

## نوآوری‌های حکیم سبزواری در ادله اتحاد عاقل و معقول

حسینعلی شیدان‌شید<sup>۱</sup>، محمدهادی توکلی<sup>۲</sup>

### چکیده

از جمله نوآوری‌های فلسفی حکیم سبزواری سخنان او در مسئله اتحاد عاقل و معقول (اتحاد عالم و معلوم) است. یکی از این نوآوری‌ها ادله‌ای است که او به ابتکار خویش برای اثبات این نظریه اقامه کرده است. این مقاله به گزارش، تحلیل و بررسی استدلال‌های وی اختصاص دارد که بر اساس مقایسه موجود ذهنی با موجود خارجی، تجدّدات و تبدّلات اخروی، عاقل بودن امور مجرد، مشاهده عقول عرضی، مشتق و مبدأ اشتقاق، مُفیض مُدرکات بودن نفس، و یکی بودن وجود فی‌نفسه معقول و وجودش برای عاقل اقامه شده‌اند. این دلایل‌ها اگرچه خالی از اشکال‌هایی همچون مبتنی بودن بر میناهای متعارض یا اختلافی نیستند، بی‌گمان در پیش‌برد این مسئله و تبیین بهتر نظریه اتحاد عاقل و معقول اثرگذار بوده‌اند.

**واژگان کلیدی:** حکیم سبزواری، اتحاد عاقل و معقول، نوآوری‌های فلسفی، ادله اتحاد عاقل و معقول

shidanshid@rihu.ac.ir

■ استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (نویسنده مسئول)

iranianhadi@yahoo.com

■ دانشجوی دکتری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



## مقدمه

مسئله اتحاد عاقل و معقول - و به تعبیری عام‌تر، اتحاد عالم و معلوم - مسئله‌ای نوپدید نیست، بلکه در طول تاریخ فلسفه کمابیش مورد اشاره یا تصریح فیلسوفان بوده است؛ چنان‌که از این نظر در میان متفکران یونان و نوافلاطونیان می‌توان از افلاطون، ارسطو، تئوفراستوس، اسکندر آفرودیسی، تمیستیوس، آفلوطين، فروریوس و پرکلس یاد کرد، و در میان متفکران پس از اسلام نیز می‌توان از کندی، فارابی، عامری، ابن‌سینا، فخر رازی، ابن‌رشد، ابن‌میمون، شیخ اشراق، مولوی و قونوی نام برد (ر.ک: خراسانی، ۱۳۷۳، ص ۵۳۷-۵۴۴؛ دیبا، ۱۳۸۲، ص ۲۳-۴۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص هفتادویک - هفتاد و هشت). اما کسی که بیش از همه بر آن پای فشرده و به‌طور فراگیر به آن پرداخته، صدرالمتألهین بوده است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت این مسئله از اصول و مبانی حکمت صدرایی و یکی از مطالب بلند حکمت متعالیه (آملی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۲۴) است. وی اتحاد عاقل و معقول را مسئله‌ای گران‌قدر، و از دشوارترین مسائل فلسفی، و مسئله‌ای ناگشوده برای عالمان اسلامی خوانده و فهم درست آن را تنها برای پاک‌نهادان و مهندبان ممکن دانسته (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۲-۳۱۳؛ ۱۳۷۵، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ ۱۳۸۷، ص ۳) و کوشیده است با اقامه برهان‌هایی چند جایگاهی استوار بدان ببخشد.

حکیم سبزواری نیز که از پیروان حکمت متعالیه صدرالمتألهین به‌شمار می‌آید، از نظریه اتحاد عاقل و معقول سخت دفاع کرده است، ولی چنین نیست که وی صرفاً به تکرار سخنان صدرالمتألهین در این زمینه پرداخته باشد، بلکه او افزون بر سهم بزرگی که در شرح و تبیین این نظریه دارد، نوآوری‌هایی نیز در نقد و بررسی برهان تضایف (مهم-

ترین برهان صدرالمتهلین در این مسئله)، اقامه ادله‌ای ابتکاری برای اثبات این نظریه، و نیز ارائه تصویری جدید از اتحاد عاقل و معقول داشته است. پرداختن به همه این نوآوری‌ها مجالی بیش از یک مقاله می‌طلبد. در این مقاله به گزارش، نقد و بررسی ادله ابتکاری حکیم سبزواری در اثبات اتحاد عاقل و معقول می‌پردازیم.

### دلایل حکیم سبزواری بر اتحاد عالم و معلوم

حکیم سبزواری در شرح منظومه پس از آنکه می‌گوید: دلیل قابل اعتماد برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، دلیلی است مبتنی بر اتحاد ماده و صورت که از اسکندر آفرودوسی نقل کرده‌اند،<sup>۱</sup> خود نیز از راه مقایسه کردن ذهن و خارج، به ارائه دلیلی ابتکاری برای اثبات این مسئله می‌پردازد. آنگاه در حاشیه شرح منظومه از طریق تبدل‌ها و تجزیه‌های اخروی، دلیل ابتکاری دیگری برای اثبات این مطلب اقامه می‌کند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۴۷-۱۴۹).

وی در حاشیه‌ای بر اسفار نیز پس از بیان دلیل مبتنی بر اتحاد ماده و صورت، پنج دلیل دیگر برای این امر برشمرده است که همه ابتکاری خود اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۰-۳۲۱، تعلیقه سبزواری). البته یکی از آنها (دلیل مبتنی بر مقایسه ذهن و خارج) با دلیلی که در شرح منظومه اقامه کرده، مشترک است. بدین ترتیب، حکیم سبزواری به ابتکار خویش، در مجموع شش دلیل بر ادله اتحاد عاقل و معقول افزوده است.

۱. اگرچه حکیم سبزواری چنان‌که خود گفته است، این دلیل را از اسکندر آفرودوسی برگرفته و به همین سبب ما آن را در شمار ادله ابتکاری وی نمی‌آوریم، اما بیان او از این دلیل به‌ویژه با توجه به توجیه آن با هر دو نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت و ترکیب انضمامی آن دو، خالی از ذوق و ابتکار فلسفی نیست. به‌هرحال، در میان طرفداران اتحاد عاقل و معقول، شاید هیچ‌کس به اندازه حکیم سبزواری به این دلیل پرداخته باشد (دیبا، ۱۳۸۲، ص ۱۶۹). گفتنی است ظاهراً راهیابی او به این دلیل نیز از طریق مطالبی است که صدرالمتهلین از رساله درباره عقل اسکندر آفرودوسی - عیناً یا با تصرف خود - در آثار خویش (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۲۸-۴۳۳؛ ۱۳۸۷، ص ۹-۱۷؛ ۱۳۶۳ الف، ص ۱۱۵-۱۱۷) نقل کرده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۰ و ۴۲۸، تعلیقه سبزواری، ج ۸، ص ۱۳۵؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۴۷-۱۴۹).

