

دوفصلنامه علمی پژوهشی، فلسفی شناخت، «ص ۱۱-۲۷»

دوفصلنامه فلسفی: شماره ۸۸/۱

بهار و تابستان ۱۴۰۲، Knowledge, No.88/1

شناسه دیجیتال (DOI): 10.29252/KJ.2022.222777.1047

روایی برهان تضایف بر اتحاد عاقل و معقول در دیدگاه حکیم سبزواری و نقد شبهات

محمد رضا ارشادی نیا

چکیده: احیای مسئله اتحاد عاقل و معقول در حکمت متعالیه و اقامه دلیل‌های نو از سوی حکیم سبزواری، از سویی گویای روند رو به تصاعد خردورزی است و از سویی نشان دهنده تعلق خاطر حکمای اسلامی به واکاوی مبادی و مقاصد معرفت و شناخت انسانی است. مبادی مسئله اتحاد، در ادوار پیشاصدرایی، بیش از همه از سوی ابن سینا، واکاوی شده، و در حکمت متعالیه این مبحث به تعالی و تقوق رسیده است. حکیم سبزواری با غنی‌سازی همان پیش‌نهادها، با بار معنایی متعالیه به اقامه برهان‌هایی بر مسئله اقدام کرده است. برهان تضایف یکی از براهین مسئله است که در آن انگاره «تجرد عاقل و معقول» و نسبت‌سنجی مفهومی بین آن دو نقش اساسی دارد. برخی از پژوهندگان، به طرح شبهات به این برهان‌ها دست بازیده و مسئله اتحاد را به کلی بی‌بنیان معرفی کرده‌اند. واکاوی شبهات یکی از این مقاله‌ها بر این برهان، پس از تبیین عناصر اصلی در دلالت برهان و نقش مؤثر آن در اثبات مسئله اتحاد، مورد اهتمام این نگاشته است.

کلیدواژه: حکیم سبزواری، اتحاد عاقل و معقول، تجرد عاقل، تجرد معقول، برهان تضایف

The Validity of the Argument of Correlation on Hakim Sabzevari's Viewpoint of Unity Between Intelligence and Intelligible and A Review of Doubts

Mohammad Reza Ershadinia

Abstract: The revival of the issue of intelligence and intelligible in transcendental wisdom and novel reasoning by Hakim Sabzevari, on the one hand, manifests an ascending trend in rationality; on the other hand, it shows the Islamic sage's absorption in principles and purposes of human knowledge. During the periods before Sadra, principles of the unity issue had been investigated, mainly by Ibn Sina, and had reached sublimity. Hakim Sabzevari has reasoned for the issue by fortifying the same suggestions with transcendental meaning. Correlation is one of the arguments for the matter that is based on the abstraction of and conceptual and existential relation of intelligence and intelligible. Some researchers have cast doubt on this argument and claimed the issue of unity has no grounding. The investigation of the doubts posited by an article, after explaining the vital elements of the argument's reasoning, and its role in proving the issue of unity, are the main focuses of this article.

Keywords: Hakim Sabzevari, unity of intelligence and intelligible, abstraction of intelligence and intelligible, argument of correlation

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۱

۱. دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، پست الکترونیک: mr.ershadinia@hsu.ac.ir

مقدمه

در قاموس معرفت‌شناسی حکمای اسلامی، واژگان «تجرد» و «عقل» فرازونشیب معنایی و کاربردی داشته است. هرچه فلسفه‌ورزی پیشروی کرد، این دو موضوع نیز به پیشرفت کمی و کیفی و غنای تکاملی خود افزود. نقش این دو در تکمیل برهان تضایف و تثبیت مسئله اتحاد عقل و عاقل و معقول به خوبی نمایان است. در نسبت‌سنجی عاقل و معقول، رهیافت مهم اتحاد وجودی بین آن دو بروز می‌نماید و عنوان برهان تضایف را به خود می‌گیرد. حکیم سبزواری در اولین مواجهه با دلیل تضایف، که صدرالمتألهین اقامه کرده، موضع چالشی و سلبی می‌گیرد و سعی دارد آن را ناتمام جلوه دهد. وی، پس از راستی‌آزمایی دلالت آن و عبور از این موضع، آن را در ردیف سایر ادله بر مسئله اقامه می‌نماید و رسایی و روایی آن را تصریح و تأیید می‌کند و از موضع‌گیری منفی اولیه دست برمی‌دارد و سرانجام برای اثبات مسئله اتحاد به آن توجه تام مصروف می‌نماید و به صحت آن اعتراف می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۹: ۲۸۵).

در این برهان حکیم سبزواری بر عنصر تجرد تکیه می‌کند که اصلی‌ترین عنصر الهیات در حکمت الهی است. گذر از مادی‌بودن به تجرد و ارتقا و تکامل عالم طبیعی به عالم الهی همه هدفی است که حکمای الهی در نظریه‌پردازی‌های خویش مدنظر داشته و قواعد و اصول و مبانی را همسوبا آن هدف پایه‌ریزی کرده و استحکام و اتقان آنها را در کوره نقض و ابرام، بدون هیچ تسامح، آزموده‌اند. باتوجه‌به اصل فراگیر تشکیک وجود، تجرد و مادی‌بودن هم مشمول رتبه‌بندی تشکیکی است و جز هیولای محض، خصیصه مادی‌بودن از سایر مراتب هستی رو به کاهش است، تا بدین‌سان وجود به مرتبه «عقل» صعود کند و تجرد غلبه احکام خود را نشان دهد. به دلیل جایگاه مهم مسئله تجرد است که شیخ‌الرئیس نمط هفتم کتاب مستطاب الاشارات و التنبیها را به بیان «تجرید» اختصاص داده و از این مدخل به مسائل و موضوعات مرتبط می‌پردازد (ابن سینا، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۶۳-۳۳۲). در همه موضوعات مرتبط، بدون نگاه تجریدی، هستی‌شناسی و تحلیل فلسفی در مکاتب فلسفه الهی به هیچ‌وجه شناخت‌آور و معرفت‌زا نیست. اگرچه در ادبیات رایج فلسفه اسلامی تجرد اغلب در مقابل مادی‌بودن است، اما در حکمت متعالیه سخن مبتکرانه از «فرا‌تجرد» یعنی تجرد از ماهیت هم به غنای هستی‌شناسی در حکمت اسلامی افزوده است (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۵: ۱۴۹-۱۵۴).^۱ این وصف، چنان‌که برای مبادی

۱. النفس بحت وجود و صرف نور ظل حق سبحانه و تعالی عندی و عند بعض اهل التحقيق، كالشيخ الاشراقی و صدرالمتألهین... و كونها بحت وجود فوق التجرد انطلق. بیانه ان النفس و ما فوقها، كما حقق وجودات بحتة بلا ماهية، و انوار بسيطة بلا ظلمة،... لان كونها وجودا بلا ماهية فوق التجرد، لان التجرد الذي نحن بصدد اثباته هو التجرد عن المادة، و التجرد

ارشادی‌نیا

عالی هستی به کار می‌رود، برای نفس انسانی نیز پس از وصول به مراتب عالی عقلی متحقق است و این نکته بسیار مهم را باید برای مسئله اتحاد هرگز از خاطر نبرد.

