

# دیدگاه حکیم سبزواری درباره برهان تضایف

## و نقش آن در اثبات اتحاد عاقل و معقول

محمد هادی توکلی\*، دانشجوی دکتری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
حسینعلی شیدان شید\*\*، استادیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

### چکیده

حکیم سبزواری اگرچه همانند صدرالمتألهین از طرفداران نظریه اتحاد عاقل و معقول است اما بر خلاف وی، در باب برهان تضایف - که مهمترین برهان صدرالمتألهین برای اثبات این نظریه است - سخنان گوناگونی گفته و مواضع متفاوتی اختیار کرده است؛ گاه آن را ناتمام خوانده و اشکالات آن را برشمرده، گاه تقریری دیگر از آن بدست داده و گاه آن را تمام دانسته و به دفاع از آن پرداخته است. این مقاله به گزارش، تحلیل و بررسی سخنان گوناگون حکیم سبزواری درباره برهان تضایف اختصاص دارد. حاصل آنکه تلقی حکیم سبزواری از برهان صدرالمتألهین، تلقی خاصی است که در برخی موارد با کلام ملاصدرا سازگار نمی‌نماید و بر استدلال‌های وی برای رد آن برهان نیز اشکالهایی وارد است اما در مجموع میتوان گفت مواضع گوناگون او کمابیش بایکدیگر هماهنگند.

عالم و معلوم) از ارکان و مبانی حکمت صدرایی و یکی از مطالب فخیم در حکمت متعالیه<sup>۱</sup> است. صدرالمتألهین که مسئله اتحاد عاقل و معقول را مسئله‌ی ناگشوده برای عالمان اسلامی خوانده و فهم درست آن را تنها برای پاکنهادان و مهذبان ممکن دانسته<sup>۲</sup>، کوشیده است با اقامه برهان جایگاهی استوار بدان بخشد.

مهمترین برهانی که صدرالمتألهین در آثار متعدد خویش برای اثبات اتحاد میان عاقل و معقول اقامه کرده و البته آن را از الهامات و افاضات الهی بر خویش برشمرده است<sup>۳</sup>، برهانی مشهور به «برهان تضایف» است که در یکی از مقدمات آن، از یکی از احکام و ویژگیهای متضایفین (تکافؤ متضایفین) استفاده شده است. این برهان پس از وی مورد نقد و بررسی بسیار، و موافقتها و

(نویسنده مسئول) Email: iranianhadi@yahoo.com\*

Email: shidanshid@rihu.ac.ir\*\*

تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۲۲ تاریخ تأیید: ۹۵/۵/۳

۱. آملی، درر الفوائد، ج ۱، ص ۱۲۴؛ مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۵۴.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۳۴۰-۳۳۹؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱، ص ۳۶۴؛ همو، رسالة فی اتحاد العاقل و المعقول، ص ۳.

۳. همو، رسالة فی اتحاد العاقل و المعقول، ص ۶۴؛ همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۳۴۰؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی ج ۴، ص ۶۳ و ۳۹۰.

### کلیدواژگان

اتحاد عاقل و معقول  
برهان تضایف  
صدرالمتألهین  
حکیم سبزواری

### مقدمه

مسئله اتحاد عاقل و معقول (و بتعبیری عامتر، اتحاد

مخالفت‌های شدید قرار گرفته و شارحان تفسیرهای متفاوتی از آن بدست داده‌اند.

حکیم سبزواری نیز که از مدافعان سرسخت نظریه اتحاد عاقل و معقول است و خود مستقلاً چندین برهان برای اثبات این نظریه آورده، در چند مورد به برهان تضایف پرداخته اما همه‌جا درباره آن، یکسان سخن نگفته است. این امر دستکم در نگاه نخست، نشان‌دهنده نوعی آشفتگی در سخنان اوست، بگونه‌یی که حکیمی چون مدرس آشتیانی از این امر به شگفت آمده و در تعلیقه خود بر شرح منظومه، در اینباره گفته است:

شگفت آور آنکه وی در دو موضع از این کتاب و نیز در نوشته‌های دیگرش، با هیاهو و تهدید به صدرالمتألهین اعتراض کرده، ولی سپس خود به وارد نبودن این اعتراض، و بیپایه و اساس بودن آن و اینکه این اعتراض ناشی از توهم و درهم آمیختگی است، اعتراف کرده است.<sup>۴</sup>

در این مقاله به گزارش، نقد و بررسی سخنان گوناگون حکیم سبزواری در مورد برهان تضایف می‌پردازیم، و البته این کار را با بیان برهان تضایف آنگونه که ملاصدرا ارائه کرده است، آغاز می‌کنیم.

## برهان تضایف صدرالمتألهین در اثبات اتحاد عالم و معلوم

در ابتدا لازم است به این نکته اشاره کنیم که در منطق و فلسفه، «تضایف» یا «اضافه» از سویی یکی از مقولات عشر (و از اعراض نه‌گانه)، و از سوی دیگر، یکی از اقسام چهارگانه غیریت ذاتی (تقابل) است. در مبحث مقولات گفته‌اند که اضافه نسبتی است بین دو امر که هر یک از آن دو را تنها در مقایسه با دیگری میتوان تصور کرد و در بحث تقابل گفته‌اند که هرگاه دو موجود متقابل بگونه‌یی باشند که تصور هر یک از آن دو متوقف بر

تصور دیگری باشد، بین آن دو، نسبت تضایف برقرار است. یکی از احکام و ویژگی‌های تضایف اینست که دو امر متضایف همواره در وجود و عدم، و قوه و فعل با یکدیگر همسان و برابرند؛ هر دو با هم موجود میشوند و با هم معدوم و اگر یکی از آن دو بالفعل باشد دیگری نیز حتماً بالفعل است و اگر یکی بالقوه باشد، دیگری هم بالقوه است. این ویژگی را تکافؤ (همسانی، همتایی، برابری) متضایفین می‌خوانند.

پیش از بیان استدلال ملاصدرا، باید بگوییم که نظریه صدرالمتألهین درباره اتحاد عالم و معلوم شامل دو بخش است. در بخش نخست تنها از اتحاد عالم و معلوم در صورت ادراکی، با صرف نظر از ارتباط آن با نفس، سخن می‌گوید اما در بخش دوم به بررسی اتحاد نفس با صورت ادراکی می‌پردازد.<sup>۵</sup> استدلال وی در بخش نخست نیز دارای دو مرحله است<sup>۶</sup> که به آن اشاره خواهیم کرد.

به هر تقدیر، صدرالمتألهین در شرح این برهان<sup>۷</sup>، پس از تقسیم صورتهای اشیا به مادی و مجرد، و بیان اینکه صورتهای مادی هرگز نمیتوانند مُدرک (معقول، متخیل یا محسوس) باشند<sup>۸</sup>، و تنها صورتهای مجردند که

۴. مدرس آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۵۳۴.

۵. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۸۴؛ ملاصدرا، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، مقدمه مصحح، ص ۱۰۸؛ نیز، ر.ک: مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۶۲-۲۶۴.

۶. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۹۰-۸۴. ۷. در گزارش برهان تضایف، از آثار متعدد صدرالمتألهین (ملاصدرا، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، ص ۱۸-۲۵؛ همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه، ج ۳، ص ۳۴۰-۳۴۲؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی ج ۴، ص ۶۵-۶۳؛ و ص ۳۹۱-۳۸۹) استفاده کرده‌ایم.

