



مقاله پژوهشی

محمد رضا ارشادی نیا^۱ | اثبات‌پذیری اتحاد عاقل و معقول با صدق مشتق بر مبدأ و بازکاوی ایرادها*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۳

چکیده

حکیم سبزواری با احاطه خاص خود بر مبانی و مواضع اصیل حکمت متعالیه چندین برهان مبتکرانه بر اتحاد عقل و عاقل و معقول اقامه نموده است که برهان صدق مشتق بر مبدأ از جمله آنها می‌باشد. این برهان که ماده و محتوای آن برگرفته از عناصر وثیق حکمت صدرایی است، در دلالت بر مقصود، تام می‌باشد و استحکام خود را نیز از مبانی و رهیافت‌های صدرایی در مواضع هستی‌شناسانه و معرفت‌نفس به دست آورده است. در واقع، برهان یادشده استنتاجی از استلزامات عناصر متقن و مستدل در حکمت متعالیه است. از مهم‌ترین اصول بنیادی این برهان، توجه به سیر تکاملی و تحولی نفس از مبدأ جسمانیت تا مقصد عقلیت و اتحاد با معقولات و وصول به تجرد و روحانیت است. همچنین اعتباری بودن تفاوت مبدأ و مشتق به‌نوبه خود، نقشی بزرگ در توجیه این برهان برعهده دارد و روایی آن را تسهیل نموده است. عدم توجه به این نکات، برخی را به توهم خدشه بر این برهان کشانده است که در نتیجه، برای تمامیت و بازسازی آن به راه‌های انحرافی همانند استفاده از قیاس مساوات توسط جسته‌اند که به معنای نابودی این برهان خواهد بود. توجه به کاربست منطق استوار حکیم سبزواری در تقریر این برهان، کافی است تا این‌گونه پیرایه‌های زائد را دفع کند و راه برهان را به سوی اثبات نتیجه یعنی اثبات اتحاد عاقل و معقول بگشاید.

واژگان کلیدی: اتحاد عاقل و معقول، صدق مشتق بر مبدأ، اتحاد عرض و عرضی، اعتبار لابلشروط، اعتبار بشرط لا.



مقدمه

در تاریخ فلسفه تکاپو برای پاسخ به پرسش‌های فلسفی، سرآغاز مباحث نو و رهاوردهای بدیع بوده است. سخن از معناشناسی مشتقات و مبادی آنها از این جمله است که به سرانجام خردورزی و نتایج نوین فلسفی، از جمله پاسخ به شبهات اصالت وجود و اتحاد عاقل و معقول، منتهی گشته است. در این راستا آراء متقابل از بساطت تا ترکیب‌انگاری مشتق ابراز شده است. در سویه ترکیب‌انگاری برخی به ترکیب مشتق از ذات، مبدأ و نسبت و برخی به ترکیب آن از ذات و مبدأ قائل شده‌اند. برخی دیگر سویه بسیط‌انگاری را برگزیده و به بساطت آن رأی داده‌اند. حکمت متعالیه با توجه به این آراء متقابل درباره ساختار معنایی مشتق به نظریه‌ای ویژه دست یافته است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲: ۴۳؛ همو، ۱۳۷۶: ۹۵). اگر مشتق، بسیط باشد با مبدأ، تغایر حقیقی ندارد، در این صورت حمل و صدق مشتق بر مبدأ آن امری موجه است. همچنین اگر مشتق، مرکب باشد، با این که مشتق و مبدأ آن تغایر مفهومی دارند، اما حمل و صدق مشتق بر مبدأ مشکلی ندارد. در حقیقت دو امر با تغایر مفهومی، اتحاد مصداقی دارند. از این رو اتحاد عاقل و معقول در این فرض نیز موجه است. اگرچه برخی کوشیده‌اند اتحاد عاقل و معقول را تنها با بساطت معنایی مشتق سازگار بدانند تا صرفاً در این فرض، عاقل عین عقل و معقول به شمار آید (انواری، ۱۳۹۴: ۳۰).

نگاهی به پیشینه بحث مشتق نیز روند متکامل نظریه‌پردازی و تمهید آن برای توجیه اتحاد عاقل و معقول را نشان می‌دهد. سرآغاز بحث، بنابه گزارش استاد مطهری، به مبحث تعریفات در منطق بازمی‌گردد که سپس به فلسفه و علم اصول راه یافته است. میرسید شریف جرجانی منطق‌دان و ادیب قرن هشتم این بحث را در قالب این پرسش مطرح می‌کند که آیا تعریف یک جزئی درست است یا تعریف باید چند جزئی باشد؟ مثلاً آیا تعریف انسان به ناطق درست است؟

بنابه نظر برخی، مشتق به ظاهر يك کلمه است اما در واقع، دو کلمه است، چون ناطق یعنی ذات دارای نطق. به این ترتیب این کلمه از نظر ادبی و لفظی به صورت مفرد است، اما از نظر منطقی و معنایی مرکب می‌باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲: ۱۶۶؛ مطهری، ۱۳۷۲، ۹: ۸۴).