بعد مهم دیگر مسئله تجرد با عنوان «عقل» خودنمایی دارد. بحث‌های مفصل در باب عقول به‌عنوان مبادی مفارق هستی و همچنین نقش ادراکات عقلی در ارتقای نفس از رتبه حس و خیال به رتبه عقل همه حاکی از تأثیرگذارترین مبحث در نظریه‌پردازی‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی فیلسوفان الهی است.

دو عنصر «تجرید» و «تعقل» در ادوار پویای حکمت متعالیه، چه از جهت هستی‌شناختی چه از جهت معرفت‌شناختی، پیشرفت کرده است. نتیجه این ترقی تقریر و تبیین و تثبیت مسئله اتحاد عاقل و معقول است که از نقاط فرازین حکمت الهی در کیفیت پیدایش شناخت و راه وصول به معرفت کلی و عقلی است و بر مبادی فرازین معرفتی و وجودی مبتنی است. بدون عنایت به این مبادی نیل به مقصود ناممکن و شبهه‌زاست و سبب اشکال‌تراشی و درنهایت تردید و انکار خواهد بود. برخی در نگارش مقالات از این آسیب بی‌بهره نمانده و سعی کرده‌اند شبهات را به‌گونه‌ای سامان دهند که ردیه کلی مسئله اتحاد عاقل و معقول موجه جلوه کند. از همین قبیل است ایرادهای مقاله‌ای که شش استدلال حکیم سبزواری را بر مسئله اتحاد هدف گرفته و خط بطلان بر کل مسئله کشیده است (معین‌الدینی، ۱۳۹۸). اتهامات، بیش از هر چیز، در ترکیب ادعاهای آن مقاله نقش ایفا کرده است.

در این مجال، برهان تضایف را، به همان‌گونه که حکیم براساس «تجرد عقلی» اقامه کرده و آن مقاله مورد خدشه و تعرض قرار داده، در دو سویه تبیین برهان و وانمایی ادعاهای شبهه‌خیز آن مقاله واکاوی خواهیم کرد. این برهان حکیم سبزواری بر انگاره «اتحاد عقل و عاقل و معقول» یکی از سه برهانی است که مقاله از بین سایر براهین، به تشخیص خود، بدون ارائه معیار، آنها را قوی و با اهمیت معرفی کرده (معین‌الدینی، ۱۳۹۸: ۳۵) و برای ایراد بر آن تلاش خود را به‌عنوان «نقد نو» هزینه کرده و ادعای ناتوانی تک‌تک براهین را بر اثبات انگاره اتحاد، از ایرادهای خویش نتیجه گرفته است (معین‌الدینی، ۱۳۹۸: ۳۱). انحراف در برداشت و ناستواری گزارش از این براهین در گفتار مقاله نمایان است. شاید نیاز به تکلف زائدالوصف در ایرادها نشان دهد که چرا مقاله برای برخی از برهان‌های موردنظرش وصف قوی‌تر و مهم‌تر را به کار برده است.

استدلال حکیم سبزواری

حکیم این استدلال را از طریق تضایف عاقل و معقول بر مسئله اتحاد اقامه کرده است. ویژگی این استدلال این است که بر عاقل بودن هرگونه معقول، اعم از معقول قائم به ذات، مانند عقل نفس به خود، یا معقول قائم به نفس، مانند صور عقلی، تأکید دارد. این نکته سبب تمایز نظر متعالیه با نظر مشاییان است و آنها را از رأی به اتحاد معقول قائم به نفس با نفس بازداشته است (حسن زاده آملی، ۱۳۹۹: ۲۸۵).

تکافؤ عاقل و معقول به عنوان متضایفین به این معناست که تحقق وجود معقول، با قطع نظر از هرچیز دیگر، عین تحقق وجود عاقل در رتبه وجودی معقول است. تأکید و توجه بر وجود مجرد و نوری معقول همه مطلب را هموار می کند. معقول چون مجرد از ماده است عقل است و چون معلوم بالذات است معقول است و چون موجود نوری است عاقل است.

در این استدلال، اکتفا به وصف عنوانی «عاقل» در جانب موضوع بیانگر این مطلب بسیار مهم است که وصف و موصوف دوگانگی ندارند. پس هیچ نیازی به آوردن موصوف نیست تا ایهام تغایر وصف و موصوف بروز نکند. در این راستا، باید ذهن را از شیئیت مفهومی عاقل و معقول تخلیه کرد و به صرف شیئیت وجودی آنها نظر داشت تا راهی به درک صائب گشوده شود. در این راستا، حکیم سبزواری ضروری دیده که به عینیت وجودی معقول با عاقل تأکید کند، وجودی که با مقام ظهور تفصیلی عاقل بروز و نمود دارد. البته معقول بسیط و اجمالی با مقام نهان نفس متحد است. از این رو، شناخت اطوار نفس و شئون آن برای درک کُنّه مسئله نیز ضرورت دارد و فاهمه خالی دچار برداشت انحرافی و دور از واقعیت خواهد شد. آموزه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت نقشی مؤثر در تحلیل مطلب ایفا می کند. با این نگره، می توان طرزی دیگر از تبیین ارائه داد که مرتبه نهان و عیان نفس را در ارتباط با اتحاد تشریح کند. از منظر کثرت در وحدت، مرتبه نهان عاقل و کُنّه ذات او با گونه اعلا از هر معقول عینیت دارد و از منظر وحدت در کثرت معقولات تفصیلی برای عاقل وجود پیدا می کنند (سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۲۱).^۱ در پرتو این وجود است که نفس به عنوان عاقل با معقولات خود هیچ بیگانگی