این نکته نیز گفتنی است که ایشان در توضیح برهان تضایف صدرالمتألهین در حواشی خود بر اسفار، دو تقریر از این برهان به دست داده که چون در یکی از آنها از قاعده تضایف استفاده نکرده است (همان، ج ۳، ص ۳۱۵-۳۱۶، تعلیقه سبزواری) می‌توان آن را نیز برهانی ابتکاری و از نوآوری‌های ایشان در این مبحث دانست. از این قرار می‌توان گفت شمار دلیل‌هایی که این حکیم به ابتکار خویش برای اثبات این مسئله آورده به هفت می‌رسد. در اینجا به شرح و بررسی جداگانه این ادله می‌پردازیم.

### دلیل اول: مقایسه موجود ذهنی با موجود خارجی

این دلیل که حکیم سبزواری در شرح منظومه آن را «مؤید» اتحاد عالم و معلوم نامیده - نه «برهان» آن - چنین است: موجود خارجی و موجود ذهنی همچون دو همزاد و دو همشیر، حکم واحدی دارند. بنابراین، همان‌گونه که موجودات خارجی و خارج یک چیزند، موجودات ذهنی (ادراکات) و ذهن (نفس) نیز یک چیز و با یکدیگر متحدند. توضیح آنکه، موجود بودن موجودی خارجی مانند کتاب در خارج بدین معنا نیست که موجود خارجی مطروف، و خارج ظرف آن است و کتاب و خارج دو شیء جداگانه-اند، بلکه بدین معناست که موجود خارجی مرتبه‌ای از مراتب خارج است و اساساً خارج به سبب امور خارجی است که تحقق می‌یابد. بنابراین، نسبت این دو همانند نسبت مکان با شیء مکاندار نیست. مثلاً وقتی می‌گوییم «علی در خارج است»، خانه‌ای که علی در آن است، خارج علی نیست؛ زیرا آن خانه نیز خود در خارج است، بلکه علی و خانه او و شهری که خانه علی در آن است و سرزمینی که آن شهر در آن قرار دارد و آسمانی که آن سرزمین را دربر گرفته، همه در خارج‌اند؛ به این معنا که هر کدام مرتبه و بخشی از خارج و در نتیجه، عین آن‌اند. بنابراین، خارج و موجود خارجی یک چیزند و خارج چیزی جز موجودات خارجی نیست. مجموعه موجودات خارجی را «خارج» می‌نامیم، نه اینکه خارج چیزی است که موجودات خارجی را در آن قرار داده‌اند و اگر همه آنها را برداریم، خود خارج همچنان باقی می‌ماند. به همین گونه، موجود بودن موجود ذهنی در ذهن نیز بدین معنا نیست که ذهن (یعنی نفس) چیزی و موجود ذهنی چیزی دیگر است و ذهن ظرفی است که موجود ذهنی مطروف آن است، بلکه موجود ذهنی مرتبه‌ای از مراتب ذهن است و ذهن و موجود ذهنی یک چیزند و ذهن چیزی جز موجودات ذهنی نیست (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۵۰؛ صدرالدین شیروازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۱، و ج ۸،

ص ۱۳۵، تعلیقه سبزواری؛ آملی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۲۹؛ مطهری، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۳۴۷-۳۴۹.

### نقد و بررسی

۱. صدرالمتألهین نیز در یکی از استدلال‌های خود با توجه به این مسئله که جعل به وجود تعلق می‌گیرد نه ماهیت، به این نکته اشاره کرده است که «خارج» و «ذهن» ظرف موجودات خارجی و موجودات ذهنی نیستند، بلکه در خارج بودن شیء به این معناست که آن شیء وجودی دارد که آثار مخصوص او بر آن مترتب می‌شود و در ذهن بودن شیء به این معناست که این‌گونه نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۰-۱۹۱). ابتکار حکیم سبزواری در این است که از این نکته برای اثبات اتحاد عالم و معلوم بهره برده است.

۲. مطلبی که حکیم سبزواری در اینجا بیان کرده، برای تصویر کردن چگونگی اتحاد عالم و معلوم - پس از به اثبات رسیدن آن - و در واقع برای تفهیم بهتر این نظریه (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۳۴۷) مطلبی رسا و راهگشا است، ولی نمی‌توان آن را دلیلی برای این نظریه برشمرد؛ زیرا صرف تشبیه و مقایسه ذهن و موجود ذهنی با خارج و موجود خارجی اثبات نمی‌کند که ذهن و موجود ذهنی (عالم و معلوم) نیز با یکدیگر متحدند؛ چراکه امکان اینکه بین این دو فرقی وجود داشته باشد و در نتیجه، با اینکه خارج و خارجی با یکدیگر متحدند، ذهن و ذهنی متحد نباشند، متفی نیست. گویا دلیل آنکه حکیم سبزواری در شرح منظومه از این مطلب با عنوان مؤید یاد کرده نه برهان، همین است (آملی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۲۹).

البته وی در حاشیه اسفار آن را برهان می‌داند و می‌گوید: این نه از باب تمثیل، بلکه از این باب است که این دو امر تحت کلی واحد قرار دارند و طبعاً حکمشان واحد است و اساساً موجود ذهنی نیز موجودی خارجی (بالمعنی الاعم) است و ذهنی بودن آن امری اضافی و حاصل مقایسه آن با موجودات خارجی (بالمعنی الاخص) است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۵، تعلیقه سبزواری) و اگر موجود ذهنی نیز موجودی خارجی است، او نیز با خارج خود (یعنی ذهن) یکی است.

### دلیل دوم: تجددات و تبدلات اخروی

خلاصه این دلیل مبتنی بر نقل، این است که تجددات و تبدلات و حرکات اخروی که در

کتاب و سنت آمده، بر اتحاد عاقل و معقول دلالت دارد. می‌توان گفت حکیم سبزواری این برهان را به طریق برهان خلف اقامه کرده، یعنی بدین صورت که اگر عاقل و معقول با یکدیگر متحد نباشند، همه نعمت‌ها و عذاب‌های اخروی نه به تدریج، بلکه یک‌باره برای آدمیان حاصل خواهند شد؛ درحالی‌که نه عقل چنین چیزی را می‌پذیرد و نه شرع. به تعبیر دیگر، انکار اتحاد عاقل و معقول مستلزم امری ممتنع است و بنابراین، عاقل و معقول با یکدیگر متحدند.