نظریه مقابل، این است که مفهوم مشتق، مرکب نیست؛ مثلاً معنای ناطق «ذاتٌ ثبت له النطق» نمی‌باشد. این دیدگاه،



تفاوت مبدأ و مشتق (مثل نطق و ناطق) را اعتباری می‌داند؛ به این معنا که امر واحد با يك اعتبار، مبدأ و با دیگر اعتبار، مشتق به شمار می‌آید؛ نه این‌که مبدأ پس از ترکیب با چیز دیگر و برقراری نسبت میان آن دو، مشتق را به وجود آورد. در این مثال، نطق و ناطق هر دو يك مفهوم هستند. اعتبار «نطق» به گونه دیگری سبب می‌گردد از آن به «ناطق» تعبیر شود؛ نه این‌که با ضمیمه يك چیز به نطق، ناطق به وجود آید. این اعتبار، عبارت است از اعتبار «بشرط لا» و «لا بشرط». ^۱ صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۱۶۶؛ مطهری، ۱۳۷۲، ۹: ۸۴. در این منظر، مشتق، بسیط است، نه مرکب؛ به عنوان مثال همان‌گونه که مفهوم علم و نطق، بسیط و مفرد است، مفهوم عالم و ناطق هم بسیط است و میان مشتق و مبدأ اشتقاق، تفاوتی جز اعتبار «لابشرط» و «بشرط لا» وجود ندارد از این‌رو ذهن گاهی مفهوم علم را «بشرط لا» اعتبار می‌کند که تنها بر صفت علم اطلاق می‌شود و گاهی آن را بدون دخالت ذات در مفهوم، «لا بشرط» اعتبار می‌کند که بر ذات عالم هم قابل حمل است. به این اعتبار چون متحد با ذات است، مشتق به وجود می‌آید. بنابراین مشتقات از ابتدای وضع برای هر دوی ذات و صفت، وضع نشده است (سبزواری، ۱۳۸۲: ۴۶۱؛ مطهری، ۱۳۷۲، ۹: ۵۰۸).

این دو اعتبار دارای مناط خاصی است، نه این‌که ذهن بدون معیار و در هر موطنی متوسل به این اعتبارات شود. اگر دو شیء با یکدیگر دارای وحدت و کثرتی باشند، که به يك اعتبار واحد و به اعتبار دیگر کثیر باشند، ذهن می‌تواند يك بار جهت وحدت را لحاظ کند که اعتبار لابشرط است و بار دیگر جهت کثرت را لحاظ کند که اعتبار بشرط لا است. از خصوصیات ذهن انسان است که دو شیء مرتبط را گاهی یکی لحاظ می‌کند و گاهی از یکدیگر جدا می‌بیند. بر این اساس، اعتبار «بشرط لا» یعنی تجزیه ذهنی اموری که نوعی اتحاد وجودی دارند و اعتبار «لابشرط» یعنی لحاظ آنها به صورت يك واحد بدون تجزیه. این دو اعتبار، نمودی از «کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت» درباره امور برخوردار از هر دو جنبه کثرت و وحدت است. در این امور، گاهی نگرش به جنبه کثرت است تا آن شیء جدا از متحدهای خود اعتبار شود و گاهی نگرش به جنبه وحدت است. در این صورت صدق مشتق بر مبدأ ممکن خواهد بود و مثلاً به علم هم می‌توان گفت عالم. در حقیقت، عالم بالذات، خود علم است و اطلاق عالم بر ذاتی که رابطه‌ای با علم دارد، بالعرض و به اعتبار اتحادش با علم می‌باشد. در نتیجه نمایان می‌گردد هر ذات موصوف به صفتی، بالعرض و به اعتبار اتحادش با صفت، مصداق آن است، اما مبدأ یعنی خود صفت، مصداق بالذات آن معناست.



۲. دیدگاه صدرالمتألهین دربارهٔ مشتق

در حکمت متعالیه توجه به ساختار لفظی و مفاد معنایی مشتق و تفاوت کاربردی آن با مبدأ، از مباحث مؤثر برای تحکیم اصالت وجود است. دامنهٔ واکاوی یکسانی مفهوم واژه وجود به عنوان مبدأ و موجود به عنوان مشتق، سخن را به تحلیل مفهوم مشتق کشانده تا از این رهگذر با پندار دوگانه‌بینی وجود با ذاتی که معروض وجود است، بر اصالت وجود غباری نشیند. در این راستا صدرالمتألهین آراء دیگران را صرافیه کرده و اصالت وجود را تحکیم بخشیده است. در واقع عده‌ای میان واژه وجود و واژه موجود تفاوت قائل شده و نسبت دادن هستی را به وجود و موجود یکسان ندانسته‌اند و ادعا کرده‌اند در فرض اصالت وجود، واژه موجود به تسلسل وجود منجر می‌گردد. ملاصدرا در پاسخ به این گروه، به تحلیل و بررسی این ادعا پرداخته و دلالت مشتقات را بررسی نموده است. آنان ادعا کرده‌اند بنا بر اصالت وجود، مفهوم وجود در این دو مورد یکسان نیست؛ زیرا کاربرد مفهوم وجود دربارهٔ وجود به این معناست که خود وجود است، اما دربارهٔ اشیا به معنای این است که برای شیء وجود است، اما چون وجود در هر دو مورد یکسان به کار می‌رود، پس دربارهٔ خود وجود هم به معنای شیء دارای وجود است. در نتیجه این امر سبب می‌شود وجود وجود و تسلسل وار ادامه یابد. خلاصه پاسخ به این ادعا چنین خواهد بود که تفاوت مصداقی را در مفهوم دخالت داده‌اند وگرنه مفهوم در هر دو مورد یکسان است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ۱: ۴۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۹۳-۹۰؛ مطهری، ۱۳۷۲، ۹: ۸۳).