۱. و لنا براهین آخری علی هذا المطلب العظیم بعد تبیینه أما التبیین فهو أن المراد بالاتحاد هو الاتحاد بحسب الوجود لا المفهوم فإن مفاهیم المعقولات فی أنفسها و مع مفهوم العاقل متغایره و لکن وجودها واحده فاذا سمع أن العاقل یتحد بالمعقولات لابد أن لا ینذهب الوهم إلى شیئیات المفاهیم بما هی مفاهیم بل المراد أن وجودها و جوده و إلا لکان العقل مفاهیم صرفه کتفر الماهیات- الذی یتقول به المعتزله و ایضا ان آرید المعقولات المفصله المأخوذه مع الوجود فوجودها متحد بظهور العاقل لا بمقام خفائه و إن آرید المعقول البسیط الذی هو العقل البسیط الإجمالی الذی هو خلاف العقل

ارشادی‌نیا

ندارد و این وجود یگانه هم عاقل و هم معقول است. نفسی که با ارتقا و استکمال اشتداد وجودی یافته و هویت و ذاتش از قوه به فعلیت رسیده عقل و عاقل و معقول است. چنین نفسی بدون اینکه هیچ چیز دیگر در هویت معقولیت آن مدخلیت داشته باشد، خود، عاقل خویشتن است. به این معنا که در مرتبه هویت صورت معقول هویت وجودی عاقل تحقق دارد. با این تمهید، حکیم سبزواری به اقامه براین خاص بر مسئله اتحاد اقدام می‌کند. خلاصه‌ترین و واضح‌ترین برهان حکیم برهان تضایف است که مبتنی بر دو مقدمه مبرهن و متقن است. دو مقدمه‌ای که عناصر محتوایی آن یعنی «تجرد» و «عقل» در مسیر روبه‌رشد فلسفه اسلامی در مکاتب مختلف، از ابن سینا گرفته تا صدرالمتهالین، تبیین و مبرهن شده و در مقاصد حکمی نقش ویژه دارند.

مقدمه نخست این است که هر معقول مجرد است و با ضمیمه به مقدمه دوم که هر مجرد عاقل خویشتن است نتیجه چنین است که هر عاقل با معقول یگانه و متحد است. بدون شک اگر ادراک از وصف مجرد برخوردار نباشد، متصف به معقول بودن نخواهد شد. از سوی دیگر، خود معقول چون از وصف مجرد برخوردار است برای خویشتن خویش حاضر است و بین او و خودش واسطه و فاصله و مانعی نیست و خود را بدون هیچ پوشه و همراه درک می‌کند. ادراکی که رویه دیگر معقول بودن است و موجب اتصاف به عاقلیت می‌گردد. بنابراین، یک وجود است که موصوف به دو وصف عاقل و معقول می‌گردد و همان‌چه عاقل است معقول نیز هست. این محتوا و این بار معنایی را شیخ‌الرئیس با ظرافت و نکته‌سنجی خویش واکاوی کرده است. ادبیات علم حصولی و زیربنای منطقی فلسفه او، با همه سعی، به این نتیجه منتهی می‌شود که «کل عاقل فهو معقول، و کل معقول قائم بذاته فهو عاقل» در همین راستاست که شرط تجرد از ماده و لواحق آن را برای عاقلیت و معقولیت شرط اساسی اعلام کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۸: ۳۸۲-۳۸۵). اما این ادبیات و بار معنایی در حکمت متعالیه دگرگون می‌گردد و در این پوسته، مغز نغز تعالی جایگزین می‌گردد (صدرالمتهالین، ۱۳۸۷: ۹۴، ۱۰۳، ۱۱۷). با این پشتوانه برهان تضایف را «در نهایت عظمت و متانت» اعلام کرده‌اند (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۱: ۱۱).

برهان تضایف قائل است که باید در مرتبه تمام هویت صورت معقوله هویت وجودیه عاقل متحقق باشد و چون تمام هویت وجودیه او مجرد است و این مجرد به تمام حقیقت

التفصیلی فلا بأس باتحاده بمقام خفانه و بعبارة أخرى مرتبه خفاء العاقل و كنه ذاته عين النحو الأعلى من كل معقول بنحو الكثرة في الوحدة و التفصيل في الإجمال كما أن المعقولات المفصلة مقام الوحدة في الكثرة و الإجمال في التفصيل للعاقل. (سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۲۱)

ذات خود آن صورت را ادراک کرده است، پس همین مرتبه صورت معقول نفس مرتبه ذات عاقل است و همین مرتبه ذات عاقل نفس مرتبه وجود صورت معقوله است نه اینکه در مرتبه متأخره از ذات عاقل و یا در عرض او متحقق باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۹: ۲۴۹).

همه تلاش تقریرکنندگان برهان تضایف در فضای حکمت متعالیه این است که بیان کنند ذات مجردی که معقول بالفعل است معقولیت متن ذات و عین هویت اوست. نیز معقولیت بالفعل با عاقل بالفعل ملازمه قطعی دارد و باید عاقل در رتبه وجودی معقول که همان متن هویت ذات اوست تحقق یابد وگرنه معقول بالفعل بدون عاقل بالفعل بی‌معناست. این همه مطلبی است که بار معنایی «تکافؤ متضایفین» را با خود دارد. اگر این عینیت ذات با معقولیت تحقق نیابد به معنای این است که نه نفس عاقل شده نه صورت علمی معقول او شده و مترتب بر این، نفس جاهل به علم دست نیافته و نقصش به کمال نرسیده است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۱: ۱۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۹: ۲۴۹). برخی بین علم مجرد به ذات خود و به غیر خود فرق قائل شده و فقط در تعقل ذات قائل به اتحاد گشته‌اند. اما این تمایز راه به جایی نمی‌برد و فرقی بین دو مطلب نیست. تنها تفاوت موجود در این است که در این اتحاد وجودی، در فرض تعقل مجرد به ذات خود، ارتقا از قوه به فعل و از ضعف به شدت رخ نمی‌دهد. اما در فرض علم او به غیر خود و معقولیت بالذات غیر برایش، این کمال حاصل می‌گردد.

همچنان که مجرد در علم خود به ذاتش، عقل و عاقل و معقول است، همچنین در علم او به غیرش، که معقول بالذات اوست، عقل و عاقل و معقول است و متضایفین که عاقل و معقول‌اند در متن هویت وجودیه یک ذات متحقق‌اند که از این تحقق تعبیر به تکافؤ متضایفین شد، وگرنه لازم آید که عاقل در مرتبه هویت ذات خود عاقل به غیر خود نباشد هذا خلف (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۹: ۲۴۹).

مشکلی که در روند برهان به نظر می‌آید این است که از یک سو مجرد موجودی است که قائم به ذات و عاقل ذات خویش است. از دیگر سو معقول موجودیت قائم به غیر دارد. در این دو سویه متنافی چگونه می‌توان قائل شد که هر معقول مجرد است؟ تصدیق این انگاره به معنای تصدیق اجتماع نقیضین است.