توضیح خود حکیم سبزواری این است که اگر به اتحاد عالم و معلوم قائل نباشیم، اشکالی پیش می‌آید و آن اینکه در آخرت قوه و استعدادی در کار نیست؛ زیرا هیولا و ماده که حامل قوه‌ها و استعدادهاست، از ویژگی‌ها و خواص دنیاست و به سرای آخرت راه ندارد؛ و آنجا که قوه و استعداد در کار نباشد، حالت منتظره‌ای وجود نخواهد داشت، بلکه هر چه بناست موجود باشد، به یک‌باره موجود خواهد شد و تفرقه و غیبتی در کار نخواهد بود. بنابراین، اهل آخرت باید لوازم اعمال و ملکات خودشان را - چه نعمت باشد و چه عذاب - دفعتهاً مشاهده کنند، نه به تدریج؛ درحالی‌که عقلاً و نقلاً چنین نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که نعمت‌ها و عذاب‌ها یک‌باره نصیب آدمیان شود و آنان همه پاداش‌ها و کیفرهای اعمال خود را یکجا ادراک کنند، بلکه برای مثال، در قرآن کریم (نساء، ۴)، (۵۶) آمده است که منکران آیات الهی در آتش درافکنده می‌شوند و هرگاه پوست بدنشان می‌سوزد، پوست دیگری جایگزین آن می‌شود تا همچنان عذاب را بچشند، و پیداست که این امری تدریجی است.

حلّ این اشکال چنین است: از آنجا که سرای آخرت سرای صورت‌های صرف است و ماده و قوه‌ای در کار نیست، همه حرکات و تبدلات آن جهان نیز صورت صرف است. از سوی دیگر، تبدل و حرکت مستلزم آن است که اجزا و ابعاد شیء از نظر زمانی و مکانی پراکنده و از یکدیگر غایب باشند. بنابراین، عدم اجتماع زمانی و مکانی این صورت‌ها امری است ذاتی آنها و البته ذاتی یک شیء نیز از آن شیء انفکاک‌پذیر نیست. بدین قرار، غیبتی که ابعاد امور قارّ الذّات از یکدیگر دارند و نیز بی‌قراری زمان و امور زمانی، ویژگی‌هایی است ذاتی، و به سبب هیولا نیست؛ به گونه‌ای که با فرض نبود هیولا نیز امتدادهای امور قارّ الذّات به همین حال عدم اجتماع باقی خواهند بود.

حال گوییم: اشخاص مُدرک - حتی اگر از اصحاب یمین هم باشند - عقل نظری‌شان

- که تجرّد حقیقی و سعۀ وجودی هر کس در واقع مبتنی بر آن است - از قوّه به فعل نرسیده است و از این رو، مبتلا به ضیق وجودی‌اند؛ زیرا نفس آنان در مدت عمر خود با صورت‌های ممتد و جزئیات منقضی‌شونده اتحاد یافته و عین آن صورت‌ها گشته و بنابراین، به غیبت و حجاب مبتلا شده است. اگر نفس این افراد با مُدرکات صوری و امور مقداری خیالی اتحاد نیافته بود، این ضیق وجودی را نداشت و در تفرقه و غیبت که از لوازم مقادیر و اجسام است، واقع نمی‌شد و در نتیجه، همۀ لوازم اعمال و ملکات خود را یک‌باره درمی‌یافت. خلاصه آنکه، اشکال یادشده با پذیرش اتحاد عاقل و معقول حل می‌شود و بنابراین، وجود تبدلات اخروی بر اتحاد مُدرک و مُدرک دلالت دارد (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۴۹-۱۵۰؛ نیز، ر.ک: همو، ۱۳۷۲، ص ۷۵۵).

### نقد و بررسی

۱. اتحاد عالم و معلوم بحثی فلسفی است و نمی‌توانیم برای اثبات آن، از دلیل نقلی استفاده کنیم، مگر در مقام جدال احسن با کسانی که به آن دلیل پای‌بندند. توضیح آنکه، درست است که حکمت متعالیه با حکمت مشاء از این نظر متفاوت است که در آن برای فهم حقیقت و فرضیه‌سازی و دستیابی به نظریات و دستمایه‌های تفکر و تحقیق، افزون بر عقل، از وحی (نقل) و شهود نیز استفاده می‌شود، ولی این حکمت به‌رحال 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 (شیروانی، ۱۳۸۷، ص ۱۱ و ۲۸).

۲. 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؛ درحالی‌که حکیم سبزواری در استدلال خویش، درک تدریجی را تنها مخصوص افرادی دانسته است که عقل نظری آنان به فعلیت کامل نرسیده و نفس آنان وسعت وجودی نیافته است.

۳. استدلال حکیم سبزواری بر این مقدمه مبتنی است که در آخرت استعداد و ماده وجود ندارد؛ درحالی‌که خود ملاصدرا برای توجیه خلود عذاب در آخرت، وجود استعدادها و 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 هیچ‌یک از اصول فلسفی و قواعد عقلی و سمعی منافات ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱،



ص ۳۴۸). وی همچنین در تبیین تجدد احوال دوزخیان و جایگزین شدن پوست جدید در عوض پوست‌های سوخته آنان می‌گوید: این از آن‌روست که طبایع اهل دوزخ از سنخ قوای جسمانی مادی است و دوزخ از جنس عالم دنیاست و چون افعال و انفعالات قوای مادی متناهی است، ناچار همراه انقطاع و تبدل است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ۳۸۰-۳۸۱).<sup>۱</sup>

۴. 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.

### دلیل سوم: عاقل بودن امور مجرد

معقول بالذات (صورت عقلی) امری مجرد است و هر مجردی عاقل ذات خود است؛ یعنی خود را تعقل می‌کند. بنابراین، هر معقول بالذات عاقل ذات خود است (اتحاد عاقل و معقول).

این دلیل بر قاعده «کُلُّ مَجْرَدٍ عَاقِلٌ» مبتنی است که مورد پذیرش بیشتر فیلسوفان اسلامی است. البته یکی از قیود این قاعده قائم به ذات بودن موجود مجرد است و بنابراین، دلیل مورد بحث تنها درباره مجردی که قائم به ذات خود است، جاری خواهد بود. از این رو، باید ثابت شود که قیام معقول بالذات - و به طور کلی، قیام صورت‌های ادراکی - به نفس آدمی قیام حلولی نیست. بر این اساس، حکیم سبزواری در پاسخ این اشکال که «مجردی عاقل ذات خود خواهد بود که قائم به ذات باشد؛ در حالی که معقول بالذات قائم به غیر است و بنابراین، معقول بالذات عاقل ذات خود نخواهد بود» می‌گوید: معقولات قائم به غیر نیستند (یعنی نحوه قیام آنها همچون قیام اعراض به معروض خود - قیام حلولی - نیست، بلکه قیام صدور است)؛ زیرا بر طبق آنچه در بحث وجود ذهنی درباره یکی بودن ماهیت در ذهن و خارج، و محفوظ بودن ذاتیات آن در هر دو موطن گفته‌اند، جواهر کلی، یعنی وجود ذهنی جواهر خارجی نیز جوهرند و بنابراین، قائم به غیر نیستند. وی تأکید می‌کند که قیام صورت‌های خیالی نیز قیام حلولی نیست؛ چه رسد به صورت‌های عقلی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۰، تعلیقه سبزواری).