سخنان شیخ الرئیس نیز در این باره می‌تواند تأکید و تبیین کافی برای صدرالمتألهین فراهم نماید تا به سخن وی استشهاد کند. ابن‌سینا به دو نگاه دربارهٔ مشتقاتی به سان واژه واجب و واحد اشاره کرده است. گاهی به واجب و واحد به عنوان این که خود واجب و خود واحد هستند، نگاه می‌شود و گاهی به عنوان ماهیتی که واجب و واحد است، نگاه می‌گردد. بنابراین باید گفت میان ماهیتی باشد که واحد و موجود بر آن عارض گردد و یا واحد از آن جهت که واحد است و موجود از آن جهت که موجود است، تفاوت وجود دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۶۶). با نگاه نخست راه برای استنتاج در دیگر حوزه‌های فلسفی باز می‌شود تا حکمای دیگر زاویا و ابعاد مطلب را در گسترهٔ فلسفه‌ورزی متعالی واکاوی کنند. یکی از این رسته‌ها مسئلهٔ اتحاد عاقل و معقول است که رهیافتی مبتنی بر این مطلب را به نمایش



می‌گذارد. توجه به نظر صدرا دربارهٔ مشتق، استنتاج اتحاد عقل و عاقل را به سهولت ممکن می‌سازد.

صدرا مفهوم مشتق را ثبوت مطلق مبدأ اشتقاق برای چیزی تعریف می‌کند؛ خواه مبدأ برای شیئی دیگر ثابت باشد یا برای خود، که در فرض دوم، ثبوت مطلق، همان مناط اتصاف شیئی به خویش است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲: ۱۶۶؛ ۱۴۲۰: ۳۱۹).^۲ بر این مبنا عاقل به عنوان مشتق بر عقل به عنوان مبدأ صادق بوده و عقل، همان عاقل است و عاقل، همان عقل است. اگرچه صدرالمآلهین بر این مبنا به استدلال بر اتحاد عقل و عاقل پرداخته است، اما ضمیر این موضع متعالی بر این سویه گواه است و آن را به وضوح نتیجه می‌دهد.

۳. دیدگاه حکیم سبزواری دربارهٔ مشتق

حکیم سبزواری پس از طرح مسئله و تبیین مقصود از اتحاد عقل و عاقل و معقول، به اقامهٔ برهان پرداخته تا به استدلال مسبوق به تبیین همت گماشته باشد. اهمیت این مسئله محوری اقصتا می‌کند پیشاپیش به تبیین مفهومی موضوع و جوانب آن پرداخته شود تا از بروز شبهات و کژی‌ها جلوگیری گردد. بعد از این گام مهم، اثبات از زوایای مختلف و مبتنی بر مبانی مبرهن حکمت متعالیه انجام می‌گیرد. برخی مقدمات موصل به تصویر مسئله به این ترتیب است: یادآوری اتحاد وجودی عاقل و معقول نه اتحاد مفهومی؛ تبیین مقصود از معقولات تفصیلی یا اجمالی و تعیین مقام اتحاد هریک با مقام عاقل. این مطلب نقش مهمی در برهان دارد به این بیان که معقولات اجمالی با مقام خفا و گنه عاقل به نحو کثرت در وحدت متحدند، اما معقولات تفصیلی با مقام بروز و ظهور عاقل به نحو وحدت در کثرت متحد می‌گردند.

در روایی برهان عینیت، مبدأ و مشتق، مطلب بسیار مهمی دخالت دارد و آن توجه زبان شناختی و معناشناختی به واژهٔ مشتق و مبدأ آن است، به گونه‌ای که صدق محتوایی مفهوم مشتق بر مبدأ، نقش اساسی را برعهده دارد. در این راستا مبدأ اشتقاق همان مصداق حقیقی برای مشتق به شمار می‌آید. به عنوان مثال علم همان عالم است، چنان‌که وجود، همان موجود حقیقی و سفیدی همان سفید حقیقی است. حکما نیز گفته‌اند با این‌که نفس با عقل تقابل دارد، اما به اعتبار معقول، عقل نامیده می‌شود. نفس اگر معقول بالقوه باشد، عقل بالقوه است، و اگر معقول بالفعل باشد، عقل بالفعل است. بنابراین نفس، عقل است، یعنی عاقل است (سبزواری، ۱۴۱۰: ۳، ۳۲۱).^۳



در این منظر، اتحاد عرض و عرضی، توجیه‌کننده اتحاد مبدأ و مشتق است. اگر عرض، لاشرط در نظر گرفته شود به عنوان عرضی اتحاد با معروض دارد به این معنا که عرض، مرتبه‌ای از وجود معروض و ظهور آن است و امری مباین با آن نیست. در عین حال یکی از این دو مرتبه وجود، دارای وجود مستقل است و دیگری وجود ناعتی می‌باشد (سبزواری ۱۳۸۲: ۴۵۳).^۴