به نظر حکیم این سخن، که چیزی با وصف معقولیت قائم به غیر باشد، باطل است، زیرا «کلیات جواهر جوهرند». جوهر موجودی است که متکی به موضوع و قائم به غیر

ارشادی‌نیا

نیست، یعنی وجود لئفسه دارد نه وجود لغیره که نعت عرض است.^۱ البته مفاد مشایی این انگاره در کلام حکیم منظور نیست، بلکه وی به محتوای متعالی آن نظر دارد که کاملاً با مقصود رایج از آن در بین حکمای پیشاصدرایی دیگرگون است. خلط همین نکته باعث اشکال از سوی برخی پژوهندگان شده است (ارشادریاحی، ۱۳۸۳؛ معین‌الدینی، ۱۳۹۸).

ضلع دیگر به رابطه ذهن و ذهنی مرتبط است. قیام حلولی در این مسیر هیچ جایگاهی ندارد و سخن باطلی است. این مبنا درباره صورت خیالی ادعایی پوچ است تا چه رسد به صور عقلی. براین اساس، حکیم سبزواری در این استدلال فشرده به تأثیرگذارترین نکاتی اشاره می‌کند که ممکن است برهان را به مخاطره اندازد و مخاطب را از وصول به مقصود باز دارد. این نکات ژرف در پهنه حکمت‌پردازی سایر فیلسوفان نامدار چون ابن‌سینا و صدرالمآلهین، به طور عام، و در موشکافی‌های حکیم سبزواری، به طور خاص، بارها مورد نقض و ابرام قرار گرفته است. رویه حکیم سبزواری در مواجهه با برهان تضایف اثبات می‌کند او به رهاورد پژوهش‌های دیگران، به‌عنوان میراث‌آبادآورده و مستغنی از چون‌وچرا نمی‌نگرد و در تحقیق فلسفی عافیت‌طلبی و تسامح نمی‌ورزد و کار به تقلید نمی‌سپارد. از همین جهت، از ابتدا با برهان تضایف راه سرسختی و انتقاد در پیش می‌گیرد (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۴۹؛ ج ۳: ۵۶۵؛ ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۱۶). اما سرانجام این دلیل را بر ردیف ادله اثباتی می‌افزاید و در جهت دفع نقض‌های ظاهری از آن و ترمیم خلل‌های احتمالی، در مواضع متعددی، به میدان می‌آید و موضع متعالی و نکات مندرج در آن را گوشزد می‌کند.

منظور از اضافه اگر اضافه اشراقیه باشد و معقول بالذات دارای وجود رابط باشد، گونه‌ای از اتحاد را در مقام ظهور نفس، بدون تجافی از مقام عالی‌اش اقتضا دارد، در این صورت تضایف مسلکی موجه است. ... انصاف این است که مراد او [صدرالمآلهین] تمسک به مجرد تضایف نیست. بلکه ملاک در استدلال این است که وجود و شأنی برای مدرک جز مدرکیت نیست، زیرا او نوری علمی است و مقرر است که وجود نوری علم و معلوم است. به حیثی که اگر عدم جمیع اغیارش فرض شود، وجودش وجود نوری ادراکی است. و چون مدرک چنین باشد، پس مدرک او ذات او خواهد بود، زیرا مفروض عدم اغیار

۱. ان المعقول مجرد و کل مجرد عاقل لذاته إن قلت المجرد القائم بذاته عاقل لذاته و المعقول قائم بالغير كالنفس قلت قیام المعقولات بالغير باطل فبان کلیات الجواهر جواهر و الذاتی لا یختلف و لا یتخلف و القیام الحولوی فی الصور الخیالیة باطل علی التحقیق فکیف فی الصور العقلیة (سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۲۱)

Ereshadimia

است ... و مسلک تضایف نیز تمام است، زیرا جهت تکافؤ در قوه و فعل است، چه اینکه معقول بالفعل مستدعی عاقل بالفعل است (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۶۶؛ ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۱۶).

گزارش مقاله از برهان

مقاله مدعی است که قیاس حکیم را برای نخستین بار صورت‌بندی کرده است. این صورت‌بندی ادعایی عبارت است از تحریف مقدمات قیاس اصلی و اضافه‌کردن چند جمله بر دو مقدمه اصلی برهان حکیم. درحالی‌که در این صورت‌بندی ادعایی هیچ ساختار منطقی قیاس اقترانی یا استثنایی مشاهده نمی‌شود. ادعای مقاله چنین است:

مقدمه اول: صورت‌های معقوله (معقولات) اموری مجرد است. مقدمه دوم: صورت‌های معقوله (معقولات) صورت‌های جواهر کلیه‌اند و از آنها حکایت می‌کنند هر امر مجردی که قائم بالذات باشد مدرک خویش است. مقدمه سوم: صورت هر مقوله از جنس همان مقوله است. بنابراین، صورت‌های معقوله چون صورت جواهر کلیه‌اند، از سنخ جواهرند. مقدمه چهارم: هر امر مجردی که قائم بالذات باشد مدرک خویش است. نتیجه: صورت‌های معقول چون هم مجردند و هم قائم بالذات‌اند، عاقل خویش‌اند. (ثبت المطلوب) (معین‌الدینی، ۱۳۹۸: ۴۱).

ایراد مقاله بر استدلال

تنها ایرادی که مقاله توانسته بر این برهان ترتیب دهد این اتهام است:

به نظر می‌رسد که این برهان سبزواری درجهت اثبات مدعای اتحاد عاقل و معقول مخدوش و اساساً باطل باشد، زیرا در مقدمه سوم خلط فاحشی میان حمل اولی و حمل شایع رخ داده است (معین‌الدینی، ۱۳۹۸: ۴۱).

مقاله با استناد به موضع صدرالمتهلین درباره تغییر حمل اولی و شایع، برای پاسخ به اشکال اجتماع دو مقوله در صور ذهنی، قصد دارد روایی اتهام خود را تأمین کند. به ادعای مقاله «سبزواری در برهان خویش این صور را به حمل شایع جوهر دانسته است!» (معین‌الدینی، ۱۳۹۸: ۴۲). مترتب بر این، ادعا کرده که «با نفی جوهریت صورت جواهر یا دست‌کم نقد استدلال سبزواری در جوهری دانستن این صور، مقدمه سوم برهان وی نقض می‌گردد» (معین‌الدینی، ۱۳۹۸: ۴۲).