۱. البته وی در جایی دیگر تجدد احوال را منوط به وجود ماده نمی‌داند و اشاره می‌کند که وجود بدن‌های اخروی به سبب استعدادهاى ماده و حرکات و استکمالات تدریجی آن نیست، بلکه به مجرد ابداع حق تعالی به حسب جهات فاعلی و بدون مشارکت قوابل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۳۷).

## نقد و بررسی

۱. بر اساس آنچه حکیم سبزواری در پاسخ اشکال یادشده گفته است، این دلیل اتحاد عالم و معلوم را تنها در خصوص علم به جوهر به اثبات می‌رساند و از اثبات آن درباره علم به أعراض ناتوان است؛ درحالی‌که مدعای ایشان اعم است (دیبا، ۱۳۸۲، ص ۲۱۰).

۲. اینکه حکیم سبزواری تلاش کرده با استفاده از مبحث وجود ذهنی، قائم به ذات بودن وجود ذهنی جوهر را به اثبات برساند نیز با اشکالی روبه‌روست: آنچه قائم به ذات است، جوهر خارجی و به تعبیر صدرالمতألهین، جوهر به حمل شایع است، نه جوهر ذهنی یا جوهر به حمل اولی، و اساساً در مبحث وجود ذهنی اگرچه در آغاز ادعا می‌شود ماهیات عیناً به ذهن می‌آیند، در مقام پاسخ‌گویی به اشکالات وجود ذهنی، عملاً از این ادعا دست برمی‌دارند و حاصل سخنشان این است که تنها مفهوم ماهیات به ذهن می‌آید (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۹۵-۹۸). بنابراین، نمی‌توان با استفاده از مبحث وجود ذهنی، قائم به ذات بودن را - که ویژگی ذاتی جوهر خارجی است - به جوهر ذهنی (صورت ادراکی جوهر) سرایت داد و آن را نیز قائم به ذات دانست.

۳. اگر در برابر این اشکال که نمی‌توان صورت‌هایی را که قائم به غیرند، عاقل خودشان دانست، بتوانیم قائل شویم که صورت‌های معقول جوهرهایی مجردند و از این رو، خود را تعقل می‌کنند، با استفاده از قاعده «کُلُّ مَجْرَدٍ عَاقِلٌ»، عاقلیت و معقولیت صورت‌های معقول را اثبات کرده‌ایم و در واقع، اتحاد عالم و معلوم را در آن صورت‌های ادراکی نشان داده‌ایم، ولی هنوز اثبات نکرده‌ایم که نفس انسان نیز با صورت‌های ادراکی متحد است. به تعبیر دیگر، با این قاعده، تاکنون اتحاد در علم مجرد به ذات اثبات شده است، نه در علم مجرد به غیر؛ درحالی‌که در بحث اتحاد عالم و معلوم، محل نزاع علم به غیر است، نه علم به ذات (ارشد ریاحی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۷-۲۰۸). اثبات اتحاد عالم و معلوم درباره نفس و صورت‌های ادراکی آن، نیازمند ضمیمه کردن مقدمه یا مقدماتی دیگر به قاعده یادشده است که در این استدلال حکیم سبزواری نیامده است.

## دلیل چهارم: مشاهده عقول عرضی

صدرالمتألهین در ادراک حسّی و خیالی، نفس را مُفیض و خَلّاق می‌داند و صورت‌های حسّی و خیالی را از انشائات نفس می‌خواند، ولی درباره ادراک کلیات، گرچه نفس را افاضه‌کننده آنها نمی‌شمارد، سخنان گوناگونی گفته است که باید برای تعیین رأی نهایی

وی کوشید (مسعودی و پیش‌بین، ۱۳۹۴، ص ۱۲۶). البته یکی از دیدگاه‌های وی که حکیم سبزواری نیز آن را پذیرفته و از جمله در این بحث از آن سود برده است، توجیه این ادراک از طریق عقول عرضی است.

توضیح آنکه، عقول، یعنی موجودات مجرد تام را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: عقول طولی و عقول عرضی. عقول طولی، عقولی مترتب بر یکدیگرند؛ یعنی میان آنها علیت و معلولیت برقرار است و از این رو، هر یک در مرتبه‌ای متفاوت با مرتبه دیگران قرار دارد، ولی عقول عرضی عقولی در عرض هم، یعنی هم‌رتبه و هم‌سان (متکافی) اند و بنابراین، میان آنها علیت و معلولیتی در کار نیست. مشائیان عالم عقول را منحصر به عقول طولی می‌دانند و به عقول عرضی اعتقاد ندارند، ولی اشراقیان به عقول عرضی نیز که در واقع، همان «ارباب انواع یا اصنام» و «مثل افلاطونی» اند، قائل‌اند و هر یک از آنها را مدبر یکی از انواع عالم طبیعت می‌دانند. صدرالمثلهین نیز این عقول را پذیرفته و گاه ادراک کلیات را نتیجه ارتباط نفس با آنها دانسته است.

براین اساس، حکیم سبزواری در توضیح این دلیل می‌گوید: ادراک کلیات وقتی محقق می‌شود که نفس آدمی عقول متکافی عرضی را از دور مشاهده کند و برای نفس وی اضافه شهودی اشراقی بدان عقول حاصل گردد. قدما، یعنی سقراط و افلاطون نیز گفته‌اند عقل هنگام ادراک کلیات، این عقول را ملاقات می‌کند، و پیداست این عقول که مشهود و مدبرک نفس‌اند، مجرد و قائم به ذات‌اند و هر مجرد قائم به ذاتی عاقل است؛ یعنی خود را تعقل می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۰، تعلیقه سبزواری؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۰۳ و ۳۶۷؛ آملی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۲۹). پس عاقل و معقول یک چیز است.

