و با عنوان نوآوری‌های حکیم سبزواری خود را به آستانه نشر برکشیده، بسی شگفت است.

۲. از آنجا که پژوهش ژرف و همه‌جانبه و تحقیق روشمند و داوری مستند، مستدل و موجه شایسته نام نقد است، نقل قول موضع بدوی را نمی‌توان نظر نهایی به شمار آورد و با آن نظر بدوی نظر صاحب‌نظر دیگر را نقد کرد. چون این کار به مثابه نقد بر اساس احتمال و تخمین است. آنچه در این موضع از نقد مقاله شاهد هستیم بسیار جالب است. از سویی در متن با نقل قولی از صدرالمتألهین بر حکیم سبزواری با صلابت ایراد می‌گیرد و از سویی دیگر با نقل قول متعارض دیگری از صدرالمتألهین مبنی بر نفی ماده و استعداد در

آخرت رشته خود را پنبه می‌سازد، بدون این که در جمع بین آن دو و نیل به نظر نهایی کمترین تلاشی کرده باشد.

البته وی در جایی دیگر تجدد احوال را منوط به وجود ماده نمی‌داند و اشاره می‌کند که وجود بدن‌های اخروی به سبب استعداد‌های ماده و حرکات و استکمالات تدریجی آن نیست، بلکه به مجرد ابداع حق تعالی به حسب جهات فاعلی و بدون مشارکت قوابل است. (شیدانشید و توکلی ۱۳۹۵، ۸۲)

با این نقل، در حقیقت مقاله خود را به نقد کشیده و نشان داده که آنچه به عنوان «نقد و بررسی» ارائه کرده چیزی بیش از نقل قول‌های متعارض و برداشت‌های بدوی نیست. این گونه نقل قول‌ها نشانگر هر چه نباشد، عیار پژوهش تحقیقی را از غیر آن نمایان می‌سازد.

#### ایراد چهارم:

ربط و نسبت آنچه حکیم سبزواری در این استدلال درباره عدم وجود ماده در آخرت گفته، با اعتقاد به معاد جسمانی - که مورد پذیرش خود ایشان است - روشن نیست. (شیدانشید و توکلی ۱۳۹۵، ۸۳)

#### بررسی ایراد:

این گونه ایرادگیری ساده‌ترین راه و بی‌پشتوانه‌ترین ایراد برای مردود به شمار آوردن نظریه رقیب است، به گونه‌ای که کسی، بر اثر عدم واکاوی کافی و شایسته، به مبانی و مفاد نظریه‌ای دسترسی پیدا نکند و اشکال وارد بر خود را متوجه رقیب ببیند. مسئله معاد جسمانی و زوایای آن از جمله مقصود از جسم در آخرت در دیدگاه حکمای متعالیه به بهترین وجه ممکن بیان شده و حکیم سبزواری در تبیین رأی به معاد جسمانی در آثار متعدد خود، به ویژه در شرح منظومه (۱۳۸۰، ۵: ۳۳۶)، چندان قلم‌فرسایی کرده تا این اتهام حتی اندکی بر ساحت او غبار نشانند و اتهام را به مصدرش احاله کند. در همه این مواضع نمایان است که ماده به معنای شیء بالقوه و استعداد دنیوی در آخرت امکان وجود ندارد. این تصریح صدرالمتألهین واضح‌تر از آن است که به موضع حکمای متعالی، در خصوص این مسئله، اندک تردیدی راه یابد:

پس از این نشئه تعلقی نوشونده کائن فاسد دو عالم صوری مستقل وجود دارد که مستقل و باقی و نابودی‌ناپذیر است. یکی جهان معقولات و دیگری جهان محسوسات صیرف است که هیچ ماده‌ای ندارد و نگهدار آن فقط نفس است. زیرا وجود آن محسوسات عین همان محسوس بودن آنها است و وجود محسوس از جهت محسوس بودن عین وجود حس‌گر است که همان نفس است. پس نفس هم نگهدار، هم پایداری‌بخش به صور حسی بدون

ماده در آنجا است. (صدرالمتألهین ۱۴۱۰، ۹: ۱۴۷)

تأکید بر عدم ماده در جهان آخرت حیات ذاتی را برای محسوسات آن جهان تضمین کرده است. از این رو بدن اخروی به سان سایه برای روح است، بلکه بالاتر هر دو اتحاد وجودی با یکدیگر دارند، بر خلاف بدن دنیوی که از خواص ماده تغییرپذیر برخوردار است. همه مطلب از این خاستگاه ناشی می‌گردد که جهان آخرت و درختان و نهرها و غرفه‌ها و مساکن و بدن‌های موجود در آن، همه صور ادراکی‌ای هستند که وجودشان عین مدرک بودن و محسوس بودن آنها است. این همان نکته کلیدی است که صدرالمتألهین و حکمای متعالی را وادار می‌کند در مواضع مختلف بر آن انگشت بگذارند که وجود صور محسوس عین محسوس بودن آنها و محسوس بودن عین وجودشان است. همان طور که صور معقول عین وجود عاقل، و وجود عاقل عین وجود معقول است. با این تحلیل می‌توان توجیه مقبول و معقول در چگونگی شمول حیات بر سراسر موجودات اخروی ارائه داد. چنان که کریمه «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (العنکبوت: ۶۴) به آن گویا است. اجسام اخروی بر اثر پیراسته بودن از علایق و خواص مادی دارای حیات ذاتی هستند، بر خلاف اجسام و ابدان دنیوی که دارای جوهر مرده و نهاد تاریک و جهل‌زده هستند، مگر این که صورت ادراکی زائد و حیات از خارج بر آنها وارد گردد (صدرالمتألهین ۱۴۱۰، ۹: ۱۸۴، ۳۴).