ارشادی‌نیا

نقد ادعای صورت‌بندی برهان

مقاله که مدعی صورت‌بندی ابتکاری برای همهٔ براهین حکیم سبزواری و از جمله این برهان است جمله‌بندی تحریفی چند برداشت خود را صورت برهان نامیده است. معلوم نیست با چه توجیهی کنار هم چیدن چند جمله صورت‌بندی به شمار می‌آید. این صورت ادعایی در قالب هیچ‌کدام از قیاس‌های مرسوم منطقی چه اقترانی چه استثنایی نمی‌گنجد. تنها کنار هم چیدن چند جمله و اضافه‌کردن آنها بر دو مقدمهٔ تغییر یافتهٔ قیاس حکیم سبزواری نام صورت‌بندی به خود گرفته است!

نقد گزارش مقاله

مقاله به این استدلال عنوان «استدلال مبتنی بر تجرّد معقول» داده است، در حالی که این استدلال همان برهان تصانیف است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۹: ۲۸۵). اما مقاله با عدم تشخیص هویت برهان و عدم درک صحیح مفاد برهان تلاش دارد هویت جعلی بسازد و بدین‌سان بر آن خدشه وارد کند.

مقاله برای زمینه‌سازی خدشه، به‌سان گزارش از سایر ادلهٔ حکیم، به دواندن ذهنیات خود به متن استدلال اقدام می‌کند و آن را ابتکار افتخارآمیز خود قلمداد می‌کند. اما برداشت ناقص و تصویر ناهنجار از محتوای دلیل، در مقام گردآوری و استحصال نظر، نمایان است. اکنون مقایسهٔ گزارش مقاله با نص صریح سخنان حکیم واقعیت حال برداشت نادرست از منطوق و مدلول این استدلال را برملا می‌سازد.

مقدمهٔ اول استدلال حکیم این است: «المعقول مجرد» (سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۲۰). اما مقاله آن را تبدیل به این عبارت کرده است: «صورت‌های معقوله (معقولات) اموری مجرد است!» بدیهی است که «معقول» اعم از صور معقول است و شامل نفس به‌هنگام تعقل ذات خویش نیز می‌گردد. یعنی نفس در تعقل ذات، هم عاقل است هم معقول. در واقع، تعبیر حکیم ناظر است به قاعدهٔ «کل عاقل مجرد» که چون عاقل مجرد است ذات مجردش برای خودش معقول است. البته برای صور معقول هم بر اثر تجرّد همین حکایت جاری است (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۵۶۲).

مقدمهٔ دوم که ادامهٔ استدلال حکیم سبزواری است، یعنی قاعدهٔ «کل مجرد عاقل

۱. أن المعقول مجرد و كل مجرد عاقل لذاته إن قلت المجرّد القائم بذاته عاقل لذاته و المعقول قائم بالغير كالنفس قلت قيام المعقولات بالغير باطل فإنّ کلیات الجواهر جواهر و الذاتی لا یختلف و لا یختلف و القیام الحلولی فی الصور الخیالیة باطل علی التحقیق فكیف فی الصور العقلیة. (سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۲۰)

Ereshadīnia

لذاته» و ناظر به متمیم مبحث رابطه «عقل و تجرد» است، از گزارش مقاله محذوف است! این عمل با ادعای صورت‌بندی مبتکرانه دلیل در تضاد است!

آنچه مقاله مقدمه دوم و سوم قرار داده برداشت تکلف‌آمیزی از محتوای انگاره «کلیات الجواهر جواهر» در گفتار حکیم است. حکیم برای دفع ایراد فرضی (دفع دخل مقدر) به این انگاره استناد کرده است. مقاله روند تغییر موضوع و محمول در مقدمه نخست را اینجا هم تکرار کرده و آن را، به‌عنوان دو مقدمه مستقل، در ترکیب استدلال خود گنجانده است. مقاله موضوع و محمول انگاره «کلیات الجواهر جواهر» را تغییر داده تا به ادعای صورت‌بندی برهان جامه عمل بپوشاند. موضوع آن را از «کلیات الجواهر» به «صورت‌های معقوله» تغییر داده و محمول آن را از «جواهر» به «صورت‌های جواهر» تبدیل کرده و پس از آن به‌عنوان مقدمه مستقل چنین قلمداد کرده است: «مقدمه دوم: صورت‌های معقوله (معقولات) صورت‌های جواهر کلیه‌اند و از آنها حکایت می‌کنند». بدیهی است که تغییر موضوع و محمول به تحریف ماهوی و معنوی انگاره انجامیده و شکل تغییرنیافته انگاره، با تفسیری که حکمت متعالیه، براساس مبانی خاص و خوانش متعالیه نه خوانش مشایی، از آن ارایه خواهد داد، در تطبیق بر صور ذهنی معقول منحصر نیست و به جواهر عقلی خارجی ناظر است. این تغییرات است که زمینه خدشه را برای مقاله فراهم می‌کند.

در پیوست این تحریف، مقاله مقدمه سوم را به گزارش خود افزوده و در آن از تطابق حاکی و محکی در صور ذهنی سخن به میان آورده تا بحث را به زمینه تفسیر مشاییان از وجود ذهنی بر مبنای قیام حلولی برگرداند. از این رو، در مقدمات خود جایی برای نفی قیام حلولی و دلیل آن باز نمی‌کند. اما چرا برای مقاله پرسش‌خیز نیست که حکیم هم‌زمان هم به انگاره «کلیات الجواهر جواهر» استناد می‌کند، هم قیام حلولی را به‌صراحت رد می‌کند، در حالی که خوانش مشایی این انگاره بر قیام حلولی صور ذهنی بنیان دارد؟

مقدمه چهارم چنین است: «هر امر مجردی که قائم بالذات باشد، مدرک خویش است». اینکه مقاله این مقدمه را از کجای سخن حکیم برداشت کرده جای تأمل است. اگر از مقدمه دوم حکیم یعنی قاعده «کل مجرد عاقل لذاته» باشد، تحریف در آن آشکار است. زیرا قید «قائم بالذات» را در آن گنجانده و «عاقل» را نیز به «مدرک» تبدیل کرده است! اما معلوم است که این ترکیبی از برداشت خود از سایر مطالب است که با ایراداتی روبه‌روست. از جمله موضوع را در مقدمات پیشین «صور معقول» یعنی صور ذهنی قرار داده اما در اینجا موضوع «هر امر مجرد» است! این سخن منافی با آن مقدمات است

ارشادی‌نیا

و التیام چنین مقدمات ناهمسان و رساندن به نتیجه مطلوب استوار بر ضوابط منطقی نیست! نتیجه تکلف آمیزی هم که بر آن مقدمات ناهمسان بار شده تأمل برانگیز است. «نتیجه: صورت‌های معقول چون هم مجردند و هم قائم بالذات‌اند، عاقل خویش‌اند. (ثبت المطلوب)» (معین‌الدینی، ۱۳۹۸: ۴۱).