### نقد و بررسی

۱. در این دلیل نیز همانند دلیل پیشین، یکی از مقدمات استدلال، قاعده «کل مجرد عاقل» است. البته در دلیل قبل، این قاعده برای نشان دادن تعقل ذات در معقول بالذات به کار رفته، در حالی که در اینجا برای اثبات تعقل ذات در عقول عرضی که مورد مشاهده و ادراک نفس واقع می‌شوند، به کار گرفته شده است.

۲. چنان‌که پیداست، این دلیل به فرض تمام بودن، تنها ناظر به اتحاد عالم و معلوم درباره ادراک کلیات است و ادراکات حسی و خیالی را دربر نمی‌گیرد و بنابراین، اخص از مدعاست (ارشدریاحی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۸).

۳. دلیل یادشده بر پاره‌ای از مبانی همچون نظریهٔ مُثُل مبتنی است (همانجا) که مورد نقد و انکار بسیاری از فیلسوفان قرار گرفته است.

۴. در این دلیل ابهام‌هایی وجود دارد:

اولاً، چنان‌که گذشت، قاعدهٔ «كُلُّ مَجْرَدٍ عَاقِلٌ» دربارهٔ عقول عرضی و برای اثبات تعقل در آنها به کار رفته است. از این طریق، بر اساس دلیل سوم، اتحاد عالم و معلوم در آن عقول اثبات می‌گردد، لیکن معلوم نیست اتحاد نفس با ادراکات خود چگونه از این مطلب نتیجه می‌شود.

ثانیاً، اضافهٔ شهودی اشراقی نفس به عقول نیز مشکلی را نمی‌گشاید؛ زیرا مقصود از این اضافه در اینجا ظاهراً آن است که آن عقول افاضه‌کنندهٔ ادراکات عقلی نفس‌اند، نه آنکه عقول، مفیض نفس یا نفس، مفیض آن عقول باشد و در این صورت، مفیض ادراکات عقلی بودن آن عقول می‌تواند - آن‌گونه که در دلیل ششم خواهد آمد - اتحاد آن عقول را با ادراکات عقلی افاضه‌شده اثبات کند، ولی از اثبات اتحاد نفس با ادراکات عقلی ناتوان است.

#### دلیل پنجم: مشتق و مبدأ اشتقاق

از باب مقدمه باید گفت «مشتق» آن‌گونه که در اصول فقه گفته‌اند، مفهومی است (مانند «ضارب») که بر یک ذات (مانند علی)، به اعتبار آنکه متصف به وصفی (ضرب) است، حمل می‌شود. آن وصف را «مبدأ» اشتقاق می‌خوانند.

در منطق و فلسفه، بحثی دربارهٔ بساطت یا ترکب مفهوم مشتق درگرفته که سپس به مباحث اصول فقه هم راه یافته است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۷۸-۸۲ و ص ۶۶۷-۴۷۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۲۸-۳۲۹). در این بحث، طرفداران بساطت مشتق معتقدند مفهوم مشتق امری است بسیط و تنها از مبدأ اشتقاق حکایت می‌کند، نه آنکه مرکب از «مبدأ» و «ذاتی که متصف به آن مبدأ است» باشد.

بر اساس نظریهٔ بساطت مشتق است که حکیم سبزواری دلیل خود را این‌گونه آغاز می‌کند: مصداق حقیقی هر مفهوم مشتقی (مانند عالم) مبدأ آن مشتق (مانند علم) است و اساساً اسناد مشتق به کسی مانند زید که مبدأ مشتق قائم به اوست، به سبب متصف بودن زید به آن مبدأ است. از این رو، اسناد مشتق به خود مبدأ (علم عالم است) از قبیل وصفی شیء به حال خود شیء (اسناد حقیقی) است، و اسناد مشتق به فردی که متصف به مبدأ

است (زید عالم است) از قبیل وصفِ شیء به حال متعلّق آن (اسناد مجازی) است (آملی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۰). بنابراین، وجود موجود است بنفسه، و ماهیت موجود است به واسطه وجود، و نیز سفیدی سفید است بنفسه، ولی برف سفید است به واسطه سفیدی؛ یعنی سفیدی به سفید بودن سزاوارتر است تا برف. به تعبیر دیگر، موجود حقیقی عبارت است از خود وجود، و سفید حقیقی عبارت است از خود سفیدی. به همین ترتیب، عالم حقیقی نیز عبارت است از خود علم.<sup>۱</sup>

حکیم سبزواری شاهی نیز بر این مطلب ذکر کرده است و آن اینکه فیلسوفان گفته‌اند: «نفس» مقابل «عقل» است، لیکن گاه آن را به اعتبار نیل به معقول، عقل می‌نامند. پس خود معقول - به طریق اولی - عقل است و اگر معقول، بالقوه باشد، نفس را عقل بالقوه می‌نامند و هرگاه بالفعل باشد، نفس را عقل بالفعل می‌خوانند. پس خود معقول عقل، یعنی عاقل است (صدرالدین شیرازی، م ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۰-۳۲۱، تعلیقه سبزواری).

شاید بتوان این دلیل را این‌گونه متمیم کرد که بر اساس آنچه درباره مفهوم مشتق گفتیم، «معقول» و «عاقل» از مشتقات «عقل» اند. پس عقل از سویی عاقل حقیقی است و از سوی دیگر، معقول حقیقی. بنابراین، عاقل و معقول با یکدیگر متحد خواهند بود (حائری یزدی، ۱۳۶۰، ص ۱۶۲).

### نقد و بررسی

به فرض پذیرش دیدگاه بساطت مفهوم مشتق، آنچه با این دلیل به اثبات می‌رسد آن است که علم، یعنی معلوم بالذات که همان صورت ادراکی است، هم عالم است و هم معلوم؛ یعنی نتیجه این استدلال اتحاد عالم و معلوم در صورت ادراکی است. بنابراین، اثبات اتحاد نفس و صورت‌های ادراکی همچنان به دلیلی دیگر نیازمند است.

### دلیل ششم: مُفیض مُدرکات بودن نفس

نفس به اعتبار مقام شامخ و باطن ذاتش افاضه‌کننده معقولات تفصیلی و خالق آنها در صفحه نفس است. از سوی دیگر، این قاعده‌ای برهانی، بلکه امری بدیهی است که مُفیض

۱. حکیم سبزواری ارتباط این موارد را شبیه ارتباط مضاف و اضافه می‌داند که در آن مورد هم گفته می‌شود: مضاف حقیقی عبارت است از خود اضافه (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۳۲).