ممکن است کسی تصور کند که این به معنای نفی وجود جسم و بدن جسمانی در آخرت است. لیکن اصل تشکیک وجود در حکمت متعالیه عهده‌دار تبیین موجه است. ماده به سان سایر موجودات دارای وجود تشکیکی و ذومراتب است که بر اثر وجود تشکیکی خود و طی مراتب استکمال به جسمانیت اخروی مبدل می‌گردد و از قوه در آن اثری باقی نمی‌ماند.

## ۵. نتیجه‌گیری

واکاوی، بیش از هر چیز، نشانگر قوت این برهان و مبانی و مفاد آن است. در این راستا، تأثیر گروه‌بندی انسان‌ها در پاداش و کیفر تدریجی، و کیفیت وقوع تدریج در جهان اخروی که از هیولانیت و ماده بالقوه تهی است، نمایان گشت. همچنین آشکار گردید که انگاره تجسم اعمال و ملکات مهم‌ترین عنصر مؤثر در روایی این برهان است. این انگاره در صورتی توجیه‌پذیر است که با نظر به اتحاد عاقل و معقول تصویرسازی شود. چنان که حکیم سبزواری از این مدخل به آن اهتمام نمود. عدم توجه به این مبانی و عدم تأمل به فضای حکمت متعالیه آسیب عدم دریافت مفاد صحیح برهان در مقام استحصال و شتاب

به خدش و جرح در مقام داوری را برای برخی پژوهندگان در پی داشته است. بر خلاف ادعای ایرادگیرندگان در سست‌نمایی آن، این دلیل بر اتحاد عاقل و معقول متین و موجه است و اتهام و ایراد آنان حداقل ناشی از اهمال در کاربست منطق پژوهش در هر دو مقام استحصال و داوری است.

### کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین. ۱۳۷۵. *النفوس من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین. ۱۳۷۶. *الالهیات من کتاب الشفاء*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین. ۱۳۷۹. *الاشارات و التنبیها*، ج. ۱. تهران: دفتر نشر کتاب.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. ۱۳۵۲. *تعلیق و تصحیح و مقدمه بر رسائل فلسفی صدرالمآلهین*. مشهد: دانشگاه مشهد.
- حسن‌زاده آملی، حسن. ۱۳۶۱. «مقدمه و تعلیقات»، در *اتحاد عاقل به معقول*، نوشته سید ابوالحسن رفیعی قزوینی. تهران: علمی و فرهنگی.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۰، *تعلیقات علی شرح المنظومه*. قم: ناب.
- حسن‌زاده آملی، حسن. ۱۳۹۹. *اتحاد عاقل به معقول*. قم: بوستان کتاب.
- رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن. ۱۳۶۱. *اتحاد عاقل به معقول*. با مقدمه و تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سبزواری، ملاحادی. ۱۳۸۰. *شرح المنظومه*. ج. ۲ و ۵. قم: نشر ناب.
- سبزواری، ملاحادی. ۱۳۸۳. *اسرار الحکم*. قم: مطبوعات دینی.
- سبزواری، ملاحادی. ۱۴۱۰ ق. *تعلیقات علی الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج. ۳. بیروت: دار احیاء التراث.
- سهروردی، یحیی بن حبش، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، محمد. ۱۳۷۲. *شرح حکمت اشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیدانشید، حسینعلی، و محمدهادی توکلی. ۱۳۹۵. «نوآوری‌های حکیم سبزواری در ادله اتحاد عاقل و معقول». *فصلنامه حکمت اسلامی* ۳(۱): ۷۵-۹۶.
- شیرازی، قطب‌الدین محمود. بی‌تا. *شرح حکمت اشراق*، نسخه خطی.
- صدرالمآلهین. ۱۴۱۰ ق. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج. ۳ و ۹. بیروت: دار احیاء التراث.
- فرامرزی قراملکی، احد. ۱۳۸۰. *روش‌شناسی مطالعات دینی*. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- معین‌الدینی، فاطمه، و حسین حسینی امین. ۱۳۹۸. «نقد و بررسی استدلال‌ات حکیم سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول». *حکمت معاصر* ۱۰(۱): ۳۱-۴۶.