اکنون اگر در جمله ادعایی مقاله منظور از «امر مجرد» صور ذهنی باشد، صفت قائم بالذات با نگاه مشایی و حلولی چگونه بر آنها صادق است؟ همین ویژگی کافی است که اثبات کند منظور از انگاره «کلیات الجواهر جواهر»، در دیدگاه حکیم سبزواری، خوانش مشایی آن نیست. براین اساس، نفی قیام حلولی صور، حتی صور خیالی، و کاربست هم‌زمان «کلیات الجواهر جواهر» در این استدلال از سوی حکیم، نه تنها حکایت از گذر از مفاد مشایی این گزاره دارد که به‌طور قطع دلالت تام به عبور از مفاد مرحله بدوی نظریه پردازی در حکمت متعالیه دارد که از «مماشات با مبانی قوم» برخوردار است.

مضاف بر آن صفت قائم‌الذات برای عاقلی مانند نفس که جوهر است، در عقل به ذاتش مصداق دارد و مسئله را در عقل به ذات منحصر می‌کند. این مقدمه که مقاله در آن قید قائم به ذات را گنجانده گزاره‌ای مشایی است، (ابن سینا، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۸۴) درحالی‌که در حکمت متعالیه فرقی بین تعقل ذات با صور خارج از ذات نیست و همه معقولات با نفس عاقل متحد به‌شمار می‌آیند و دلیل تضایف اثبات هر دو را یکجا بر عهده دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۹: ۲۸۵).

برای مقاله باید معلوم باشد که رأی به تعدد حمل و تفاوت حمل اولی و حمل شایع، برای دفع اشکالات وجود ذهنی، راهی بدوی یا میانه در حکمت متعالیه است. بنابراین، انگاره «کلیات الجواهر جواهر»، با خوانش بدوی، و به‌کارگیری آن برای اثبات مقصود نهایی متعالی نادرست است و مقاله در اتهام خود علیه حکیم از این پندار سود برده و گمان کرده حکیم سبزواری به اتحاد مفهوم جواهر با جوهر عاقل قائل است و در دفع ایراد از برهان، به این انگاره مفهومی با مفاد مشایی آن توسل جسته است. از این‌رو، حکیم را متهم به «خلط فاحش» پنداشته است!

کاربست «کلیات الجواهر جواهر»

کاربرد این انگاره در دفع ایراد از برهان تضایف می‌تواند دو منظوره باشد. به‌گونه‌ای که هم بر مبنای قوم هم بر مبنای متعالی، می‌تواند مطلوب را اثبات کند. بر مبنای و خوانش قوم الزام بر مشاییان است تا با این مبنای مورد پذیرش خود به اتحاد عاقل و معقول نائل شوند. در

غیر این صورت، با قبول این انگاره و عدم پذیرش اتحاد عاقل و معقول، مواضع آنان دچار ناسازگاری درونی است.

شیخ‌الرئیس جوهر را همه‌جا جوهر به شمار آورده و منافاتی نمی‌بیند که جوهر در ذهن نیازمند موضوع باشد، اما در خارج بی‌نیاز باشد. درحقیقت، جوهر در ذهن جوهر است اما جوهر شأنی که اگر در خارج موجود شود، نیازمند موضوع نیست. او آهن‌ربا را مثال می‌زند که اگر در مشت کسی قرار گیرد، اگرچه بالفعل آهن را جذب نمی‌کند اما باز هم آهن‌ربا است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۴۵). به نظر صدرا این مثال درباره‌ی صور ذهنی از جهت تشبیه ماهیت آن به ماهیت آهن‌رباست. چنانچه شأن ماهیت آهن‌ربا، بدون توجه به خصوصیات وجودی آن، جذب آهن است، شأن جوهر نیز این است که اگر در خارج موجود گردد بدون موضوع باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ الف، ج ۱: ۵۷۴). صور ذهنی هر چیزی حتی جوهر، بر مبنای قوم، کیف نفسانی است، اگرچه مفهوم جوهر بر آن صادق باشد. همین کیفیت نفسانی ذهن را آماده‌ی مشاهده‌ی عقلانی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۲۶۲).

روند تدریجی تعالی‌گرایی صدرالمتألهین این است که پژوهش را گام‌به‌گام با مبادی و محتوای مشترک با مکاتب پیشین پیش ببرد. پژوهشگر این رویه در این موضع‌گیری‌های بدوی وی منعکس است.

بدان که کلیات جواهر جواهر است، به این معنا که مفهوم جوهر در ماهیات آنها اخذ شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۱۴۷).^۲

نتیجه‌ی مبتنی بر این مبنا این است:

طبیعی کلی عقلی از حیث کلی‌بودنشان داخل هیچ‌یک از مقولات نیستند و از حیث وجودشان در مقوله‌ی کیف واردند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۱۵۶).^۳ آنچه مذهب جمهور قوم از حکما قابل‌تصحیح است این است که کلیات جواهر، یعنی معقول از جوهر در

۱. و اما المذكور فی كتب القوم كالثفاء و غیره فی كون کلیات الجواهر جواهر من أن معناه أنها إذا وجدت فی الخارج كانت لا فی موضوع و قولهم بأنه لا منافاة بین أن يكون صورة الجوهر فی الذهن مفتقرة إلى موضوع و بین كونها فی الخارج لا فی موضوع فقد مرّ بطلانه و ظهر أن ما فی النفس من كل شيء ليس إلا كیفیة نفسانیة تعدّ النفس لمشاهدة عقلیة و هی حكاية عن حقیقته الكلیة. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۲۶۲)

۲. ان کلیات الجواهر جواهر بمعنى أن مفهوم الجوهر مأخوذ فی ماهیاتها. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۱۴۷)

۳. الطبايع الكلیة العقلیة من حیث کلیتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات و من حیث وجودها فی النفس تدخل تحت مقولة کیف. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۱۵۶)

ارشادی‌نیا

ذهن، جوهر به حمل شایع نیست (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج: ۴: ۲۵۲).

صدرالمتألهین به این نتیجه قانع نمی‌شود و روند تعالی‌پژوهی را پیش می‌برد و در تحلیل نظر ابن سینا استفاده‌اش از این انگاره را، برای دفع ریشه‌ای اشکالات وجود ذهنی، ناتمام و ناتوان اعلام می‌کند.