۸. استدلال ملاصدرا بر این مطلب آن است که علم و ادراک عبارت است از حضور چیزی نزد چیزی، در حالیکه ماده عین حجاب و غیبت، و سرچشمه عدم است: هر جزء شیء مادی از

بالفعل مُدرکند، میگوید: همه فیلسوفان معتقدند که هر صورت مجرد تامی، بالفعل معقول است؛ همچنین هر صورت مجرد ناقصی، بالفعل متخیل یا محسوس است. و بتعبیر کلی، هر صورت ادراکی بی مُدرک بالفعل است.<sup>۹</sup>

دلیل صدرالمتهلین بر اینکه هر صورت ادراکی بی مُدرک بالفعل است، آنست که مُدرک بالفعل نبودن صورت ادراکی یا در اثر فقدانی در فاعل (علت فاعلی) آن است یا در اثر نبودن استعداد در قابل آن؛ در حالیکه هیچیک از این دو امکان ندارد زیرا از یک سو، افاضه‌کننده صورتهای عقلی (علت فاعلی آنها) موجودی است تام الحقیقه و تام الذات، ونقص و عجز و فقدان در او راه ندارد؛ و از سوی دیگر، صورت مجرد (صورت ادراکی) نه دارای محل است و نه در آن قابلیت و استعدادی برای قبول تغیر یا پذیرش چیزی که هنوز دارای آن نیست وجود دارد، زیرا این امور (قابلیت، استعداد، تغیر و مانند آن) همه مخصوص عالم مادی است. موجود مجرد هر چه را بتواند داشته باشد بالفعل دارد نه بالقوه.<sup>۱۰</sup>

بنابراین محال است صورتی ادراکی، مُدرک نباشد؛ یعنی مُدرکیت (و حضور در نزد چیزی) عین وجود صورت ادراکی است، بگونه‌یی که اگر از مُدرکیت آن قطع نظر کنیم، ذات آن نیز منتفی می‌گردد. بتعبیر دیگر، هر صورت ادراکی چون مُدرک بالفعل است، بدون دخالت هیچ واسطه‌یی مُدرک است و این بدان معناست که مُدرکیت، ذاتی آن است و این مستلزم آنست که هر صورت ادراکی با صرفنظر از همه امور مغایر خود، همواره مُدرک باشد بگونه‌یی که اگر فرض کنیم در عالم خارج ادراک‌کننده‌یی مابین با آن صورت ادراکی وجود ندارد، باز صورت ادراکی همچنان مدرک است.<sup>۱۱</sup>

صدرالمتهلین سپس به مرحله دوم استدلال خود می‌پردازد و میگوید: حال که ثابت شد که مُدرکیت، عین وجود هر صورت ادراکی است، می‌گوییم که امکان ندارد

صورت ادراکی وجودی مابین با وجود مدرک خود داشته باشد، بگونه‌یی 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 ذاتاً مدرک است. از اموری نیست که بتوان برای آن وجودی تصور کرد که بحسب آن وجود، آن صورت ادراکی مدرک نباشد و گرنه، مُدرکیت عین وجود صورت ادراکی نخواهد بود. بنابراین، صورت ادراکی بتنهایی، و با صرفنظر از هر غیری، ذاتاً مدرک است. از اینجا لازم می‌آید که صورت ادراکی، خود، مدرک خویش باشد زیرا - همانگونه که حکم متضایفین است - حصول مُدرکیت بدون حصول مُدرکیت متصور نیست. بتعبیر دیگر، صورت ادراکی ذاتاً و صرفنظر از هر غیر، مدرک است؛ از اینرو، ذاتاً و صرفنظر از هر غیر، مدرک خویش است. بنابراین، صورت ادراکی هم عالم است و هم معلوم.

چنانکه پیداست، ملاصدرا در مرحله دوم برهان از قاعده تکافؤ متضایفین استفاده کرده است.

نتیجه این دو مرحله آن است که هر صورت ادراکی، موجودی است خودآگاه؛ یعنی هم مدرک خویش است و هم مدرک خویش. بدینسان، تا اینجا اتحاد عالم و معلوم در صورتهای ادراکی به اثبات رسیده است.

اما در باب بخش دوم، یعنی ارتباط نفس (که جوهری است عالم به صورت ادراکی) با صورت ادراکی (که دیگر اجزا غایب است و دیگر اجزا از آن غایبند، و وجود هر جزء ملازم است با عدم جزء دیگر (ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی ج ۴، ص ۳۸۹؛ همو، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، ص ۱۸؛ همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۴۸۳؛ نیز، ر.ک: مطهری، مجموعه آثار، ج ۸، ص ۲۶۴ - ۲۶۳).

۹. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۸۷.

۱۰. ملاصدرا، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، ص ۲۱؛ همو،

الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۱۵۸.

۱۱. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۸۹ - ۸۸.

عالم به خویش است)<sup>۱۳</sup> هنوز سخنی گفته نشده است. در اینباره نیز صدرالمتألهین با اشاره به برهان دو مرحله‌ی یادشده، میگوید: از برهان معلوم شده که صورتهای عقلی با قطع نظر از عاقلی خارج از ذاتشان، ذاتاً معقولند. از اینرو، این صورتهای خود عاقل خویشند. اما از سوی دیگر، ما میدانیم که نفس مانیز عاقل آنهاست. بنابراین، ناگزیر نفس با آنها متحد است.<sup>۱۴</sup>

### سخنان حکیم سبزواری در باره برهان تضایف

چنانکه گذشت، حکیم سبزواری در مورد برهان تضایف یکسان سخن نگفته است. وی در شرح منظومه، در دو مورد، این برهان را ناتمام میداند؛ یکی در بحث وجود ذهنی و دیگری در مبحث علم واجب به ذات خود که میگوید: «روش تضایف که صدرالمتألهین در مشاعر و آثار دیگر خود در پیش گرفته است» تمام نیست؛ و در اثبات این سخن به دلیلهای سه‌گانه‌ی که در تعلیقات اسفار (ج ۶) آورده است اشاره میکند.<sup>۱۵</sup>

وی در یکی از تعلیقات اسفار، برهان صدرالمتألهین را بدون استفاده از قاعده تکافؤ، تلخیص کرده و به یکی از اشکالات آن نیز پاسخ گفته است.<sup>۱۶</sup> سپس، تقریر دیگری که در آن از قاعده تکافؤ استفاده شده، بدست داده و گفته است: این تقریر، خود، برهان دیگری است غیر از آنچه ملاصدرا در ابتدا ذکر کرده است.<sup>۱۷</sup>

در تعلیقه‌ی دیگر، در ابتدا برهان تضایف را ثابت کننده مطلوب نمیداند و دلایل سه‌گانه خود را در رد آن بیان میکند. سپس میگوید: اگر مقصود از اضافه، اضافه اشراقی باشد، سخن موجهی است؛ اما در پایان میگوید: برهان تضایف نیز تمام است.<sup>۱۸</sup>

برای آنکه برداشت و تلقی حکیم سبزواری از برهان صدرالمتألهین روشن گردد، باید به بررسی سخنان گوناگون وی در اینباره پردازیم اما بهتر آن است که نخست به تقریرهایی که از این برهان بدست میدهد، اشاره کنیم.

**تقریرهای حکیم سبزواری از برهان صدرالمتألهین**  
حکیم سبزواری در تعلیقات جلد سوم اسفار، از برهان صدرالمتألهین در اثبات اتحاد عاقل و معقول دو تقریر بیان کرده است:

**تقریر نخست:** 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 است نوری 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 آنجا که وجود فی نفس معقول، عین وجودش برای عاقل است، برای اینکه بتوانیم مفهوم معقولیت را انتزاع کنیم باید عاقلیت تحقق داشته باشد و معقولیت بدون عاقلیت قابل تصور نیست. بنابراین، صرف نظر کردن از عاقل، بمعنای صرف نظر کردن از معقول خواهد بود. از اینرو، عاقل او نیز باید به وجود او موجود باشد، بگونه‌ی که منتفی شدن عاقل بمعنای منتفی شدن ذات و وجود معقول باشد. بنابراین، از منتفی بودن عاقل خُلف لازم می‌آید زیرا مستلزم خلاف فرض ما، یعنی معقول بالفعل است.<sup>۱۹</sup>

۱۲. همان، ج ۲، ص ۹۰.