وجود و مُعطی کمال نمی‌تواند فاقد آن کمال باشد، بلکه به‌گونه‌ای بالاتر واجد آن است و این امر مدعای ما (اتحاد عاقل و معقول) را اثبات می‌کند؛ زیرا نفس که عاقل است، واجد وجود و کمال معقولات خود در درجه‌ای بالاتر است. پس هم عاقل است و هم معقول؛ خواه آنچه این معقولات تفصیلی را افاضه می‌کند، عقل بسیط آدمی - که ملکه‌ای علمی، و خلاقِ معقولات تفصیلی است - باشد، خواه باطن نفس، و خواه عقل فعال (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۰، تعلیقه سبزواری).

### نقد و بررسی

۱. حکیم سبزواری در موارد دیگری نیز به این دلیل با این تعبیر اشاره کرده است که می‌توان معقول (مُدْرک) را اضافه اشراقی دانست؛ زیرا معقول اشراق نفس بوده، قوام وجود او به نفس است و نفس مقوم وجود اوست. بنابراین، معقول وجودی رابطی دارد و این وجود رابطی مستلزم نوعی اتحاد و اتصالِ نفس با مُدْرک در مقام ظهورِ نفس است (همان، ج ۳، ص ۳۱۶، ج ۶، ص ۱۶۹، تعلیقه سبزواری).

۲. این دلیل در واقع بر اساس رابطه علیت میان عالم و معلوم استوار است و بر طبق آن، اتحاد عالم و معلوم از مقوله اتحاد حقیقت و رقیقت خواهد بود (دیبا، ۱۳۸۲، ص ۲۰۶-۲۰۷).

۳. یکی از اشکال‌های این دلیل آن است که اضافه اشراقی دانستن صورت‌های ادراکی، و نفس را فاعل مفیض آنها به شمار آوردن، با یکی دیگر از مواضع حکیم سبزواری در مبحث اتحاد عالم و معلوم ناسازگار است و آن اعتماد او بر برهان ماده و صورت برای اثبات اتحاد عالم و معلوم، و دفاع از آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۰-۳۲۱، تعلیقه سبزواری؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۴۸-۱۴۹). اینکه نفس را ماده، و مُدْرکاتش را صورت آن بدانیم، بدین معناست که نفس موجود نامتحصلی است که به‌واسطه صورت‌های ادراکی تحصیل می‌یابد. چگونه چنین موجودی می‌تواند فاعل مفیض صورت‌های ادراکی باشد؟ (ر.ک: دیبا، ۱۳۸۲، ص ۱۹۶).

۴. اشکال دیگر آن است که بنا بر این بیان، صورت‌های مجرد، اعم از صورت‌های حسی و خیالی و عقلی، همه اضافه اشراقی نفس و ازاین‌رو، معلول آن خواهند بود؛ درحالی‌که اگرچه - چنان‌که اشاره کردیم - صدرالمتألهین صورت‌های حسی و خیالی را از انشائات نفس می‌خواند، هم او و هم حکیم سبزواری در پاره‌ای موارد، فاعل افاضه-

کننده صورت‌های عقلی را موجودی تامّ الحقیقه و تامّ الذّات از مبادی عالیّه می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۲۱) و نفس را تنها مظهر آنها می‌شمارند، نه مقوم آنها (دیبا، ۱۳۸۲، ص ۱۷۳ و ۲۰۹)؛ چنان‌که صدرالمتألهین در جای دیگری صورت‌های ادراکی را تحصّل‌بخش و تکمیل‌کننده جوهر مُدرک می‌داند؛ تحصیل و تکمیلی قوی‌تر از تحصیل و تکمیل صورت‌های طبیعی برای ماده (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۱). بنابراین، بیان یادشده با مبانی آنان سازگار نخواهد بود.

۵. با توجه به نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس در حکمت متعالیه، نفس آدمی در ابتدا واجد هیچ صورت ادراکی نیست؛ پس چگونه می‌تواند معقولات تفصیلی را افاضه کند و به گونه‌ای بالاتر واجد آنها باشد؟

۶. اگر آن‌گونه‌که در انتهای استدلال حکیم سبزواری آمده، عقل فعال مفیض معقولات تفصیلی باشد، می‌توان با استفاده از این قاعده که مُعطی کمال نمی‌تواند فاقد آن کمال باشد، اتحاد عقل فعال را با معقولات (به‌نحو اتحاد حقیقت و رقیقت) اثبات کرد، ولی نکته آنجاست که چگونه می‌توان با استفاده از این قاعده، اتحاد نفس را نیز با معقولات به اثبات رساند؟

### دلیل هفتم: یکی بودن وجود فی نفسهُ معقول و وجودش برای عاقل

پیش‌تر اشاره کردیم که حکیم سبزواری در حواشی جلد سوم اسفار، از برهانی که صدرالمتألهین برای اثبات اتحاد عاقل و معقول اقامه کرده (برهان تضایف) دو تقریر به دست داده، و معتقد است در واقع کلام صدرالمتألهین در اسفار دربردارنده دو برهان است که تنها در دومی از قاعده تکافؤ متضایفین استفاده شده است. از این میان، تقریر دوم حکیم سبزواری کمابیش همان برهانی است که صدرالمتألهین اقامه کرده است، ولی تقریر نخست او با برهان صدرالمتألهین متفاوت، و ابتکاری خود اوست.

پیش از بیان این تقریر، باید به گزارش برهان خود صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۱۸-۲۵؛ ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۶؛ ۱۳۶۳، ص ۵۰-۵۲؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۸۷-۹۱) پردازیم. این برهان مشتمل بر دو بخش، و بخش نخست آن دربردارنده دو مرحله است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۸۴):

همه فیلسوفان معتقدند هر صورت ادراکی ای مُدرکِ بالفعل است. بنابراین، محال است صورتی ادراکی وجود داشته باشد، ولی مُدرک نباشد؛ یعنی مُدرکیت (و حضور نزد

چیزی) عین وجود صورت ادراکی و ذاتی آن است. این امر مستلزم آن است که هر صورت ادراکی با صرف نظر از همه امور مغایر خود، همواره مُدرک باشد؛ خواه مُدرکی آن را ادراک کند یا نکند؛ به گونه‌ای که اگر فرض کنیم در عالم خارج ادراک‌کننده‌ای مابین با آن صورت ادراکی وجود ندارد، باز صورت ادراکی همچنان مُدرک است. از این روست که صدرالمتألهین صورت ادراکی (علم) را «نور» یا «وجود نوری» می‌خواند؛ یعنی وجودی که عین مُدرکیت و عین حضور نزد چیزی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۲۲-۲۳).

وی سپس در مرحله دوم استدلال خود می‌گوید: حال که ثابت شد مُدرکیت عین وجود هر صورت ادراکی و ذاتی آن است، می‌گوییم امکان ندارد صورت ادراکی وجودی مابین با وجود مدرک خود داشته باشد؛ به گونه‌ای که صورت ادراکی دارای یک وجود، و مدرک آن دارای وجودی دیگر باشد و اضافه مُدرکیت و مُدرکیت بر آن دو وجود عارض شده باشد؛ زیرا صورت ادراکی - چون ذاتاً مُدرک است - از اموری نیست که بتوان برای آن وجودی تصوّر کرد که به حسب آن وجود، آن صورت ادراکی مُدرک نباشد؛ و گرنه، مُدرکیت عین وجود صورت ادراکی نخواهد بود؛ درحالی که پیش‌تر ثابت شد که مُدرکیت عین صورت ادراکی است. بنابراین، صورت ادراکی با صرف نظر از هر چیزی، ذاتاً مُدرک است. از اینجا لازم می‌آید صورت ادراکی خود مُدرک خویش باشد؛ زیرا - همان‌گونه که حکم متضایفین است - حصول مُدرکیت بدون حصول مُدرکیت متصور نیست و به تعبیر دیگر، هر معقولی عاقلی می‌خواهد. به بیان دیگر، صورت ادراکی ذاتاً و صرف نظر از هر غیر، مُدرک است و از این رو، ذاتاً و صرف نظر از هر غیر، مُدرک خویش است؛ زیرا مُدرکیت و مُدرکیت با یکدیگر متضایف‌اند و امکان ندارد یکی از دو متضایف بدون دیگری موجود شود. بنابراین، صورت ادراکی، هم عالم است و هم معلوم.

همان‌گونه که از این بیان پیداست، ملاصدرا در این مرحله دوم برهان از قاعده تکافؤ متضایفین استفاده کرده است. نتیجه این دو مرحله آن است که هر صورت ادراکی، موجودی خودآگاه است؛ یعنی هم مُدرک (معلوم) خویش است و هم مُدرک (عالم) خویش. بدین سان، تا اینجا اتحاد عالم و معلوم در صورت‌های ادراکی به اثبات رسیده است.

در باب بخش دوم، یعنی ارتباط نفس - که جوهری عالم به صورت ادراکی است - با



صورت ادراکی - که عالم به خویش است - نیز صدرالمُتألهین با اشاره به برهان دو مرحله‌ای یاد شده می‌گوید: از برهان معلوم شد که صورت‌های عقلی - و به‌طور کلی، صورت‌های ادراکی - با قطع نظر از عاقلی خارج از ذاتشان، ذاتاً معقول‌اند؛ چه عاقل دیگری آنها را تعقل کند یا نکند. از این رو، این صورت‌ها خود عاقل خویش‌اند. از سوی دیگر، ما می‌دانیم نفس ما نیز عاقل آنهاست. بنابراین، ناگزیر نفس با آنها متحد است (همان، ص ۶۴).

اما تقریر حکیم سبزواری از این برهان چنین است: معقول بالفعل هیچ شأن و حیثیتی جز معقولیت ندارد و معقولیت عین ذات اوست و او همواره، حتی با فرض عدم هر آنچه غیر اوست (جمع اغیار)، معقول است؛ زیرا وجودی نوری است، و وجود نوری ذاتاً علم و معلوم است؛ یعنی معقول بالفعل فقط معقول است، نه آنکه عبارت باشد از چیزی با وصف معقولیت.

از سوی دیگر، از آنجاکه وجود فی‌نفسه معقول عین وجودش برای عاقل است، برای انتزاع مفهوم معقولیت، باید عاقلیت تحقق داشته باشد و معقولیت بدون عاقلیت قابل تصور نیست. بنابراین، صرف نظر کردن از عاقل به معنای صرف نظر کردن از معقول خواهد بود. از این رو، عاقل او نیز باید به وجود او موجود باشد؛ به گونه‌ای که منتفی شدن عاقل به معنای منتفی شدن ذات و وجود معقول باشد؛ نه به معنای منتفی شدن وصف معقولیت و باقی ماندن وجود معقول. بنابراین، از منتفی بودن عاقل خُلف لازم می‌آید؛ زیرا مستلزم خلاف فرض ما، یعنی معقول بالفعل است؛ چنان‌که اگر عاقل وجودی مغایر با معقول داشته باشد نیز (از همین جهت) خُلف لازم می‌آید. به علاوه، عاقل مغایر از جهت دیگری نیز مستلزم خُلف است؛ زیرا فرض ما این بود که معقول بالفعل همواره، حتی در صورت منتفی بودن اغیار، معقول است و پیداست که عاقل مغایر نیز از جمله اغیار مفروض الاتفاست (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۴-۳۱۵، تعلیقه سبزواری).<sup>۱</sup>

او معتقد است در این برهان برای اثبات تحقق عاقل از قاعده تکافؤ متضایفین استفاده نشده، بلکه از این قاعده استفاده شده است که «وجود فی‌نفسه معقول عین وجود او برای

۱. این تقریر در حاشیه شرح منظومه (سبزواری، ۱۳۶۸، ص ۱۴۹) و در حاشیه جلد ششم اسفار (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۶۹-۱۷۰) نیز آمده است.

عاقل است» و این قاعده غیر از قاعده تضایف می‌باشد (همان، ج ۳، ص ۳۱۶) و چنان‌که اشاره کردیم، ابتکار او در همین است که قاعده یادشده را جایگزین قاعده تضایف ساخته است.

### نقد و بررسی

۱. انتساب این دلیل به صدرالمতألهین درست نیست؛ زیرا او در همه موارد بیان این برهان در آثار خود به قاعده تکافؤ تصریح و از آن استفاده کرده است. در واقع بر اساس شرحی که از برهان تضایف ملاصدرا و مراحل آن به دست دادیم، مشکل بتوان پذیرفت که کلام صدرا مشتمل بر دو برهان است.

۲. حکیم سبزواری بر آن است که استفاده از تضایف در این استدلال لازم نیست و مطلوب با همان رکن اصلی استدلال ثابت می‌شود؛ یعنی تحقق عاقل نه با قاعده تضایف، بلکه با این قاعده که وجود فی‌نفسه معقول عین وجودش برای عاقل است، اثبات می‌گردد. لیکن باید گفت در این صورت، دلیل تمام نیست؛ زیرا قاعده یادشده که تحلیل وجود نوری بودن معقول است، به این معناست که مُدرکیت و حضور، ذاتی معقول بالفعل است و او عین حضور است و صرف این مطلب مستلزم تحقق عاقل بالفعل نیست و تا این مقدمه که «هر معقول بالفعلی، عاقلی بالفعل می‌خواهد» - که مقتضای قاعده تضایف است - به قاعده و رکن یادشده ضمیمه نگردد، نمی‌توان نتیجه گرفت که: پس مُدرک صورت عقلی خود اوست، و روشن است که این مقدمه از احکام و ویژگی‌های تضایف میان مُدرک و مُدرک است. بلکه می‌توان گفت از اینکه حکیم سبزواری در این تقریر می‌گوید «برای اینکه بتوانیم مفهوم معقولیت را انتزاع کنیم، باید عاقلیت تحقق داشته باشد و معقولیت بدون عاقلیت قابل تصور نیست»، معلوم می‌شود ایشان نیز ناخودآگاه از قاعده تکافؤ مدد گرفته است (دبیا، ۱۳۸۲، ص ۱۷۲). خود صدرالمتألهین نیز در همه موارد، این مقدمه را که «هر معقول بالفعلی، عاقلی بالفعل می‌خواهد» ضمیمه استدلال خویش کرده و تحقق عاقل را از صرف اینکه وجود فی‌نفسه معقول عین وجود او برای عاقل است، نتیجه نگرفته است.

### نتیجه

۱. اهمیت و سهم حکیم سبزواری در تاریخ فلسفه اسلامی، شاید عمدتاً در شرح دقیق و اعجاب‌انگیز حکمت صدرایی و فروگشودن مشکلات آن و «تداوم» بخشیدن به این حکمت، و به‌طور کلی حکمت اسلامی باشد. او نماینده برجسته حکمت صدرایی در

روزگار خود بوده است. اما این بدان معنا نیست که این حکیم پرتألیف در کار خود مستقل نبوده یا با بنیان‌گذار حکمت متعالیه اختلاف‌نظری نداشته است. او افزون بر تعلیم حکمت، تحقیق و تدقیق نیز کرده و آرای نویی پدید آورده و از این رهگذر، در «تکامل» این حکمت نیز سهمی بوده است. در این نوشته، به ادله او در اثبات اتحاد عاقل و معقول پرداخته‌ایم.

۲. از تأمل در این ادله چنین برمی‌آید که این حکیم در هر مسئله‌ای که آن را حق می‌دانسته، می‌اندیشیده است که از دیگر مباحث فلسفی و حتی غیرفلسفی همچون معارف دینی و عرفانی، چه براهین یا مؤیداتی می‌توان به سود آن مسئله به دست آورد. این کار البته بر تأیید و استحکام آن مسئله - به‌ویژه در نظر کسانی که به آن معارف دیگر پایبندند - و نیز روشن‌تر شدن آن می‌افزاید؛ متنها همان‌گونه که در بررسی دلیل دوم اشاره کردیم، باید بر این نکته تأکید کرد که آنچه مسئله‌ای را مسئله‌ای فلسفی می‌کند، اثبات نهایی آن با برهان و دلیل عقلی است.

۳. دلیل‌هایی که حکیم سبزواری برای اثبات اتحاد عاقل و معقول بیان کرده، از نظر استحکام و ارزش فلسفی متفاوت‌اند و اگرچه عموماً خالی از پاره‌ای از تأملات نیستند، از فواید علمی هوشمندانه نیز بهره‌مندند.

۴. پاره‌ای از این دلیل‌ها، همچون دلیل ششم، بر مبنایی مبتنی است که با موضعی که وی در جایی دیگر در پیش گرفته، متعارض است (مثلاً اضافه اشراقی بودن صورت ادراکی با اعتقاد به اینکه ارتباط نفس و صورت ادراکی از قبیل ارتباط ماده و صورت است، در تعارض است)؛ به‌گونه‌ای که اگر دلایل حکیم سبزواری از دیگر اشکال‌ها نیز خالی می‌بود، نمی‌شد یکجا به همه آنها پای‌بند بود. از این گذشته، پاره‌ای از دلیل‌ها مانند دلیل سوم اخص از مدعاست و پاره‌ای نیز مانند دلیل‌های سوم و پنجم که در آنها تنها اتحاد عاقل و معقول در صورت‌های ادراکی اثبات گشته و به اتحاد نفس با صورت‌های ادراکی پرداخته نشده، تنها تا میانه راه آمده و نیازمند تتمیم و تکمیل و پیوستن مقدمات دیگر است؛ چنان‌که برخی از آنها مانند دلیل چهارم بر مبنایی اختلافی یا اثبات ناشده مبتنی است. با این همه، کوشش‌های حکیم سبزواری بی‌گمان در پیش‌برد و گسترش این مسئله، تبیین و روشن ساختن جوانب مختلف آن، و تصویر و تفهیم بهتر نظریه اتحاد عاقل و معقول تأثیر فراوان داشته است.

## منابع و مأخذ

۱. آملی، محمدتقی (۱۳۷۴). درالفوائد (ج ۱). قم، مؤسسه دارالتفسیر.
۲. ارشدریاحی، علی (۱۳۸۳). «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، مقالات و بررسی‌ها. ۳۷ (۴) پیاپی ۷۶، ص ۱۹۷-۲۱۵.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) رحيق مختوم. تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا. قم: اسراء.
۴. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۰). کاوش‌های عقل نظری. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۵. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۳). «اتحاد عاقل و معقول»، در: موسوی بجنوردی، سید محمدکاظم، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. (ج ۶). تهران، بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۶. دیبا، حسین (۱۳۸۲). نگرشی نوین به مسأله اتحاد عاقل و معقول. قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱، مرکز انتشارات.
۷. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳). اسرار الحکم. تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). شرح المنظومه (ج ۱ و ۲). تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تهران: ناب.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). شرح الأسماء الحسنی. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: دانشگاه تهران
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸). في الالهيات بالمعنى الاخص من كتاب شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت. به اهتمام مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. شیروانی، علی (۱۳۸۷). «تأملی در ویژگی‌های روش‌شناختی مکتب فلسفی صدرالمتألهین»، روش‌شناسی علوم انسانی، ۵۶، ص ۹-۳۰.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۷). رساله فی اتحاد العاقل و المعقول. تصحیح، تحقیق و مقدمه بیوک علیزاده، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تهران: حکمت.

۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (ج ۱). تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). المشاعر. تصحیح هانری کرین. تهران: کتابخانه طهوری.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ الف). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة (ج ۳، ۶ و ۸-۹). بیروت: داراحیاء التراث.
۱۹. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۲). تهران: سمت؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱، مرکز انتشارات.
۲۰. مسعودی، جهانگیر؛ پیش‌بین، اعظم‌سادات (۱۳۹۴). «نظریه نهایی ملاصدرا در باب ادراک کلیات»، مطالعات اسلامی (فلسفه و کلام)، ۹۴، ص ۱۱۳-۱۳۰.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). مجموعه آثار (ج ۹). تهران: صدرا.