بر مبنا و خوانش حکمت متعالیه، به ویژه توجه به مبانی خاص وجود ذهنی، مفاد مشایی انگاره «کلیات الجواهر جواهر» جایگاهی ندارد. صدرالمتألهین این انگاره را با خوانش قیام حلولی مردود می‌داند و با آن در اکثر آثار خود به مقابله پرداخته است. برداشت شیخ‌الرئیس از این انگاره، مقبول صدرالمتألهین و هیچ‌یک از حکمای متعالی نیست. از این جهت برای حل مسئله به سه طریق اقدام می‌کند که عبارتند از: تعدد حمل (تمایز حمل اولی و متعارف)، نفی قیام حلولی و اثبات قیام صدوروی صور به نفس، اتحاد عاقل و معقول.

این دسته‌بندی صدرالمتألهین از راه‌حل‌ها به عنوان سه منهج، صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ الف، ج: ۱: ۵۷۵-۵۸۲؛ ۱۴۱۰ق، ج: ۱: ۲۸۱-۲۹۹) تفسیر انگاره «کلیات الجواهر جواهر» را نیز به نمایش گذاشته و برای حکیم سبزواری راه نکته‌پردازی و حکمت‌ورزی متعالی را می‌گشاید تا با دمیدن روح متعالی در کالبد آموزه‌های فلسفی گذشته، به حیات فلسفی تداوم و تجدد بخشد.

صدرا به صراحت اعلام می‌کند که رویه‌مشایی در تبیین و توجیه وجود ذهنی، به‌ویژه دفع اشکالات از آن، چندان کامروا نیست و تبیین برتری می‌طلبد که چارچوب مشایی گنجایش آن را ندارد. نتیجه این روند به احیای روشمند و مستدل نظریه برخی پیشینیان مانند فرفوربوس و اتباع مشایی او در مسئله اتحاد عاقل و معقول منجر شده است.

این مقام خواهان شیوه‌ای دیگر از بیان و گونه‌ای فراتر از رویه این ناموران است. ما در آن ژرف‌پژوهی بزرگی به انجام رساندیم و مذهب برخی پیشینیان یعنی فرفوربوس و پیروان مشایی‌اش را احیا کردیم که عاقل در ادراک معقولات با آنها متحد می‌گردد و، به‌صورتی لطیف‌تر و شریف‌تر از وجود خارجی آنها، عین آنها می‌شود. ما این شیوه را در کتاب کبیر خود توضیح داده‌ایم (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ الف، ج: ۱: ۵۷۶).

۱. فالذی یستصخ به مذهب جمهور القوم من الحکماء أنّ کلیات الجواهر ای معقولاتها التي فی الذهن لیست بجواهر بالحمل الشایع. (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج: ۴: ۲۵۲)

۲. فالمقام یستدعی نمطا آخر من البیان و طورا فوق طور أولئك الأعلام و لنا فیہ حوض عظیم و قد أحینا مذهب بعض المتقدمین و هم فرفوربوس و أتباعه من المشائین من أن العاقل فی إدراکه للمعقولات یتحد بها و یصیر عین تلك الأشياء علی وجه الأطف و أشرف مما هی فی الخارج و قد بینا ذلك و أوضحنا سبیله فی باب العقل و المعقولات من کتابنا الکبیر.

Ereshadimia

صدرالمتألهین زوایای این رویه ژرف و پویا را به کتاب الاسفار الاربعة احاله داده و آنجا مشروح و مفصل به آن پرداخته است. کلید اجمالی نظریه او در رأی به قیام صدور و نفی رابطه حلولی و فعال و مبدع بودن ذهن نهفته است.

روش ما درباره عقل و معقولات این است که تعقل به حلول صورت معقول در جوهر عاقل نیست تا صورت جوهر عرضی باشد و اشکالات بر وجود ذهنی و بر اینجا و بر مبحث علم الهی پیش آید، بلکه صورت عقلی جواهر جوهر است و قائم به ذات و به ابداعگر خویش است. این صور درباب وجود و تجوهر نیرومندتر از صورتهای مادی خارجی خویش است، زیرا صور مادی نیاز وجودی به مواد متجدد در انفعال و دگرگونی دارد ((صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج: ۸: ۲۸۲)).^۱

نظر نهایی صدرا از پویش اصالت وجودی آن است که بازگشت علم انسانی به گونه ای از وجود است و علم از مقولات ماهوی و کیف نفسانی نیست. اگر علم از کیفیات نفسانی باشد، اتحاد با معلوم ندارد، بلکه آنچه با معلوم متحد است وجود آن است. مطلب مهم آن است که در این مسیر به حلولی نبودن معلومات برای نفس توجه شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ الف، ج: ۱: ۵۸۲؛ ۱۴۱۰ق، ج: ۱: ۲۹۰).

نظر به این مباحث گسترده اثبات می کند که قصر نظر بر مفاد مشایی انگاره «کلیات الجواهر جواهر» منشأ بسیاری از خرده تراشی هاست. صدرالمتألهین، برای دفع این گونه ایرادهای برآمده از سهل انگاری پژوهشی، خود به نقد ادله سه گانه ای که دیگران بر جوهر انگاری جوهر ذهنی آورده اند پرداخته و کژروی آنها را نتیجه خلط اعتبار ماهیت بشرط شیء با ماهیت لا بشرط یعنی خلط کلی عقلی با کلی طبیعی، نیز خلط حمل اولی با حمل صناعتی و ارتکاب مغالطه سوء اعتبار حمل و اشتباه بین موجود ذهنی و موجود در ذهن اعلام کرده است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج: ۴: ۲۴۹-۲۵۳). با این وصف، آنچه از پیمایش رویه متعالی حاصل می گردد بسیار متمایز از استنتاج مبتنی بر مشی موافق با قوم است.

نفس به هنگام درک معقولات کلی ذات های نورانی مجرد را مشاهده می کند، بدون اینکه خود در تجرید آنها و انتزاع معقول از محسوسشان نقش داشته باشد، آن طور که جمهور حکما بر آن هستند، بلکه به انتقال و مسافرت از محسوس به متخیل، سپس به معقول، و

(صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ الف، ج: ۱: ۵۷۶)

۱. ثم إنك قد علمت من طريقتنا في العقل والمعقولات أن التعقل ليس بحلول الصورة المعقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضيا ويلزم الأشكالات المذكورة في الوجود الذهني وهاهنا و مباحث علم الباری بل الصورة العقلية للجواهر جواهر قائمة بذواتها و بمبدعها و هي في باب الوجود و التجوهر أقوى من ما هي صورتها من الصور الخارجية المادية لكونها مفتقرة الوجود إلى المواد المتجددة الانفعالات و الاستحالات. (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج: ۸: ۲۸۲)

ارشادی‌نیا

کوچیدن از دنیا به آخرت و به‌سوی فراتر از آن دو است (صدرالمতألہین، ۱۳۸۲: ۱۵۸).