حکیم سبزواری در این راستا موضع دوانی درباره مشتق (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۳۰، ۴۳)، را برای اثبات اتحاد عقل و عاقل به کار گرفته و برهانی را ترتیب داده است. اگرچه موضع صدرالماتلهین درباره رابطه عرض و جوهر در کلام او مشهود است؛ زیرا از رابطه عرض و معروض به رابطه ظاهر و مظهر تعبیر نموده که ناظر به وجود شأنی عرض برای جوهر است. این نکته متعالی نگاه متمایز او را در بازسازی نظرات دیگران جلوه‌گر می‌سازد. نگاهی به موضع محقق دوانی زیربنای برهان را پدیدار می‌سازد. دوانی مشتق را از جهت لفظی بسیط می‌داند (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۳۰). وی در حاشیه‌نگاری بر کتاب تجرید الاعتقاد تصریح کرده که «مشتق به دلیل اتحاد عرض و عرضی، عین مبدأ است» (رک: صدرالماتلهین، ۱۳۸۲: ۴۳). این سخن به معنای آن است که همان تمایز اعتباری عرض با عرضی، میان مشتق و مبدأ برقرار است. تمایزی که با بشرط لا و لاشرط نامبردار است. مبدأ، بشرط لا نسبت به حمل و نسبت است و مشتق، لاشرط و قابل حمل و نسبت می‌باشد (دوانی، [بی‌تا]: ۵۲). این مطلب را می‌توان به تمایز اعتباری میان ماده و جنس و میان فصل و صورت تشبیه کرد (صدرالماتلهین، ۱۳۸۲: ۴۳، سبزواری، ۱۴۲۲ق، ۴: ۲۹۹).

خلاصه نظر دوانی این است که مفهوم مشتق، بسیط است و بر نسبت دلالت ندارد و در مفهوم آن، موصوف یعنی ذات، لحاظ نمی‌شود. تغایر میان مشتق و مبدأ، اعتباری است؛ با اعتبار «بشرط لا» مبدأ به شمار می‌آید و با اعتبار «لا بشرط» مشتق محسوب می‌گردد. کاربست اعتبار بشرط لا و لاشرط برای بیان تمایز جنس و ماده، در بیان تمایز مبدأ و مشتق نیز کارساز است. چنان چه همین تمایز میان عرض و عرضی وجود دارد و در این موارد، بین دو طرف هیچ تمایز بالذات وجود ندارد (فیاض لاهیجی، ۱۴۲۶، ۲: ۱۱۴).

بساطت مشتق راه را برای عینیت با مبدأ هموار می‌کند و تمایز مشتق و مبدأ را به اعتبار، وابسته می‌کند، چنان که حکیم سبزواری از این مدخل به مسئله اتحاد توجه داده است (سبزواری، ۱۳۵۱: ۲۹).



۴. نقد و نظر

نویسنده مقاله «نقد و بررسی استدلالات حکیم سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول»، برهان حکیم سبزواری را تحت عنوان «برهان تبدیل مشتق به مبدأ» بررسی کرده و پس از گزارش برداشت خود از آن، استحکام برهان را وامدار قیاس مساوات دانسته است. وی سپس بدون توضیح این که اینجا چگونه قیاس مساوات در اثبات مطلب، مؤثر است به بهانه نقد، به جرح و خدش بر آن پرداخته است. گزارش ناهنجار از برهان، مقاله را به این ایهام کشانده است و نویسنده را واداشته برای خرید پذیر نشان دادن برهان، به قیاس مساوات پناه ببرد و به زعم خود برای دلیل، وجهت جویی کند! گزارش مقاله، خود، گویای روند گزارش نامطلوب از برهانی است که حتی ایما و اشاره‌ای در آن برای نیاز به هیچ مطلب دیگر نیست، چه رسد به قیاس مساوات که اعتبار منطقی آن به اثبات مقدمه‌ای بیرونی وابسته است.^۶ از این رو منطق دانان در تعریف قیاس قید «لذاته» را لحاظ کرده‌اند تا مقدمات قیاس بدون تکیه بر مطالب بیرون از محتوا و شکل قیاس، خود به خود منتج باشد (ابن سینا، ۱۳۷۷، ۱: ۲۳۳، ۲۷۹؛ همو، ۱۳۶۴: ۳۱).^۶ تعبیر نویسنده مقاله مذکور از این برهان با افزوده نامتناسب چنین است:

آنچه مصداق حقیقی معقول است، همان عقل می‌باشد. از طرفی، حقیقت عاقل نیز که مفهوم مشتقی از عقل است، همان عقل خواهد بود. بنابراین به قیاس مساوات می‌توان گفت عاقل و معقول با یکدیگر متحدند؛ پس معقول، خود را ادراک می‌کند و عاقل خویش است، چون عقل است (حسینی امین، ۱۳۹۸: ۴۳).

پس از این گزارش، نویسنده مقاله وارد ایراد می‌شود و تنها ایرادی که بیان می‌کند، تغایر و دوگانه‌بینی میان صور معقول و عاقل است؛ به این بیان که اگر بتوان اتحاد را در علم عاقل به ذات خویش پذیرفت، اما در علم عاقل به دیگر صور معقول، دوگانگی، مانع صدق مشتق بر مبدأ است!

بحث ما در مسئله اتحاد عاقل و معقول آن نیست که هر معقولی عاقل خویش است، بلکه بحث بر سر آن است که نفس به عنوان یک موجود عاقل با صور علمیه به عنوان یک وجود معقول متحد می‌گردد (حسینی امین، ۱۳۹۸: ۴۳).

بیان حکیم سبزواری در اثبات مطلوب چنین است که مبدأ اشتقاق، مصداق حقیقی مشتق است. یعنی مشتق



به‌نحو حقیقی و بی‌واسطه بر مبدأ صادق است. صدق بالذات و الحقیقه در مقابل صدق بالعرض و المجاز است. بر اثر وجود مبدأ در مشتق، انتساب مبدأ به آن مجاز است. حال آیا انتساب وصف به مبدأ، حقیقی است یا انتساب آن به ذاتی که به واسطه مبدأ صلاحیت انتساب را پیدا کرده است؟ مثال‌هایی که حکیم سبزواری همانند وجود و موجود و بیاض و ابیض در این باره می‌آورد، وافی به مقصود است.^۷ اکنون مطلب دربارهٔ عقل و عاقل چگونه است؟ معلوم است که بنابه فرض، نفس دارای ادراکات عقلی بالقوه یا بالفعل است و با این وصف، چرا اطلاق عاقل بر نفس گزاف باشد؟ بدون شک، صدق عقل بر نفس بر اثر وجود مبدأ عقلی در اوست، پس عاقلیت بر او صادق می‌باشد. در عقلیت نفس، تفاوتی نیست که معقول، خود ذاتِ نفس یا دیگر صور عقلی باشد؛ زیرا صور عقلی در صمیم نفس مستقر می‌گردند و نفس را از قوه به فعلیت می‌رسانند؛ در نتیجه، نفس خود به عقل تحول می‌یابد و هیچ دوگانگی میان نفس و صور عقلی باقی نمی‌ماند. تلاش برای تفکیک میان این دو مطلب، ناشی از پندار حلولی صور در نفس است. مطلبی که نگرهٔ قیام صدوری آن را به کلی نفی می‌کند. فهم مواضع صدرایی با پنداشته‌ها و پیش فرض‌های مغایر، همان چیزی است که مقالهٔ یادشده را دچار خدشه‌نمایی بر استدلال نموده است.

صدرا برای دوگانه‌اندیشان چنین گره‌گشایی نموده است:

نفس هنگام ادراک حسیات و متخیلات، صوری قائم به وجود خودش، ایجاد می‌کند. لکن این قیام به گونه قیام مفعول به فاعل است، نه قیام عرض به موضوع. با این تصویر آنچه در ذهن حاصل شود عین قائم به آن است، نه این که دو امر متغایر بالذات باشند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ۱: ۵۷۶).^۸

نویسندهٔ مقاله با این که عینیت مشتق با مبدأ را پذیرفته، اما به تکلف ایجاد دوگانگی میان صور عقلی با نفس دچار شده است. اگر نفس، عقل است، اعتبار عقلیت برایش، جز به این نیست که صور معقول برایش وجود بالفعل یا بالقوه، پیدا کرده است و گرنه اسناد عقل به او مجاز و بالعرض خواهد بود نه بالذات و الحقیقه که حکیم بر آن تأکید دارد. پس وقتی نفس، عقل است، عاقل هم هست.

بر این اساس عنوان جعلی «تبدیل مشتق به مبدأ» از سوی نویسندهٔ مقاله، هیچ توجیهی ندارد. حکیم سبزواری هیچگاه قصد ندارد مشتق را به مبدأ آن تبدیل کند؛ یعنی مبدأ را با مشتق، بدل‌سازی کند. حتی تأویل و برگرداندن



مبدأ به مشتق هم منظور نیست. آنچه مقصود حکیم است، عینیت مبدأ و مشتق در دیدگاه متعالی اوست. تمثیل او به وجود و موجود، بهترین دلیل است که چون میان وجود و موجود، عینیت بر قرار است، در رابطه مشتق و مبدأ، تبدیل و تأویلی در کار نیست و به عقل و عاقل نیز از همین منظر باید نگریست، نه از منظر دوگانه‌بینی و تلاش برای بدل‌سازی یکی به جای دیگری. مفهوم اتحاد و گونه آن را باید از زبان قائلان به عینیت شنید نه از راه تصویرسازی مغایر با روح و ضمیر آن.

چون عاقل و معقول هر دو از سنخ نور معنوی هستند، وقتی که به هم برسند امتیاز و جدایی از بین آنها برود و هر دو یکی شوند، هم‌چنان که در دو نور حسی ظاهری این مطلب هویدا است که چون دو چراغ در یک مکان گذارند، جسم و ماده چراغ تا آنجا که بویی از ماده باقی است، دو چیز جدا هستند و به محض این‌که از چراغ و جسم آن عبور کنیم و شعاع هر دو را بنگریم، محال است دوئیت و مغایرت، میان دو شعاع تصور کنیم (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۱: ۱۲).

با این همه، نویسنده مقاله یادشده بر دوگانه‌پنداری و جداانگاری معقولات با نفس چنین تأکید می‌ورزد:

در واقع برهان سبزواری برای ما این مطلب را به اثبات می‌رساند که صور معقول، چون معقول است، عاقل خویشت است و نفس چون عاقل است، معقول خویشت است. در واقع، صور معقول عقل‌اند و نفس نیز عقل است، اما نمی‌توان از این بیان اتحاد این دو عقل را به اثبات رسانید. (حسینی امین، ۱۳۹۸: ۴۳).

نویسنده مقاله اگر چه بدون ارایه هیچ دلیل شایسته‌ای بر دوگانه‌انگاری پای می‌فشارد، اما باید توضیح دهد که این دوگانگی را از کجا تأمین و تثبیت کرده است؟ اگر صور معقول، معقول هستند، از کجا به این ویژگی متصف هستند؟ آیا تنها به این سبب که خود، عاقل خویشت هستند؟ همچنین نفس از کجا به صفت عاقل بودن متصف شد؟ اگر نفس جسمانی‌الحدوث است، به صرف تصور ذات خود که عاقل به شمار نمی‌آید. اگر نفس، صور عقلی را تعقل نکند و صمیم ذاتش متصور به صور عقلی نشود، هیچگاه عقل و عاقل بر او صادق نخواهد بود. نویسنده مقاله دیوار بلند دوگانه‌بینی میان نفس و صور عقلی ایجاد کرده است، اما باید توضیح دهد چه ویژگی در نفس سبب می‌شود به وصف عاقل متصف گردد. آیا صرفاً با تصور ذات خود، این امر حاصل می‌گردد؟ نفس که جسمانی است با درک حسیات جسمانی و خیالیات به عاقل بودن متصف نمی‌شود. اگر در این ادراکات، وصف ادراکی بر نفس صادق باشد، جز



وصف حسّ و تخیل نخواهد بود. برهان حکیم سبزواری ناظر به موضع متعالی دربارهٔ قیام صدوری صور معقول به نفس است، نه صوری مستقل و بیگانه از نفس که با نگرهٔ قیام حلولی و انتزاع و تجرید در انبان نفس چیده شده باشند. بنابراین نفس با درک صور عقلی به عاقل بودن متصف می‌گردد و در حقیقت با اتحاد وجودی نفس با این صور، نفس از جسمانیت به عقل بالفعل تحول می‌یابد و چون عقل است، عاقل هم هست یا چون عاقل است، عقل هم هست.

نفس، مقابل عقل است و مع ذلک نفس به اعتبار معقول، عقل است، پس هرگاه معقول، بالقوه باشد، نفس نیز عقل بالقوه نامیده می‌شود و هرگاه معقول، بالفعل باشد، نفس نیز عقل بالفعل نامیده می‌شود. پس معقول عقل است؛ یعنی عاقل است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۹: ۲۸۶)

دربارهٔ حیثیت وجودی صور معقول با نفس، این گفتار متین، بیانگر تمام حقیقت است:

صورت علمیه معقول، به خودی خود بدون واسطهٔ چیز دیگر نزد نفس حاضر و متمثل است و مثل خود نفس عاقله، مجرد و غیر محسوس است و قائم به ماده و جسم نیست و وجودی غیر از وجود ارتباطی و اتصالی به جوهر نفس ندارد. از این جهت است که گویند صورت علمیه که معقول بالذات است، وجود واقعی آن همان وجود اوست برای نفس، یعنی هرگز اضافه و اتصال آن به نفس از وجودش زائل نخواهد شد، بلکه اگر اضافه آن صورت معقوله علمیه وقتی از نفس قطع و زائل شود، وجود واقعی آن هم محو و باطل خواهد شد، نه این‌که خود صورت باشد و اضافه به نفس نداشته باشد (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۱: ۷).

در این مسیر، نویسندهٔ مقاله دچار مغلطهٔ خلط وجود و ماهیت نیز شده و تغایر ماهوی زید و عمرو را به وجود آنها مرتبط دانسته و از این راه خواسته برای تغایر نفس با صور معقول توجیه فراهم کند. این استدلال مقاله خواندنی است:

همان‌طور که حقیقت زید، وجود است و حقیقت عمرو نیز وجود است، نمی‌توان نتیجه گرفت که زید با عمرو متحد است، پس در باب نفس و عقل هم همین است (حسینی امین، ۱۳۹۸: ۴۳).

این جملات نارسا با ادبیات غیر فلسفی و پر ابهام، نارساتر از آن است که بتواند بر محملی موجه استوار آید و تعرض بر برهان حکیم را استوار سازد. اولاً حقیقت زید، وجود است یعنی چه؟ مگر زید و عمرو واجب‌الوجود هستند که حقیقت آنها وجود باشد؟ ثانیاً اگر اشتراک آنها در موجودیت است، چرا در وصف مشترک وجود متحد نباشند؟



وجود و وحدت مراتب تشکیکی دارند، اگر در وجود، مشترک هستند، در همان جنبه با هم متحد هستند و تغایر آنها به درجات وجودی آنها بازمی‌گردد و چون هر دو وحدت نوعی دارند، تمایز آنها به اعراض بستگی دارد.

پس از این، نویسنده روند جدل‌آمیز ادعاهایش را ادامه داده که زاویه انحراف از درک مقاصد متعالی، بیش از پیش در آنها نمایان است. سخن از مراتب تشکیکی عقول و پندار خلط حکیم سبزواری نسبت به این مراتب، تنقیص ساحت استادان مبرز فن و سخره گرفتن آموزه‌های فلسفی است. کجا حکیم سبزواری گفته است صور معقوله، عقل است و نفس نیز عقل می‌باشد، پس هر دوی اینها عقل هستند و در نتیجه نفس با صور معقوله متحد است؟

نمایان است که برداشت ناهنجار، چگونه به تحریف لفظی و معنوی سخنان حکما انجامیده و بی‌معیار، دوگانگی میان نفس و صور معقوله از آن برآمده است تا نمایانگر این ادعای پوچ باشد که حکیم سبزواری برای اثبات مطلوب هر چیزی را به هر چیزی ربط داده است! در حالی که اگر برهان با ظرایف آن مورد توجه قرار گیرد، این کژتابی‌ها را هرگز بر نمی‌تابد. حکیم بعد از مسلم بودن عقلیت برای نفس بر عاقلیت آن انگشت می‌گذارد و عقلیت نفس به وسیله وجود بالقوه یا بالفعل معقولات تأمین می‌گردد. معقولاتی که در نظرگاه ویژه متعالی به نفس قیام صدور دارند و هیچ دوگانگی میان آنها و نفس متصور نیست و از این منظر، مشتق یعنی عاقل، با مبدأ یعنی عقل نیز یگانگی دارد. این سخنان متضمن توجیه شفاف مقصود است.

صورت معقوله را عرض و عارض به جوهر نفس نتوان دانست، بلکه بایست صورت معقوله را که معقول بالفعل است، مرتبه کمال جوهریت عقلی نفس بدانیم که به همین صورت معقوله، عاقل بالقوه، عاقل بالفعل گردد و چشم بینش و دانش عقلی نفس، خود صورت معقوله باشد و اینجاست که عاقل، عین معقول و عین عقل و تعقل است. یعنی علم که صورت عقلیه و معقول بالذات است، هم معقول، هم چشم عقلی نفس و هم حیثیت نوریۀ ادراک است. پس مدرک و مدرک و ادراک یکی است و این سخن در نهایت عظمت و متانت است (رفعی قزوینی، ۱۳۶۱: ۱۱).



نتیجه‌گیری

حکیم سبزواری با آگاهی فنی و ژرف از مواضع ویژه حکمت متعالیه به استدلال و اقامه برهان بر مسئله بسیار مهم اتحاد عقل و عاقل و معقول پرداخته است. برهان صدق مشتق بر مبدأ از ابتکارات حکیم است که ماده و محتوای خود را از عناصر وثیق حکمت صدرایی کسب نموده است. این برهان در دلالت بر مقصود، تام بوده و استحکام خود را از مبانی و رهیافت‌های صدرایی در مواضع هستی‌شناسانه و معرفت‌نفس به دست آورده است. سیر تکاملی و تحولی نفس از مبدأ جسمانیت تا مقصد روحانیت و عقلیت و اتحاد با معقولات، از مهم‌ترین اصول بنیادی این برهان است. همچنین تفاوت اعتباری مبدأ و مشتق، دشواری توجیه مبادی این برهان را به‌نوبه خود برعهده دارد. عدم توجه به این مبادی سبب شده برخی مانند نویسنده مقاله به تعرض بر این برهان روی آورند، و آن را با عنوان مجعول «برهان تبدیل مشتق به مبدأ» مورد جرح و خدش قرار دهند. واکاوی بیشتر نشان داد این خدشه‌ها هم در عنوان و هم در محتوا ناموجه است. حکیم سبزواری نخواستۀ مشتق را به مبدأ تبدیل کند، حتی تأویل و برگرداندن هم مد نظر او نیست؛ چه رسد به تبدیل و جایگزینی، تا با فرض پذیرش تغایر، به بدل‌سازی رضایت داده باشد. ایرادی که از مقایسه میان دو موجود برای نفی عینیت مشتق با مبدأ نیز انجام گرفت، قیاسی مع الفارق بود؛ زیرا دو موجود در وجود متحد هستند، اما نویسنده مقاله آن را با تغایر ماهوی آن دو خلط کرده است. از این‌رو غباری از این ناحیه بر استدلال حکیم نمی‌نشیند و ادعای نهایی مقاله که «هیچ یک از براهین در جهت اثبات مدعای اتحاد عاقل و معقول تام نیست» حداقل از این رهگذر ادعایی ناموجه و اتهامی بی‌مورد به ساحت والای حکمایی است که در سراسر تاریخ حکمت متعالیه مدعا و پشتوانه‌های خردمحور آن را بارها در کوره سخت نقد و بررسی خود آزموده‌اند و از جوانب مختلف آن را از نقص و کاستی پیراسته و به قویم‌ترین بنیان آراسته‌اند.



پی نوشت ها

۱. مفهوم المشتق عند الجمهور من علماء الكلام متحصل من الذات والصفة والنسبة وعند بعض المحققين هو عين الصفة لاتحاد العرض والعرضي عنده بالذات والفرق بكون الصفة عرضا غير محمول إذا أخذ في العقل بشرط لا شيء و عرضيا محمولا إذا أخذ لابتشرط وهذا كالفرق بين الجزء الصوري والفصل وكذا بين الجزء المادي والجنس (صدرالمتألهين، ۱۳۸۲: ۱۶۶).
۲. والحق أن مفهوم المشتق ما ثبت له مبدأ الاشتقاق مطلقا أعم من ثبوت الشيء لغيره أو لما هو جزؤه أو لنفسه ففي الأول يكون ذلك الثبوت المطلق مناط اتصاف أمر مابين بذلك الشيء وفي الثاني يكون مناط اتصاف الكل بجزئه وفي الثالث يكون مناط اتصاف الشيء بنفسه (صدرالمتألهين، ۱۳۸۲: ۱۶۶).
۳. أن مبدأ الاشتقاق هو المصداق الحقيقي للمشتق فالعلم هو العالم كما أن الوجود هو الموجود الحقيقي والبياض هو الأبيض الحقيقي وهكذا والحكماء قالوا النفس تقابل العقل ومع ذلك تسمى عقلا باعتبار المعقول فإنه عقل فالنفس تسمى عقلا بالقوة حيث كان المعقول بالقوة وعقلا بالفعل حيث صار المعقول بالفعل فهو عقل أي عاقل (سبزواری، ۱۴۱۰ق، ۳: ۳۲۱).
۴. إذا أخذ العرض لابتشرط كان عرضيا والعرضي له اتحاد بالمعروض بمقتضى الحمل لكن بمعنى أنه مرتبة منه و ظهور منه وليس مابينا عنه وهما بهذا الاعتبار واحد في عين كون المرئيتين من الوجود إحداها وجودا مستقلا والأخرى ناعتا (سبزواری، ۱۳۸۲: ۴۵۳).
۵. بالذات به سوى آن گفته اند که بعضی اقوال باشد که مستلزم قولی بود، اما در اضمار فکری یا قولی دیگر [که] با آن مقارن باشد، پس استلزام آن قول به انفراد نبود، بل به اعتبار آن اضمار باشد، و آن اقوال بالذات مستلزم نتیجه نبوده باشد، و قیاس نباشد (طوسی، ۱۳۶۱: ۱۸۸).
۶. القیاس قول مؤلف من اقوال اذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۱).
۷. منها أن مبدأ الاشتقاق هو المصداق الحقيقي للمشتق فالعلم هو العالم كما أن الوجود هو الموجود الحقيقي والبياض هو الأبيض الحقيقي وهكذا والحكماء قالوا النفس تقابل العقل ومع ذلك تسمى عقلا باعتبار المعقول فإنه عقل فالنفس تسمى عقلا بالقوة حيث كان المعقول بالقوة وعقلا بالفعل حيث صار المعقول بالفعل فهو عقل أي عاقل (سبزواری، ۱۴۱۰ق، ۳: ۳۲۰).
۸. هو أن النفس عند ادراكها للحسيات والمتخيلات تفعل صوراً قائمة الوجود بها، لكن قيام المفعول بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع وعند ذلك أيضا يكون الحاصل في الذهن عين القائمة به، لا أنّهما امران متغايران بالذات (صدرالمتألهين، ۱۳۸۲، ۱: ۵۷۶).



منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۷)، الاشارات و التنبیها، ج ۱، تهران: دفتر نشر کتاب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفاء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۴)، النجاة، تهران: المكتبة المرتضوية.
۴. انواری، سعید (۱۳۹۴)، «ساختار تحلیل زبانی نظریات فلسفی ملاصدرا»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، سال ۴۸، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۱۹-۳۴.
۵. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۹۹)، اتحاد عاقل به معقول، قم: بوستان کتاب.
۶. حسینی امین، حسین، معین‌الدینی، فاطمه، (۱۳۹۸)، «نقد و بررسی استدلالات حکیم سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول»، حکمت معاصر، سال دهم، شماره اول، ص ۳۱-۴۶.
۷. دوانی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۱)، رساله اثبات الواجب الجديدة، سبع رسائل، تهران: میراث مکتوب.
۸. دوانی، جلال‌الدین محمد [بی‌تا]، تفسیر سورة الاخلاص؛ الرسائل المختارة، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین.
۹. رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن، (۱۳۶۱)، اتحاد عاقل به معقول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. سبزواری، (۱۳۸۲)، تعلیقات بر الشواهد الربوبية، قم: بوستان کتاب.
۱۱. سبزواری، ملاهادی (۱۳۵۱)، اسرار الحکم، تهران: کتابفروشی اسلامی.
۱۲. شیرازی (صدرالمآلهین)، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۶)، شرح رساله المشاعر، تهران: امیر کبیر.
۱۳. شیرازی (صدرالمآلهین)، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبية، قم: بوستان.
۱۴. شیرازی (صدرالمآلهین)، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۰ق)، مجموعه رسائل فلسفی، تهران: حکمت.
۱۵. طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۶۱)، اساس الاقتباس، تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۴۲۶)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، قم: انتشارات مؤسسه الامام الصادق.