۱۳. ملاصدرا، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، ص ۶۴؛ نیز، ر.ک: عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۹۰-۹۱.

۱۴. سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۴۹، ج ۳، ص ۵۶۴-۵۶۵.

۱۵. همو، «تعلیقات اسفار» در: ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۶۶۱-۶۶۰.

۱۶. همان، ص ۶۶۱.

۱۷. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۵۲۲-۵۲۱.

۱۸. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۶۶۰. این تقریر در تعلیقات شرح منظومه (ص ۱۴۹) و چنانکه خواهیم دید، در تعلیقات جلد ششم اسفار (ص ۵۲۲) نیز آمده است.

حکیم سبزواری معتقد است که در این برهان برای اثبات تحقق عاقل از قاعدهٔ تکافؤ متضایفین استفاده نشده، بلکه از این قاعده استفاده شده است که «وجود فی نفساً معقول عین وجود او برای عاقل است» و این قاعده غیر از قاعدهٔ تضایف است.<sup>۱۹</sup>

اما باید گفت: قاعدهٔ مذکور 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 ظاهراً گزیری جز ضمیمه کردن اینکه «معقول بالفعل عاقلی بالفعل می‌خواهد» – که مقتضای قاعدهٔ تضایف است – نیست.<sup>۲۰</sup> خود صدر المتألهین هم در همهٔ موارد، این مقدمه را ضمیمهٔ استدلال خویش کرده و تحقق عاقل را از صرف اینکه وجود فی نفساً معقول عین وجود او برای عاقل است، نتیجه نگرفته است. اگر چنین استنتاجی امکان داشته باشد، باید آن را از ابتکارات حکیم سبزواری به شمار آورد.

**تقریر دوم:** معقول بالفعل، چون وجود فی نفساً او عین معقولیت اوست، همواره معقول بالفعل است بدون نیاز به عاقل دیگری که آن را تعقل کند. پس او همانگونه که معقول بالفعل است، عاقل بالفعل نیز هست و گرنه، انفکاک معقول بالفعل از عاقل بالفعل لازم خواهد آمد، در حالیکه بر طبق قاعدهٔ تکافؤ، متضایفین در وجود و درجهٔ وجود با یکدیگر برابرند. البته مقصود آن نیست که به حکم این قاعده، هر کدام از عاقل و معقول در هر مرتبه‌یی که دیگری صادق است – و از جمله در مرتبهٔ ذات دیگری – صادق خواهد بود. این مطلب باطلی است، زیرا همانگونه که در مقام ماهوی، مفهوم یکی از این دو در مرتبهٔ مفهوم دیگری نیست، در مقام تحقق (یعنی تحقق منشأ انتزاع آن دو) نیز تحقق یکی در مرتبهٔ تحقق دیگری – به این معنا که عین آن یا جزء آن باشد – نیست زیرا قاعدهٔ تکافؤ تنها مستلزم معیت متضایفین

است نه عینیت و اتحاد آن دو، بلکه مقصود آن است که عاقلی که در ازای معقول بالذات، و طرف تضایف اوست، نمیتواند امری بالقوه باشد زیرا متضایفین در بالقوه و بالفعل بودن همسانند. پس عاقل بالفعلی که در برابر معقول بالفعل است، عبارتست از همان معقول. بنابراین، اگر نفس نیز در کنار معقول – عاقل است، منشأ عاقلیت آن خود معقول است. پس خود معقول، عاقل است.<sup>۲۱</sup> بدین ترتیب، به اعتقاد حکیم سبزواری، سخنان ملاصدرا در اسفار در واقع در بردارندهٔ دو برهان است که تنها در دومی از قاعدهٔ تکافؤ متضایفین استفاده شده است. البته وی تأکید میکند که مقصود ملاصدرا از تکافؤ متضایفین در اینجا تکافؤ آن دو در رتبهٔ وجودی، بدین معنا که اگر یکی از آنها ذاتی امری بود دیگری هم ذاتی آن است، نبوده است، بلکه وی تنها در این جهت از تکافؤ سود برده که اگر معقول، بالفعل است، عاقل هم باید بالفعل باشد، نه آنکه هر یک از این دو باید در مرتبهٔ ذات دیگری، و لذا عین یکدیگر باشند.

اما باید بگوییم: بر اساس شرحی که در بارهٔ برهان تضایف صدر المتألهین و مراحل آن به دست دادیم و نیز بر طبق توضیحی که در مورد تقریر اول حکیم سبزواری گذشت، مشکل بتوان پذیرفت که کلام صدر المتألهین مشتمل بر دو برهان است.

به هر حال، بنظر میرسد ایشان این دو برهان را پذیرفته است زیرا هیچ اشکالی را متوجه آنها نمیداند. اما آیا مقصود حکیم سبزواری از اصطلاح «برهان تضایف»

۱۹. همان، ص ۶۶۱.

۲۰. میتوان گفت: از اینکه حکیم سبزواری در این تقریر میگوید «معقولیت بدون عاقلیت قابل تصور نیست»، معلوم میشود که ایشان ناخودآگاه از قاعدهٔ تکافؤ مدد گرفته است (دیبا، نگرشی نوین به مسئلهٔ اتحاد عاقل و معقول، ص ۱۷۲).

۲۱. سبزواری، «تعلیقات اسفار»، در: ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۶۶۱.

در مواردی که بر آن اشکال میکند، همین برهانی است که وی در تقریر دوم بدست داده است؟ برای پاسخ به این پرسش، باید سخنان او در آن موارد را نیز بررسی کنیم.

### اشکالات حکیم سبزواری بر برهان تضایف

حکیم سبزواری در شرح منظومه و تعلیقات اسفار، ضمن بحث از علم واجب، به بیان اشکالات برهان تضایف پرداخته است. وی نخست سؤالی بدین مضمون پیش کشیده است که آیا میتوان برای اثبات علم مجرد به ذات خود (و اینکه هر مجردی عاقل است)، اینگونه گفت که معقولیت و عاقلیت دو امر متضایفند و متضایفین با یکدیگر متکافئند. بنابراین، اگر معقولیت در مرتبه ذات مجرد است، بگونه‌یی که امر مجرد وجودی جز معقولیت ندارد، عاقلیت نیز در مرتبه ذات اوست، زیرا مفروض ما این است که امر مجرد با قطع نظر از همه امور مغایر خود معقول است؟

وی در پاسخ به این سؤال گفته است: آری، صدرالمتهلین در مشاعر و آثار دیگر از رهگذر تکافؤ متضایفین، بر اتحاد عاقل و معقول در مورد علم به غیر نیز استدلال کرده است. اما بنظر نگارنده، این مطلب هرگز با تکافؤ ثابت نمیشود زیرا تکافؤ داشتن در مرتبه، که از احکام تضایف است، تنها مقتضی معیت و تحقق متضایفین با یکدیگر است. اگر چه در این تحقق باید مقارن همدیگر باشند و تقدم و تأخری بین آن دو در کار نباشد. اما مقتضی اتحاد آن دو نیست؛ و چگونه مقتضی اتحاد آن دو باشد، در حالیکه میان علت و معلول، و محرک و متحرک نیز تضایف وجود دارد؟ و در این دو مورد، تکافؤ تنها مستلزم معیت دو طرف و عدم ترتیب (یعنی عدم تقدم و تأخر) میان آن دو است، نه مستلزم اتحاد آن دو در وجود و حیثیت؛ وگرنه (اگر مستلزم اتحاد آن دو باشد)، اجتماع دو امر متقابل در موضوع واحد و از جهت واحد لازم می‌آید. عاقل و معقول و مانند آن از موارد

تضایفند، و تضایف – همانگونه که صدرالمتهلین تصریح کرده است – به اتفاق همگان از اقسام تقابل است.

از اینرو، اینکه گفته شد: «امر مجرد، با صرفنظر از همه امور مغایر خود، معقول است و بنابراین، با صرفنظر از آنها عاقل نیز هست» – اگر طریق تضایف را بپیماییم – صحیح نیست، زیرا مفهوم معقول، در نظر به مفهوم عاقل است که متصور و معقول است (نه با صرفنظر از همه امور مغایر خود، از جمله عاقل) و چگونه چنین نباشد در حالیکه هر امر مضافی در قیاس با غیر خود است که معقول است.

مقصود آنکه همانگونه که دو مفهوم متضایف، به صرف تغایر مفهومشان، مقتضی تغایر در وجود و حیثیت نیستند، تکافؤ آن دو نیز نه مقتضی اتحاد آن دو است و نه مقتضی تغایر آن دو؛ گرچه با وجود دلیلی خارج از تضایف، از پذیرش اتحاد ابایی ندارد.<sup>۳۲</sup>

میتوان گفت که حکیم سبزواری در عبارات بالا، سه اشکال به برهان تضایف وارد دانسته است:

۱ – تکافؤ میان دو امر متضایف تنها همبودی و معیت دو طرف تضایف را اثبات میکند نه اتحاد آن دو را. تکافؤ اعم است از متحد بودن متضایفین و متحد نبودن آن دو. اگر تکافؤ مستلزم اتحاد متضایفین باشد، باید علت و معلول و نیز محرک و متحرک که دو به دو با هم متضایفند، با یکدیگر متحد باشند؛ و این بمعنای آن است که شیء واحد از جهت واحد هم علت باشد و هم معلول یا هم محرک باشد و هم متحرک که امری است مُحال. این اشکال، اشکالی نقضی است.

۲ – بین عاقلیت و معقولیت تضایف برقرار است و تضایف یکی از اقسام چهارگانه تقابل است و متقابلین محال است در محل واحد، از جهت واحد جمع شوند.  
۲۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، همان، ج ۶، ص ۵۲۲-۵۲۱؛ سبزواری، شرح المنظومة، ج ۳، ص ۵۶۶-۵۶۵.

بنابراین، تکافؤ نمیتواند مستلزم اتحاد متضایفین باشد. ۳ – چنانکه در تعریف تضایف گفته‌اند، هر یک از متضایفین تنها با نظر به دیگری قابل تصور است. از اینرو، برخلاف آنچه در برهان تضایف ادعا شده است، معقول با صرفنظر از همهٔ امور مغایر خود - و از جمله با صرفنظر از عاقل - اساساً معقول نیست، بلکه تنها با نظر به عاقل که طرف دیگر تضایف است، معقول است. با این اشکال، آنچه صدرالمتألهین در مرحلهٔ نخست استدلال خود در پی اثباتش برآمده است، یعنی این مطلب که هر صورت ادراکی با صرفنظر از همهٔ امور مغایر خود، همواره مُدرک است، خواه مُدرکی آن را ادراک کند خواه ادراک نکند، رد میشود.

### بررسی اشکالات حکیم سبزواری

**اشکال اول:** در مورد اشکال اول باید گفت که این مطلب که تکافؤ میان دو امر متضایف تنها مستلزم همبودی و تحققِ دو طرف تضایف بایکدیگر است نه مستلزم اتحاد آن دو، مطلبی صحیح است. صرف تکافؤ نمیتواند اثبات کند که متضایفین لزوماً با یکدیگر متحدند، اما تکافؤ البته مستلزم این نیز نیست که متضایفین نمیتوانند با یکدیگر متحد باشند؛ و به همین دلیل، همانگونه که خود ایشان متذکر شده است، اگر برهانی خارج از تضایف برای اتحاد داشته باشیم، پذیرفتن اتحاد بی‌اشکال است. منتها نکتهٔ مهمتر آن است که صدرالمتألهین نیز بصرفِ تکافؤ، اتحاد عالم و معلوم را اثبات نکرده است. قاعدهٔ تکافؤ متضایفین تنها یکی از مقدمات برهان اوست که - چنانکه گذشت - در مرحلهٔ دوم از بخش نخست استدلال خود از آن استفاده کرده است. مقدمهٔ دیگر استدلال وی - که میتوان گفت از قاعدهٔ تکافؤ بسیار مهمتر است - مقدمه‌یی است که او در مرحلهٔ اول از بخش نخست استدلال خویش آن را به

اثبات رسانده است؛ یعنی این مقدمه که «هر صورت ادراکی با صرفنظر از همهٔ امور مغایر خود، همواره مُدرک است، خواه مُدرکی آن را ادراک کند خواه نکند»<sup>۲۳</sup>. این مقدمه در کنار قاعدهٔ تکافؤ متضایفین قرار میگیرد و اتحاد را ثابت میکند؛ به این صورت که از یکسو، مفهوم معقول بر صورت ادراکی مجرد، صرفنظر از وجود هر چیز دیگر، صدق میکند؛ و از سوی دیگر، چون - به اقتضای قاعدهٔ تکافؤ - بدون تحقق عاقل، تحقق معقول محال است (و هر معقولی عاقلی میخواهد)، باید همین صورت مجرد مصداق عاقل هم باشد<sup>۲۴</sup>. بنابراین، از قاعدهٔ تکافؤ تنها این نکته استفاده شده است که هر معقولی عاقلی میخواهد، و نه بیش از آن.

به هر حال، در این برهان، ادعا نشده است که قاعدهٔ تکافؤ بخودی خود مستلزم اتحاد متضایفین است؛ زیرا چنانکه گذشت، قاعدهٔ تکافؤ نه مستلزم اتحاد دو امر متضایف است و نه مستلزم عدم اتحاد آن دو. از اینرو، اگر در موردی اتحاد دو امر متضایف محال یا واجب باشد، بسبب خصوصیت دیگری غیر از متضایف بودن آن دو خواهد بود. بنابراین، نمیتوان محال بودن اتحاد در اموری همچون علت و معلول یا محرک و متحرک را از موارد نقض برهان به شمار آورد.

همچنین از این نکته که قاعدهٔ تکافؤ متضایفین تنها یکی از مقدمات برهان صدرالمتألهین است، مطلب دیگری هم معلوم میشود، و آن وارد نبودن این اشکال حکیم سبزواری است که «اگر طریق تضایف را بیماییم، این سخن که «امر مجرد، با صرفنظر از همهٔ امور مغایر خود، معقول است...» صحیح نیست، زیرا مفهوم معقول، در نظر به مفهوم عاقل است که متصور و معقول<sup>۲۳</sup>. البته حکیم سبزواری بر این مقدمه هم اشکال کرده است که همان اشکال سوم اوست و در ادامه به آن خواهیم پرداخت. ۲۴. این در واقع همان برهانی است که حکیم سبزواری در تقریر دوم خود ارائه کرده و ظاهراً مورد قبول او نیز بوده است.

است، نه با صرف نظر از همه امور مغایر خود.

دلیل وارد نبودن این اشکال آن است که سخن نقل شده از ملا صدرا مبتنی بر تضایف نیست، بلکه مبتنی بر تحلیل مُدرک بالفعل بودن صورت ادراکی مجرد است؛ تحلیلی که در مرحله اول از بخش نخست استدلال صدرالمتألهین گذشت.

این اشکال حکیم سبزواری جواب دیگری نیز دارد که در بررسی اشکال سوم خواهد آمد.

استدلالی نیز که حکیم سبزواری در عبارت یادشده برای اشکال خود آورده و گفته است که «مفهوم معقول، در نظر به مفهوم عاقل است که متصور و معقول است، نه با صرف نظر از همه امور مغایر خود»، سخن درستی است و اساساً مفاد تعریف متضایفین نیز همین است. اما همانگونه که حکیم مدرس آشتیانی هم گفته است، در اینجا سخن بر سر مفهوم معقول و اینکه این مفهوم مستلزم تحقق معقول با قطع نظر از مفهوم عاقل است، نیست (زیرا این امر با تضایف این دو مفهوم منافات دارد)، بلکه مقصود آن است که تحقق معقولیت در یک شیء مستلزم تحقق عاقلیت است و اگر معقولیت برای آن شیء، بدون مدخلیت هر چیز دیگر، تحقق یافت، باید عاقلیت هم برای آن، بدون مدخلیت هر چیز دیگر، تحقق یابد.<sup>۲۵</sup>

**اشکال دوم:** اشکال دوم - یعنی اینکه تضایف یکی از اقسام تقابل است و اتحاد دو امر متقابل محال است - در وهله نخست، پاسخی نقضی دارد و آن علم موجود مجرد به ذات خود است که حتی منکران نظریه اتحاد عاقل و معقول نیز معترفند که در این مورد عقل و عاقل و معقول یک چیز است. از جمله ابن سینا که از مخالفان سرسخت اتحاد عاقل و معقول است، به اتحاد عاقل و معقول در علم واجب تعالی و در علم نفس به ذات خود تصریح میکند.<sup>۲۶</sup> خود حکیم سبزواری هم در ابتدای همین تعلیقه، برهانی را که با استفاده از قاعده تکافؤ در

علم مجرد به ذات خود ارائه گردیده، تمام میداند. اگر صرف تضایف بودن دو امر، مانع اتحاد آن دو باشد، اتحاد عاقل و معقول در مورد علم ذات به ذات نیز امکان نداشت. اما این اشکال، جوابی حلی هم دارد که میتوان آن را بر مبنای کسانی همچون ابن سینا و صدرالمتألهین بیان کرد. ابن سینا در تبیین اینکه صرف عاقل و معقول بودن یک شیء موجب دوگانگی در ذات آن شیء نمیشود، میگوید که عاقل مقتضی آن است که شیء معقولی در کار باشد، اما این اقتضا بدان معنا نیست که آن شیء معقول خود عاقل باشد یا چیزی غیر عاقل، بلکه اعم از این دو است. در مورد شیء متحرک و شیء متحرک نیز همینگونه است؛ و اینکه میبینیم شیء متحرک امکان ندارد محرک خودش باشد بواسطه دلیل جداگانه دیگری اثبات میگردد، در حالیکه اگر صرف اقتضای تحقق محرک مستلزم چنین مطلبی بود، نیازی به دلیل جداگانه نداشت.<sup>۲۷</sup> بنابراین، دو امر متضایف لزوماً با یکدیگر متقابل نیستند.

صدرالمتألهین نیز در چندین مورد تأکید میکند که بر خلاف آنچه اغلب حکمای متأخر پنداشته‌اند، متضایفین همواره از اقسام متقابلین نیستند. یکی از اقسام چهارگانه تقابل، تقابل از نوع تضایف است، نه آنکه هر تضایفی از اقسام تقابل باشد؛ و چنین نیست که اتحاد متضایفین محال باشد.<sup>۲۸</sup>

خود حکیم سبزواری نیز گرچه در عبارات ذکر شده متضایفین را یکسره از اقسام تقابل میداند، در تعلیقه‌یی بر شرح منظومه میگوید که عاقلیت و معقولیت با یکدیگر

۲۵. مدرس آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۵۳۳.

۲۶. ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، ص ۲۱۲؛ همو، الشفاء (الالهیات)، ص ۳۵۸.

۲۷. همو، النجاة من الفرق فی بحر الضلالت، ص ۵۸۹-۵۸۸.

۲۸. ملا صدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۳۹۰-۳۸۹؛ ج ۶، ص ۱۶۲-۱۶۱؛ ج ۷، ص ۳۱۳.

در تقابل نیستند، زیرا هر تضایفی از اقسام تقابل نیست<sup>۲۹</sup>.  
به هر روی، بر طبق مبنای یادشده، تضایف به خودی  
خود مانع اتحاد متضایفین نیست. بنابراین، اشکال دوم  
وارد نخواهد بود.

**اشکال سوم:** اشکال سوم این است که مفهوم معقول  
با صرف نظر از همه امور مغایر خود (از جمله با صرف نظر  
از عاقل) اساساً قابل تصور نیست.

پاسخ این اشکال همانگونه که خود حکیم سبزواری  
بعدها احتمال داده<sup>۳۰</sup>، آن است که این سخن در مورد  
مفهوم معقول درست است. تضایف دو امر بدین  
معناست که تصور هر کدام متوقف بر تصور دیگری  
است. بنابراین، مفهوم هر کدام از آن دو با قطع نظر از  
مفهوم دیگری حاصل شدنی نیست. اما در این کلام  
صدرالمتألهین که میگوید «صورت مجرد، صرف نظر از  
همه امور مغایر خود، بالفعل معقول است»، سخن بر  
سر مفهوم معقول نیست، بلکه سخن بر سر تحقق و  
وجود خارجی معقول است که منشأ انتزاع عنوان معقولیت  
است، و مقصود آن است که صورت مجرد که معقول  
بالذات است و شأنی جز معقولیت ندارد، نیازی به ذات  
دیگری غیر خود که عاقل او باشد، ندارد. بنابراین، تحقق  
و وجود معقولیت در یک شیء مستلزم تحقق و وجود  
عاقلیت در آن شیء است<sup>۳۱</sup>.

تا اینجا، از دقت در عبارات حکیم سبزواری در بیان  
اشکالات، دو نکته برمی آید. نخست آنکه برهانی که وی  
در صدد مخالفت با آن است، برهانی است که در آن  
تکافؤ بمعنای تکافؤ متضایفین در مرتبه وجودی باشد؛  
یعنی این معنا که اگر یکی از آنها ذاتی امری بود دیگری  
هم ذاتی آن است. این نکته از سؤالی که وی ابتدا پیش  
کشیده و در جواب آن به ذکر اشکالات یادشده پرداخته  
است، روشن است. دوم آنکه از نظر حکیم سبزواری،  
صدرالمتألهین از برهان تضایف با معنایی که هم اکنون

گفته شد در آثاری چون مشاعر و رساله فی اتحاد العاقل  
و المعقول استفاده کرده، نه در اسفار؛ زیرا اولاً در تعلیقه  
جلد سوم اسفار، چنانکه گذشت، تصریح میکند که  
مقصود آن نیست که هر کدام از عاقل و معقول در هر  
مرتبه‌یی که دیگری صادق است، صادق خواهد بود. ثانیاً  
وی، هم در شرح منظومه و هم در تعلیقه جلد ششم  
اسفار، میگوید که صدرالمتألهین در آثاری چون مشاعر  
با این برهان بر اتحاد عاقل و معقول استدلال کرده، در  
حالی که اگر وی معتقد بود که ملاصدرا در اسفار هم همین  
برهان را اقامه کرده است، بیگمان مناسب آن بود که پیش  
از همه به مهمترین کتاب وی یعنی اسفار، که در حال  
تعلیقه نوشتن بر آن بوده است اشاره کند، نه به مشاعر. از  
اینرو، مخالفت حکیم سبزواری با برهان تضایف،  
مخالفت با برهانی که در اسفار آمده، نیست بلکه  
مخالفت با برهانی است که در مشاعر و مانند آن ذکر  
شده است و تفاوت این دو نیز (بنظر حکیم سبزواری) در  
این است که در اولی تکافؤ تنها مستلزم فعلیت عاقل  
دانسته شده و در دومی تکافؤ مستلزم آن است که عاقل  
در مرتبه ذات معقول صادق باشد.

بنابراین، تا اینجا سخنان حکیم سبزواری در شرح  
منظومه و تعلیقه جلد سوم و جلد ششم اسفار با یکدیگر  
هماهنگ است. لیکن اشکال این سخنان آن است که  
برهانی که صدرالمتألهین در مشاعر و رساله فی اتحاد  
العاقل و المعقول و مانند آن اقامه کرده، همان است که  
در اسفار آورده است. او در همه جا برهان را همان  
برهان افاضه و الهام شده از جانب خدای متعال میدانند و

۲۹. سبزواری، فی الالهیات بالمعنی الاخص من کتاب شرح  
غور الفرائد، ص ۱۵۰.

۳۰. همان، ص ۱۴۹.

۳۱. مدرس آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری،  
ص ۵۳۳؛ حائری یزدی، کاوشهای عقل نظری، ص ۱۶۵؛  
شیرازی، درسهای شرح منظومه حکیم سبزواری، ج ۱، ص ۱۰۰۶.

ترتیب مقدمه‌های استدلالش هم شبیه یکدیگر است. از شواهد این امر آنست که وی، آنچه را در رساله فی اتحاد العاقل و المعقول آورده، تلخیص مطالبی میدانده که در اسفار شرح داده است.<sup>۳۲</sup> اینگونه نیز نیست که وی از قاعده تکافؤ در اسفار تنها بالقوه و بالفعل بودن متضایفین را اراده کرده باشد و در آثار دیگر همسان بودن متضایفین حتی در رتبه وجودی را. در همه جا از این قاعده تنها این بهره را برده است که مُدرک بالفعل مستلزم مُدرک بالفعل است، و به بیش از این نیز نیازی نداشته است.

به هر روی، عباراتی که از حکیم سبزواری در مورد اشکالات برهان تضایف نقل و نقد کردیم، در شرح منظومه با توصیۀ ایشان به تأمل پایان می‌پذیرد. اما در تعلیقه بر اسفار، این عبارات ادامه می‌یابد، منتها الحن و سیاق دیگری پیدا میکند و به دفاع از صدرالمتألهین می‌گراید. در اینجا به نقل و بررسی آن عبارات می‌پردازیم.

### دفاع حکیم سبزواری از برهان صدرالمتألهین

حکیم سبزواری در ادامه عبارات یادشده آورده است: آری، اگر به اضافه (تضایف) تمسک بجویند و مقصود از اضافه، اضافه اشراقی وجودی باشد [نه اضافه مقولی] و منظور آن باشد که معقول بالذات دارای وجودی رابطی است و این وجود رابطی مستلزم نوعی اتحاد و اتصال [نفس با صورت مجرد] در مقام ظهور [نفس] است - بدون آنکه [نفس] از مقام عالی خود تنزل کند - کلامی موجه خواهد بود.... و انصاف آن است که مراد صدرالمتألهین (قدس سره) نیز در مشاعر و غیر آن، تمسک به صرف تضایف نیست؛ بلکه رکن این استدلال آن است که مُدرک هیچ وجود و شأنی جز مُدرکیت ندارد، زیرا مُدرک، وجودی نوری و علمی است؛ و اثبات گردیده است که وجود نوری عبارت است از علم و معلوم، بگونه‌یی که اگر تنها وجود خود او را در

نظر گیریم و جمیع اغیار او را عدم فرض کنیم، باز وجود او وجودی نوری و ادراکی خواهد بود. و چون با چنین فرضی [فرض عدم جمیع اغیار] همچنان مُدرک است، پس مُدرکش خود اوست، زیرا مفروض ما عدم وجود اغیار است.... البته آنچه [در مورد مُدرک بالذات] گفته شد در مورد معلول بالذات جاری نمی‌شود، زیرا معلول به سبب علتی که مغایر با اوست، معلول است، نه با قطع نظر از جمیع اغیار حتی آن علت؛ بر خلاف معقول بالذات، زیرا معقول بالذات با قطع نظر از همه اغیار معقول است و عنوان معقول نیازی به علت ندارد (چنانکه در مورد حق تعالی چنین است) و اگر هم نیاز داشته باشد، از جهت عنوان معلول و امکان است [یعنی از جهت معلول و ممکن الوجود بودن آن است، نه از جهت معقول بودنش]. و طریقه تضایف نیز تام است، زیرا جهت تکافؤ در قوه و فعل است. پس معقول بالفعل، عاقل بالفعل می‌خواهد.<sup>۳۳</sup>

در این عبارات، حکیم سبزواری برای توجیه استدلال ملاصدرا به بیان چند مطلب می‌پردازد:

۱. اگر طریق اضافه (تضایف) را ببینیم، ولی مقصود از اضافه، نه اضافه مقولی، بلکه اضافه اشراقی وجودی باشد و منظور آن باشد که معقول بالذات دارای وجودی رابطی است و این وجود رابطی مستلزم نوعی اتحاد نفس (به عنوان مُدرک و عاقل) با صورتهای مجرد (به عنوان مُدرک و معقول) در مقام ظهور نفس است - بدون آنکه نفس از مقام شامخ خود (وحدت و تجرد و بساطت) فرود آید - کلامی موجه خواهد بود.

۲. مقصود صدرالمتألهین در مشاعر و مانند آن نیز این نبوده است که به صرف تضایف اتحاد عالم و معلوم را اثبات کند، بلکه پایه اصلی و رکن استدلال وی آن است.<sup>۳۲</sup> ملاصدرا، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، ص ۵.  
 ۳۳. سبزواری، «تعلیقات اسفار»، در: ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۵۲۲.

است که از آنجا که مُدرک وجودی است نوری و علمی، و شأنی جز مُدرکیت ندارد، اگر تنها وجود خود او را در نظر گیریم و جمیع اغیار او را عدم فرض کنیم، باز وجود او وجودی نوری، و همچنان مُدرک خواهد بود. پس مُدرکش خود اوست. ۳. اینکه در مورد معقول بالذات گفته شد که با قطع نظر از همه اغیار معقول است، حکمی است که در مورد معلول بالذات صادق نیست، زیرا معلول به سبب علت خود که مغایر با اوست - معلول است، نه با قطع نظر از همه اغیار حتی علت خود. بنابراین، نمیتوان گفت که نیازی به علت ندارد؛ در حالیکه معقول از جهت معقول بودنش نیازمند علت نیست. از اینرو، نقضی بر این حکم وارد نمیشود. ۴. برهان تضایف نیز تمام است زیرا مقصود، تکافؤ در فعل و قوه است و معقول بالفعل، عاقل بالفعل میخواهد.

### بررسی دفاع حکیم سبزواری از برهان تضایف

بیان اول: در این بیان، حکیم سبزواری برهان تضایف را در قالب اضافه اشراقی ریخته است. تعریف اضافه (تضایف) که به آن اضافه مقولی میگویند، بیشتر ذکر شد اما منظور از اضافه اشراقی (اضافه وجودی) اضافه‌یی است که در آن یک طرف اضافه طرف دیگر را بوجود می‌آورد و تحقق میبخشد؛ یعنی در واقع، یک طرف (مضاف) معلول طرف دیگر (مضاف الیه) است.

با این بیان حکیم سبزواری، دیگر اشکالات سه‌گانه یاد شده که ناشی از استفاده از ویژگیهای اضافه مقولی در مقدمات استدلال است، وارد نخواهد بود. اما اشکال این بیان آن است که - اگر مراد حکیم سبزواری آن باشد که این تقریر را میتوان از کلام صدر المتألهین بدست داد - با ظاهر عبارات ملاصدرا ناسازگار است، زیرا ملاصدرا سخن از قاعده تکافؤ و برابر بودن متضایفین در وجود و عدم، قوه و فعل و رتبه وجودی آن دو میگوید، در حالیکه

در اضافه اشراقی، دیگر چنین قاعده‌یی جاری نمیشود. بعلاوه، همانگونه که در شرح برهان تضایف صدر المتألهین گذشت، وی از قاعده تضایف در بخش نخست استدلال خود که تنها از اتحاد عالم و معلوم در صورت ادراکی، با صرف نظر از ارتباط آن با نفس، سخن میگوید، استفاده کرده است، نه در بخش دوم که به بررسی اتحاد نفس با صورت ادراکی میپردازد؛ و پیداست که پیش کشیدن اضافه اشراقی با بخش دوم متناسب است نه با بخش نخست.

اشکال دیگر آنکه بر طبق این بیان، صورتهای مجرد - اعم از صورتهای حسی و خیالی و عقلی - اضافه اشراقی نفس و لذا معلول آن خواهند بود، در حالیکه اگرچه ملاصدرا صورتهای حسی و خیالی را از انشائات نفس میخواند، اما فاعل افاضه‌کننده صورتهای عقلی را موجودی تام الحقیقه و تام الذات از مبادی عالیه میداند<sup>۳۴</sup> و نفس را تنها مظهر آنها می‌شمارد، نه مقوم آنها<sup>۳۵</sup>. همچنانکه در جای دیگری صورتهای ادراکی را تحصیل بخش و تکمیل‌کننده جوهر مُدرک میداند<sup>۳۶</sup>. بنابراین، بیان یاد شده با مبانی صدر المتألهین سازگار نخواهد بود. تأییدی هم که حکیم سبزواری با اشاره به کلام صدر المتألهین در مورد علم حق تعالی به ماسوی الله ذکر کرده تا نشان دهد که بیان یاد شده سخن موجهی است، کافی نیست، زیرا از نظر صدر المتألهین کل ماسوی الله اضافه اشراقی خدای متعالند، نه بخشی از آن، در حالیکه در مورد نفس و کل صورتهای ادراکی او چنین نیست.

ذکر این نکته نیز بجاست که اضافه اشراقی دانستن صورتهای ادراکی، و نفس را فاعل مُفیض آنها به شمار آوردن، با یکی دیگر از مواضع خود حکیم سبزواری در

۳۴. ملاصدرا، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، ص ۲۱.

۳۵. دیبا، نگرشی نوین به مسئله اتحاد عاقل و معقول، ص ۱۷۳.

۳۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳،

ص ۳۴۵.

مبحث اتحاد عالم و معلوم هم ناسازگار است و آن اعتماد او بر برهان ماده و صورت برای اثبات اتحاد عالم و معلوم، و دفاع از آن است.<sup>۳۷</sup> اینکه نفس را ماده و مُدرکاتش را صورت آن بدانیم بدین معناست که نفس موجود نامتحصلی است که بواسطه صورتهای ادراکی تحصیل می‌یابد. چگونه چنین موجودی میتواند فاعل مُفیض صورتهای ادراکی باشد؟<sup>۳۸</sup>

با این همه، این بیان با سخنان خود حکیم سبزواری در شرح کلام صدر المتألهین که پیشتر نقل و بررسی کردیم در تنافی نیست، زیرا این بیان تقریر و تبیینی است که وی در تعلیقه جلد سوم اسفار هم بدان اشاره کرده بود، بدون اینکه آن را به صدر المتألهین نسبت دهد. البته در اینجا نیز به انتساب آن به کلام وی تصریحی نکرده است.

**بیان دوم:** اگر منظور حکیم سبزواری از بیان دوم آن است که صدر المتألهین در این استدلال علاوه بر تضایف، از تحلیل وجود نوری و علمی بودن صورت ادراکی نیز کمک گرفته است، سخن درستی است و این همان مطلبی است که در بررسی اشکال اول حکیم سبزواری بدان پرداختیم و گفتیم که صدر المتألهین به صرف تکافؤ، اتحاد عالم و معلوم را اثبات نکرده است، بلکه قاعده تکافؤ متضایفین تنها یکی از مقدمات برهان اوست و مقدمه دیگر استدلال وی این است که «هر صورت ادراکی قطع نظر از همه امور مغایر خود، همواره مُدرک است» و این همان مقدمه‌یی است که حکیم سبزواری در اینجا رکن اصلی استدلال خوانده است. البته باید گفت که با بیان حکیم سبزواری از این استدلال (که در واقع، مطابق است با بخش نخست برهان تضایف صدر المتألهین) تنها اتحاد عالم و معلوم در خود صورت عقلی اثبات می‌شود نه اتحاد میان نفس و صورت عقلی. این مطلب اخیر، چنانکه گذشت، در بخش دوم برهان صدر المتألهین به اثبات میرسد ولی در بیان حکیم سبزواری این بخش وجود ندارد.

اما بنظر می‌آید منظور حکیم سبزواری از بیان دوم، معنایی که ذکر کردیم نیست بلکه مقصودش آن است که استفاده از تضایف در این استدلال لازم نیست و مطلوب با همان رکن اصلی ثابت

میشود، زیرا این بیان، چنانکه خود او میگوید<sup>۳۹</sup>، در واقع همان تقریر اولی است که وی در تعلیقه جلد سوم اسفار پیش کشیده و خود تصریح کرده است که در این تقریر تحقق عاقل نه با قاعده تضایف، بلکه با این قاعده که «وجود فی نفسة معقول عین وجودش برای عاقل است» اثبات میشود. بعلاوه، در همین بیان دوم نیز وی در توضیح استدلالی که آن را مقصود صدر المتألهین میداند، پای قاعده تکافؤ را به میان نیاورده و از آن استفاده نکرده است، در حالیکه اگر منظورش این بود که صدر المتألهین در این استدلال از هر دو مقدمه، یعنی «قاعده تضایف» و «وجود نوری و علمی بودن صورت ادراکی» کمک گرفته است، طبیعتاً میبایست جایگاه این قاعده را در استدلال نشان دهد.

لیکن باید گفت: اولاً این دلیل تمام نیست، زیرا تا این مقدمه که «هر معقول بالفعلی، عاقلی بالفعل می‌خواهد» به قاعده و رکن یاد شده ضمیمه نگردد، نمیتوان نتیجه گرفت که مُدرک صورت عقلی، خود اوست؛ و روشن است که این مقدمه از احکام و ویژگیهای تضایف بین مُدرک و مُدرک است. ثانیاً انتساب این دلیل به صدر المتألهین درست نیست، زیرا او در همه موارد بیان این برهان در آثار خود، به قاعده تکافؤ تصریح و از آن استفاده کرده است.

**بیان سوم:** بیان سوم که در آن حکیم سبزواری، حکم گفته شده در مورد معقول بالذات را در مورد معلول بالذات جاری نمیداند، در ادامه تقریر اول او در تعلیقه جلد سوم اسفار هم آمده است و این امر، سخنی را که درباره مقصود وی از بیان دوم گفتیم تأیید میکند. به هر حال، بیان سوم در واقع دفع اشکالی مقدر است و آن اشکال این است که همانگونه که در مورد مُدرک بالذات گفته شد - که هیچ حیثیت و شئی جز مُدرکیت ندارد، و مُدرکیت

۳۷. سبزواری، «تعلیقات اسفار»، ج ۳، ص ۶۶۲؛ همو، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۴۹-۱۴۸.

۳۸. ر.ک: دیبا، نگرشی نوین به مسئله اتحاد عاقل و معقول، ص ۱۹۶.

۳۹. سبزواری، فی الالهیات بالمعنی الاخص، ص ۱۵۰.

عین ذات اوست بگونه‌ی که اگر تنها وجود خود او را در نظر بگیریم و جمیع اغیار او را عدم فرض کنیم، باز همچنان مُدرک خواهد بود، پس مُدرکش خود اوست. در مورد معلول بالذات هم میتوان گفت که هیچ شأنی جز معلولیت ندارد و معلولیت عین ذات اوست بگونه‌ی که اگر تنها خود او را در نظر بگیریم و جمیع اغیار او را عدم فرض کنیم، باز همچنان معلول خواهد بود، پس علتش خود اوست؛ یعنی در صورت صحت برهان ملاصدرا، اتحاد علت و معلول را هم باید پذیرفت، در حالیکه چنین چیزی مُحال است؛ اینکه چیزی علت خودش باشد مستلزم تقدم شیء بر نفس، و منتهی به دور یا تسلسل خواهد شد.

حکیم سبزواری در پاسخ به این اشکال میگوید: اینکه میگوییم «معلول بالذات شأنی جز معلولیت ندارد و معلولیت، ذاتی آن است» بدین معنا نیست که معلول به ذات خودش و با قطع نظر از جمیع اغیار (حتی علت) معلول است زیرا معلول بسبب علت است که معلول است و با قطع نظر از علتش — که البته مغایر با اوست — اساساً فرض آن امکان ندارد، بلکه این گفته تنها بدین معناست که اسناد معلولیت به معلول بالذات نیازمند حیثیت تقییدیه نیست، نه آنکه این اسناد نیازمند حیثیت تعلیلیه نیز نیست؛ بر خلاف معقول بالذات که اسناد معقولیت به آن چنانکه به حیثیت تقییدیه نیاز ندارد، نیازمند حیثیت تعلیلیه نیز نیست، زیرا معقول در معقول بودن خود نه نیازی به عاقل مغایر دارد و نه نیازی به علت، چنانکه در مورد خدای متعال معقولیت نیازمند علت نیست؛<sup>۴۰</sup> و اگر میبینیم معقول در جایی نیازمند علت است بلحاظ ممکن الوجود بودن آن است، نه از جهت معقول بودنش.

بدین ترتیب، بیان دوم و سوم حکیم سبزواری نیز که تقریر اول او از کلام صدر المتألهین و پاسخگویی به اشکال نقضی آن در تعلیقۀ جلد سوم اسفار است، با وجود اشکالهایی که به آن وارد است، با مواضع قبلی وی در مورد سخنان صدر المتألهین سازگار است؛ آنچه ناسازگار مینماید بیان چهارم اوست.

بیان چهارم: گفتیم که حکیم سبزواری دو تقریر از برهان

تضایف صدر المتألهین در اسفار بدست داده و آن دو را پذیرفته است که در یکی اساساً از قاعدهٔ تکافؤ استفاده نشده و در دیگری گرچه این قاعده بکار رفته، ولی بمعنای همسانی متضایفین در قوه و فعل بوده است. از سوی دیگر، گفته است که صدر المتألهین در مشاعر و آثار دیگر از طریق تکافؤ متضایفین در مرتبهٔ ذات، استدلال کرده که صحیح نیست. البته اگر از تضایف اشراقی کمک بگیریم و مدرکات را اضافهٔ اشراقی نفس بدانیم، روش درستی پیموده‌ایم. آنگاه گفته است مراد صدر المتألهین در مشاعر و مانند آن هم تمسک به صرف تضایف نبوده است، که ما این سخن حکیم سبزواری را چنین تفسیر کردیم که صدر المتألهین در آن آثار فقط به وجود نوری بودن مدرکات استناد کرده و قاعدهٔ تضایف (بمعنای تکافؤ متضایفین در مرتبهٔ ذات) تأثیری در استدلال وی ندارد.

این مواضع — جدا از اشکالاتی که ممکن است به هر یک وارد باشد — از لحاظ واکنشی که حکیم سبزواری در برابر برهان صدر المتألهین انجام داده است، با یکدیگر هماهنگ است. اما آیا اینکه وی ناگهان در این بیان چهارم میگوید: «دلیل تضایف نیز تمام است»، در هماهنگی با همین مواضع است یا رأی جدیدی است که انصراف او از سخنان قبلی را نشان میدهد؟ بسیار بعید است که وی در ابتدای یک تعلیقۀ برهانی را سخت مردود بشمارد و در رد آن استدلال کند ولی در پایان همان تعلیقۀ آن را تمام بداند. بنظر میرسد ایشان در این بیان نیز سازگار با مطالب پیشین خود سخن گفته و مقصود وی در اینجا آن بوده است که برهان تضایف بمعنای برهانی که یک مقدمهٔ آن وجود نوری بودن صورت ادراکی است و مقدمهٔ دیگر آن قاعدهٔ تکافؤ متضایفین در قوه و فعل است، نیز صحیح است. شاهد این سخن آن است که حکیم سبزواری خود در توضیح این رأی بتصریح میگوید: «زیرا جهت تکافؤ در قوه و فعل است. پس معقول بالفعل، عاقل بالفعل میخواست.»

۴۰. سبزواری، «تعلیقات اسفار»، در: ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۶۶۱.

بدین ترتیب، این برهان همان تقریر دوم حکیم سبزواری از برهان صدرالمتألهین خواهد بود که بر اساس مبانی حکیم سبزواری اشکالی نخواهد داشت، زیرا تضایف در آن بمعنای همسانی متضایفین در مرتبه ذات نیست. تنها ایرادی که در این بیان بروی وارد است، اینست که وی تاکنون «برهان تضایف» را بر معنایی اطلاق کرده بود که در آن قاعده تکافؤ بمعنای همسانی متضایفین در مرتبه ذات است.

### جمع بندی

۱. برهان تضایف صدرالمتألهین در آثار مختلف او، برهان واحدی است.
۲. صدرالمتألهین همه جا در این برهان از قاعده تکافؤ متضایفین استفاده کرده، و معنای مورد نیاز او از این قاعده نیز تنها اینست که معقول بالفعل مستلزم تحقق عاقل بالفعل است.
۳. حکیم سبزواری، کلام صدرالمتألهین در اسفار را مشتمل بر دو برهان دانسته است. بعلاوه، بین برهان صدرالمتألهین در اسفار با برهان وی در آثار دیگر فرق نهاده است؛ در برهان اسفار قاعده تکافؤ بمعنای همسانی در قوه و فعل مورد استفاده بوده، اما در مشاعر و غیر آن بمعنای همسانی در ذات.
۴. آنچه حکیم سبزواری در غالب موارد «برهان تضایف» مینامد (و البته آن را نادرست میدانند)، برهانی است که در آن قاعده تکافؤ بمعنای همسانی متضایفین در مرتبه ذات باشد.
۵. جدا از اشکالاتی که به برداشت و تلقی خاص حکیم سبزواری از کلام صدرالمتألهین وارد است، سخنان خود او در مجموع با یکدیگر سازگار است.

### منابع

ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.  
 ---، الشفاء (الطبیعیات)، تصحیح سعید زاید و دیگران، قم، مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.  
 ---، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، تصحیح

محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹. آملی، شیخ محمد تقی، در الفوائد، قم، مؤسسه دارالتفسیر، ۱۳۷۴.

حائری یزدی، مهدی، کاوشهای عقل نظری، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰.

دبیا، حسین، نگرشی نوین به مسئله اتحاد عاقل و معقول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲. سبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹.

---، فی الالهیات بالمعنی الاخص من کتاب شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت، به اهتمام مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.

شیرازی، سید رضی، درسهای شرح منظومه حکیم سبزواری، تنظیم ف. فنا، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳.

عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۲.

مدرس آشتیانی، میرزا مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۱.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و مقدمه دکتر مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

---، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و مقدمه دکتر احمد احمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

---، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۷، تصحیح و مقدمه دکتر مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.

---، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، تصحیح، تحقیق و مقدمه بیوک عزیزاده، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷.

---، مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱، تصحیح دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.

---، مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تصحیح دکتر اصغر دادبه و دیگران، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۱.