در نگاه متعالی دفع بسیاری از اشکالات با این نگره امکان‌پذیر می‌گردد که نفس فاعل اختراعی در ایجاد صور نگریسته شود نه منفعل و قابل (صدرالمتألہین، ۱۳۸۲: ۱۵۶) و این موضع اساسی است که تبیین و توجیه مسئله اتحاد عاقل و معقول را هموار می‌سازد نه نگاه به انگاره‌های بدوی پیشینیان.

اکنون در پرتو مباحث گسترده در حکمت متعالیه درباره مبانی، ادله و رهیافت مسئله اتحاد، بسی شگفت‌انگیز است که اتهام نابجای «خلط فاحش» بین حمل اولی و شایع به حکیمی حکیم‌پرور، متضلع و اثرگذار، با آوازه جهانی، نام نقد علمی ابتکاری به خود می‌گیرد! تا مجال باز باشد که مقاله با جرئت تمام چنین به اتهام بر حکیم مبادرت کند.

به نظر می‌رسد این برهان سبزواری در جهت اثبات مدعای اتحاد عاقل و معقول مخدوش و اساساً باطل باشد، زیرا در مقدمه سوم خلط فاحشی میان حمل اولی و حمل شایع رخ داده است (معین‌الدینی، ۱۳۹۸: ۴۱).

طرفه آنکه چنین وانمود می‌شود که تا امروز کسی به این ابتکار (!) پی نبرده و در هنگامه تدریس مکرر شرح منظومه و حکمت متعالیه ازسوی خود حکیم سبزواری به‌عنوان حکیمی متعالی و نیز تدریس استادان زبردست فلسفه اسلامی در ادوار متوالی، حتی جرقه‌ای به ذهن هیچ‌کدام از آنان خطور نکرده که در این موضع حمل اولی و حمل شایع آشکارا خلط شده است!

نتیجه‌گیری

حکیم سبزواری، در فضای حکمت متعالیه و با مبانی مسلم متعالی و گذر از چارچوب مماشات با مبانی فلاسفه پیشین، به اقامه براهینی، از جمله برهان تضایف، در اثبات اتحاد عقل و عاقل همت گماشته است. برهان تضایف با همه جرح و جدال‌ها برهانی تام بر مطلوب یعنی اثبات اتحاد عاقل و معقول است. برخی مواد این براهین به‌ظاهر، نه با مغز و محتوا، همان مواد حکمای پیشاصدرایی است. یکی از عوامل وقوع شبهات برای برخی پژوهندگان همین مطلب است. آنچه مقاله مورد بررسی در جهت مخدوش‌نمایی این ادله نگاشته، به‌جای ردّ مواضع حکیم، اثبات می‌کند مقاله از عهده دریافت صحیح مسئله

۱. النفس بالقیاس إلى مدرکاتها الحسیة و الخیالیة أشبه بالفاعل المخرع منها بالقابل المتصف و به اندفع کثیر من المشکلات.

Ereshadimia

اتحاد عاقل و معقول و براهین آن در بیان حکیم سبزواری برنیامده و به اتهام به ساحت آن حکیم متعالی دست آویخته است. مقاله سعی کرده براهان تضایف را با جعل عنوان و تحریف محتوا و دگرگون‌سازی ادبیات، با ایراداتی برساخته، مردود اعلام کند، اما آشکار گشت که، در وهله نخست، ناآشنایی با منطق متعالی و خودآموزی نقش عمده در این کژروی به عهده دارد. جعل عنوان «برهان تجرّد معقول» بر براهان تضایف بدون اینکه در طی گزارش استدلال و ایراد بر آن نامی از این رابطه ببرد نیز نشان می‌دهد که این ایرادها جز تعرض جدل‌آمیز و اتهام فاحش «خلط فاحش» به حکیم سبزواری راه به جایی نبرده است. از سوی دیگر معلوم گشت که منشأ کژروی مقاله این توهم است که حکیم در این استدلال از انگاره مشایی «کلیات الجواهر جواهر» با مفاد مشایی آن استفاده کرده است. اما از مواضع تفصیلی صدرایی و بیانات حکیم در متن استدلال مشخص است که محتوای مشایی آن مدنظر نیست، وگرنه با نفی قیام حلولی در متن استدلال ناسازگار است. مقاله نه در صورت‌بندی استدلال نه در تعرض خود هیچ اشاره‌ای به جمع این دو موضع متنافی یعنی استناد به انگاره و نفی قیام حلولی در کنار هم نکرده است. بنابراین، ادعای نهایی مقاله که «هیچ‌یک از براهین در جهت اثبات مدعای اتحاد عاقل و معقول تام نیست» ادعایی بی‌پشتوانه و خارج از منطق تحقیق و نقد پژوهش‌محور است. به‌ویژه اینکه، درخصوص فهم مسئله اتحاد عاقل و معقول و مبادی آن، در فضای حکمت متعالیه، شرایط آموزشی و پژوهشی و وارستگی نفسانی از سوی صدرالمتألهین مقرر شده که نیل به این شرایط نیازمند پیش‌زمینه‌های بسیاری است که کمتر در نوپژوهان فراهم است.

ارشادی‌نیا

منابع

- ابن سینا، حسین، (۱۳۷۸)، الاشارات و التنبیها (ج ۲ و ۳)، دفتر نشر کتاب
- _____، (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی
- ارشدریاحی، علی، (۱۳۸۳)، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، مقالات و بررسیها، دفتر ۷۶، ۱۹۷-۲۱۵.
- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۹۹)، اتحاد عاقل به معقول، بوستان کتاب.
- رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن، (۱۳۶۱)، اتحاد عاقل به معقول، انتشارات علمی و فرهنگی
- سبزواری، هادی، (۱۴۱۰ ق)، تعلیقات بر الاسفار، بیروت: دار احیاء التراث
- _____، (۱۳۸۰)، شرح المنظومه، ج ۲، ۳، ۵، نشر ناب
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد، (۱۴۱۰ ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۸، بیروت: دار احیاء التراث
- _____، (۱۳۸۷)، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
- _____، (۱۳۸۲ الف)، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا (ج ۱)، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
- _____، (۱۳۸۲ ب) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، بوستان کتاب
- معین‌الدینی، فاطمه؛ حسینی‌امین، حسین، (۱۳۹۸)، «نقد و بررسی استدلالات حکیم سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول»، حکمت معاصر، ۱۰ (۱)، ۳۱-۴۶

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی