

نشریه علمی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۴۰۰  
Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat  
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی  
کد مقاله: ۱۰۶۹  
صفحات: ۵۸-۴۱

Doi: 10.52547/jipt.2022.221799.1069

## برهان شهود مثل بر اتحاد عاقل و معقول در دیدگاه حکیم سبزواری با رویکرد تبیینی و پاسخ به ایرادها

محمدرضا ارشادی نیا\*

### چکیده

اتحاد عاقل و معقول از مسائل محوری در حکمت متعالیه به شمار می آید. گرانیگاه اثبات و استنتاج از آن، مرهون توجه ژرف به روش و مبانی خاص حکمت متعالیه است. ادله اثباتی آن دست کمی از خود آن، در فاصله گرفتن از فلسفه متعارف ندارد. در این مسیر، برخی نوپژوهان با ذهنیت اشتراک روشی و مبانی آموزه اتحاد، در دیدگاه صدرایی با دیگر حکما، به خوانش آموزه و ادله آن پرداخته و به بهانه نقد، نتیجه ای جز تولید شبهه به بار نیاورده اند. حکیم سبزواری بر اساس مبانی ویژه صدرایی دلیلی بر مبنای مشاهده عقول متکافنه به هنگام درک کلیات، بر آموزه اتحاد اقامه کرده که در آن نامی از انگاره «حقیقت و رقیقت» نبرده است. یکی از نوپژوهان سعی کرده به بهانه اعم بودن دلیل از ادعا، از زاویه ناکارآمدی کاربری حقیقت و رقیقت در اثبات آموزه، به جرح و خدش در این دلیل و به تبع آن آموزه اتحاد عاقل و معقول بپردازد. واکاوی ادعاها و بیان کیفیت تأثیر انگاره به فرض کاربری آن مورد پرس و جوی این نوشتار است. در این مسیر آشکار می شود که چگونه سطح پژوهی و سایر عوامل همسو سبب شده است، برخی پژوهش ها از مسیر تحقیق بایسته خارج و به مسیر تولید شبهه درباره عالی ترین نظریه پردازی های حکمت متعالیه رهسپار شوند. کلیدواژه ها: آموزه اتحاد عقل و عاقل و معقول، انگاره حقیقت و رقیقت، شهود کلیات.

### طرح مسئله

آموزه «اتحاد عقل و عاقل و معقول»، دارای دیرینه ای پر فراز و نشیب از نقض و ابرام موافقان و

مخالفان است. نخستین بار طرح جنجال برانگیز آن در فلسفه اسلامی از سوی ابن سینا رقم خورد. وی هم بخشی از نظریه، هم قائل به آن را به شدت تحقیر کرد و مضاف بر آن تفسیری از اتحاد را مورد حمله قرار داد که شش فصل از *اشارات* یعنی از فصل هفتم تا فصل دوازدهم نمط هفتم *اشارات* را به ابطال اتحاد عاقل به معقول اختصاص داد و موضع خود را با ستیز با آن نمایان ساخت (ابن سینا، ص ۲۹۵). اگرچه نص سخنان او در مواضع دیگر گرایش او را «از استنکار به استبصار» نشان می‌دهد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۱، ص ۱۷؛ ۱۳۹۹، ص ۲۹۷ و ۲۳). اما استنکار او بیشتر اثرگذار بوده و استبصار او به چشم نیامده است. از این رو با این مخالفت سرسختانه، فلاسفه پس از او، آن را از شمار مسائل فلسفی به کلی بیرون راندند و تأمل در آن را به فراموشی سپردند. دور خردورزی به همین رویه تا صدرالمتألهین پیش رفت. صدرالمتألهین بر اساس منش فکری و فلسفی خود و با عنایت ویژه به پیشینه مسائل فلسفی، به احیای آنها یا بر ممشا و مبانی پیشینیان یا با تأسیس مبانی ویژه حکمت متعالیه همت گماشت، به گونه‌ای که بیشتر مسائل و برخی مبانی فلسفی، در حکمت صدرایی با پیشینیان اشتراک عنوانی دارد، اما محتوا به کلی دگرگون و با نگره ویژه پردازش شده است. مسئله اتحاد عاقل و معقول نیز از همان مسائل مشترک عنوانی است و از چنین خصیصه‌ای برخوردار است که تفسیر و توجیه خاص حکمت متعالیه را بطلبد.

حکیم سبزواری با آگاهی از نقش پر ارج این مسئله و جایگاه ژرف و بی‌بدیل آن در تحلیل و توجیه باورهای دینی و تفسیر آموزه‌های وحیانی، با مشی متعالی به تحکیم این انگاره پرداخته و ادله صدرالمتألهین به ویژه دلیل تضایف را به کوره نقد برده و از جهات مختلف بر آن ایراد گرفته، اما سرانجام به تمامیت آن نایل شده و به دلالت رسای آن بر مطلوب اعتراف کرده است (همان، ۱۳۹۹، ص ۲۵۷-۲۵۲). پس از آن بر اصل مسئله، که به نظرش مفروغ عنه است، ادله چندی اقامه کرده که از همان مشی صدرایی در محتوای متعالی بهره‌مند است. عدم توجه به این مشی و منش، سبب نامفهوم بودن موضع‌گیری‌ها و ادله وی بر تازه‌واردان خواهد بود. این عامل، برخی دانش‌پژوهان را این‌گونه به تعرض و مجادله در برابر ادله حکیم سبزواری واداشته که اطلاق‌گرایی در آن مشهود است.

نگارنده این پژوهش، در مقاله‌ای دیگر به واکاوی دیدگاه صدرالمتألهین و علامه طباطبائی در این مسئله و همچنین نقد براهین اقامه شده این دو متفکر پرداخته است (معین‌الدینی؛ کهنسال و شاهرودی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۹-۸۷). در پژوهش مذکور، روشن‌گشت هیچ‌یک از

براهین اقامه شده توسط صدرالمتألهین و طباطبائی نمی‌تواند ادعای ایشان را در این باب به اثبات برساند (حسینی امین و معین‌الدینی، ۱۳۹۸، ص ۳۴).

پژوهشگر پس از این ادعا متعرض دیگر طرفداران مسئله شده است. پس از رد صدرالمتألهین، به عنوان صدرنشین حکمت متعالیه و علامه طباطبائی به عنوان فیلسوف معاصر، نوبت برهه میانه است و از حکیم سبزواری چه کسی بهتر تا با همان اطلاق‌گرایی او را در روند ادله خاص خود، به «مصادره به مطلوب و خلط فاحش» (همان‌جا) متهم گرداند! و از این اطلاق‌گرایی، محصول نفی و ویرانی این مسئله مهم را در حکمت متعالیه رقم بزند و بنمایاند که در سراسر تاریخ حکمت صدرایی وضع خردورزی تا چه حد متزلزل و بی‌بنیان است!

با همین جرأت و جزمیت مقاله، تاریخ خردورزی حکمای صدرایی را در این محور به هیچ می‌انگارد. این ادعا اگرچه تنها از دو تن نام برده است، اما هنگامی که مخاطب نام صدرالمتألهین را به عنوان مؤسس در آغاز ببیند و سپس با نام علامه طباطبائی به عنوان حکیم معاصر مواجه شود، بدون شک تمام تاریخ حکمت متعالیه را، حداقل در این مسئله، مردود می‌انگارد. به ویژه که اگر با عبارتی مواجه شود که مدعی برای نفی کلی با قید «هیچ‌یک از براهین» همه برهان‌ها را مردود و ناکارآمد در اثبات آن قلمداد کند. این ادعای اطلاق‌گرایانه مقاله به مثابه چشم فرو بستن بر حقایقی است که نیازمند برآمدن به افق علمی و فلسفی متناسب است و بدون آن به معنای پل زدن از عدم وجدان به عدم وجود است. ادعای احاطه کلی بر همه براهین مسئله و ادعای نفی همه! سپس صائب جلوه دادن ایرادهایی که در کوره نقد مخالف آزمایش پس نداده، حکایت از هرچه داشته باشد، نمی‌تواند دلیل واقع‌بینی باشد. در حالی که نظریه حریف در طی تاریخ مورد نقض و ابرام بوده و فراز و نشیب و قوت و ضعف استدلال‌ها، خود را نشان داده و در دوره حکمت متعالیه هم از صدرالمتألهین تا علامه طباطبائی حکمای تیزبین بارها اصل ادعا و دلایل آن را مورد کاوش جدی قرار داده‌اند. حتی حکیم سبزواری، که این مقاله همه ادله او را در معرض شک و تردید قرار داده، به زودی قانع نمی‌شود و ادله جدید، مبتنی بر بنیان‌های مستحکم حکمت متعالیه، اقامه می‌کند و پس از نقض و ابرام بر ادله مسئله به ویژه دلیل تضایف، در نهایت به تمامیت دلیل تضایف اعتراف می‌کند و بر اثبات مطلوب آن را کافی و وافی می‌داند (حسن زاده آملی، ۱۳۶۱، ص ۱۸؛ ۱۳۹۹، ص ۲۵۲). مشهود است که مقاله بدون توجه به روند تاریخی مسئله اتحاد عاقل و معقول و بدون برخوردارگی از توانایی لازم، درصدد برآمده با اتهام و ادعاهای ناموجه و نامدلل نظریه را ارزیابی و به کلی نفی کند.

## ۲. ادعای اعم بودن دلیل از ادعا

مقاله مدعی است از بین براهین حکیم سبزواری، سه برهان قوی تر و پر اهمیت تر را به ارزیابی صوری و مادی سپرده است (حسینی امین و معین الدینی، ۱۳۹۸، ص ۳۵)، اگرچه از آنچه آن را «ارزیابی صوری» نامیده، در سراسر مقاله کمتر اثری مشهود است. مهم تر اینکه ملاک «قوت و اهمیت» را نیز تعیین نکرده است! گویا چون در جرح و خدش بر این سه دلیل به تکلف بیشتر دچار گشته آنها را «قوی تر و بااهمیت تر» به شمار آورده است. در عین حال از متعرض شدن به سه دلیل دیگر که آنها را بدون ارائه ملاک، کم اهمیت به شمار آورده، نیز دست فرونشسته و در دومین عنوان مقاله درصدد برآمده با عنوان «تعداد براهین اقامه شده توسط سبزواری» به سه دلیلی که آنها را کم اهمیت تر می داند، ایراد بگیرد و آنها را با یک وجه مشترک یعنی اعم بودن دلیل از ادعا (همان، ص ۳۶)، مردود پنداشته است.

ادعای مسئله اتحاد عاقل و معقول، بالقوه بودن نفس انسانی و تکامل جوهری در اثر اتحاد با صورت های ادراکی است در حالی که براهین سبزواری انحاء دیگری از اتحاد را به اثبات می رسانند که در تعارض با ادعا و به زبان دقیق تر اعم از ادعاست (همان، ص ۳۶).

اندک تأمل در مفاد براهین و سنجه ادعاهای مقاله، بطلان این ادعا را که برهان «در تعارض با ادعا و اعم از آن است»، آشکار خواهد کرد. در این مجال برهان حکیم سبزواری درباره «شهود عقول متکافئه و اتحاد نفس با آنان، به هنگام ادراک کلیات» با نکات مندرج در آن بازخوانی و ادعاها و ایرادهای آن مقاله پیرامون آن محک سنجی می شود.

## استدلال حکیم سبزواری

این استدلال بر مبنای خاص صدرالمتهلین در باره ادراک کلیات است. نظریه صدر در این خصوص مبتنی بر مبانی خاص او در علم/نفس، به ویژه حرکت جوهری نفس از مادیت تا مجرد و رسیدن به مرحله مجرد عقلانی برای درک کلیات استوار است. اهمال و غفلت نسبت به هر یک از عناصر دخیل سبب مشوه شدن نظریه و عدم نیل هر مدعی به حقیقت مطلب است. همچنین نشان می دهد که هر گونه داوری برآمده از این روند، دور از واقعیت خواهد بود. استدلال فشرده حکیم سبزواری بدون تحلیل و توضیح از سوی او نشان می دهد که روایی این براهین منوط به آشنایی نسبی به ریشه های این براهین است. از این رو، به اشاراتی بسنده کرده که بیشتر به فهرست مقدمات دخیل شبیه است. البته در سیر حکمت ورزی آن مواضع را در مباحث مختلف به تفصیل پردازش کرده است. بدیهی است در ژرف پژوهی بسنده کردن به ترجمه و عدم توجه

به عناصر بسیط نظریه و اکتفا به مفاد فشردهٔ مقدمات متراکم، هیچ کارساز نیست و تحلیل و تقریر، تا چه رسد به نقد و داوری، نیازمند تسلط علمی بر کل آن دستگاه فلسفی است که این نظریه برآمده از آن است. استدلال متراکم و فشردهٔ حکیم، که نیازمندی به مهارت را در نیل به مقصود فریاد می‌زند، چنین است:

ادراک کلیات همان مشاهدهٔ عقول از طبقهٔ عقول متکافئه است و پیشینیان نیز گفته‌اند که عقل انسانی به هنگام درک کلیات آن عقول را دریافت می‌کند و حدود و براهین هم به همین سویهٔ هم‌سو هستند [که با تلقی از عقول دریافت می‌گردند] و نفس اضافهٔ اشراقی به آنها دارد و هر مجردی عاقل است (سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۲۰).<sup>۱</sup>

ادبیات این استدلال، مبین آن است که نباید با ادبیات دستگاه‌های فلسفی پیشین به سراغ مطلوب رفت تا چه رسد به ادبیات غیرفلسفی. در این استدلال فشرده سخن از ادراک کلیات است که به ادراک عقلی نفس منحصر است، و نباید آن را با ادراک جزئیات و حسیات اشتباه کرد. نیز سخن از شهود و مشاهدهٔ مثل است که تعبیر «تلقی عقول»، تفسیر کنندهٔ ادراک کلیات و مشاهدهٔ مثل است. «تلقی» با بار معنایی خاص خود در حکمت متعالیه و قیام صدوری، در رابطه مجرد با مجرد باید فهم گردد و نباید با دریافت انفعالی صور انتزاعی مشتبه شود. نه تنها ادراک کلیات که ادراک «حدود و براهین» نیز از همین مسیر میسر می‌شود، تا حدود، شناخت و معرفت را و براهین، تصدیق و گواهی را به ارمغان آورند. مضاف بر این به تعبیر «اضافهٔ شهود اشراقی» باید عنایت ویژه داشت و ذهنیت اضافهٔ مقولی و نسبت ذهن و ذهنی و قیام حلولی را با نظرگاه رایج پیشینیان به کلی باید از ذهن شست. متمم مطلب قاعدهٔ «کل مجرد عاقل» است که مهر تأیید بر پایانهٔ استدلال است. این قاعده اگرچه با دستگاه مشایی هم قابل خوانش متفاوت است، اما وقتی حکیم متعالی به آن استدلال می‌کند محتوای نظام فلسفی خود را از آن باز می‌جوید. بنابر این وقتی نفس مجرد عاقل به شمار می‌آید، نباید بین نفس و عقل دوگانگی متصور در فلسفهٔ مشائی را به این جا سرایت داد، بلکه نفس عاقل، از نفس بودن به عقل ناب، یا از مراتب نازل نفسی به مراتب شامخ خود یعنی عقلی، متجوهر و متحول شده است. در این موقعیت به هنگام ادراک کلیاتی که از وجود عقلی برخوردارند، از سوی نفسی که از همان سنخ است، فرایند ادراک به اتحاد عاقل و معقول منجر می‌گردد. توجه به همهٔ این نکات فشرده و نقش جزئی‌ترین عنصر، حداقل توقعی است که از یک نظریه‌پرداز در چارچوب حکمت متعالیه با ادعای نقد نوآور!

مورد انتظار است. اکنون با بازخوانی ادعای مقاله می‌توان برداشت و داوری مخدوش آن را در هر دو مقام گردآوری و داوری مشاهده کرد.

### برداشت مقاله از دلیل

گزارش مقاله بدون توجه به مبانی و مقدماتی که در این برهان به کار رفته، تمهیدی است برای سبک‌نمایی برهان و کم هزینه بودن ایراد بر آن.

برهان اول سبزواری مبتنی بر مشاهده مثل است و تقریر آن بدین صورت است که چون نفس در هنگام ادراک کلیات، مثل را مشاهده می‌کند پس با مثل متحد می‌گردد. در نقد این برهان پیش از این بیان گشت، که مراد از مشاهده نوعی از ارتباط و اتصال وجودی و اشراقی نفس با مثل است که متضمن اتحادی از سنخ «حقیقت و رقیقت» می‌باشد (حسینی امین و معین‌الدینی، ۱۳۹۸، ص ۳۶).

مقاله دورنمای نظر خود را چه در تقریر و چه در ایراد، در باره این برهان در همین چند سطر نمایان ساخته است. چنان‌که در گزارش خبری از مقدمات حکیم سبزواری نیست و در عوض متمیم این برهان را به انگاره «حقیقت و رقیقت» منوط ساخته است و داوری‌اش را نیز با اعتماد به پیش‌گفته‌هایش، تام یافته است! پشتوانه این مطلب را این ادعا تأمین کرده که اتحاد حقیقت و رقیقت پشتوانه این دلیل است و باید برای بیان کیفیت اتحاد از آن استمداد کرد، در حالی که این انگاره هم از تبیین ناتوان است! داوری نهایی مقاله چنین است:

با پذیرش نظر اتحاد حقیقت و رقیقت نفس، مکانیزم تحول و تکامل جوهری نفس به درستی تبیین نمی‌گردد (همان، ص ۳۴).

عدم تبیین درست، نقبی به بطلان انگاری دلیل است. سپس مقاله کوشش کرده با دو فرض، ادعای خود را به کرسی بنشانند. این دو فرض بر داد و دهش مثل به نفس و عدم آن، مترتب شده که با فرض عدم اعطا، چون نفس به حال اولیه خود باقی است، و «هدف صدرا را از اتحاد عاقل و معقول که توجیه حرکت جوهری نفس» بود، تأمین نمی‌کند، خلاف فرض است. پس به ناچار باید فرض دیگر را پذیرفت که در این اتحاد اعطای فیض صورت می‌گیرد. چستی این داده‌ها جز «همان صور ادراکی محسوس، مخیل یا معقول، به نفس» چیزی نیست. با چنین پیشرفتی نفس بر اثر اتحاد با حقیقت خود «قابلیت پذیرش صور ادراکی» دریافتی را پیدا می‌کند. استناد تلفیقی به گوشه‌ای از سخنان علامه طباطبایی برای توثیق این اظهارات نیز بخشی از ادعا قرار گرفته است.

مقاله سپس ادعا کرده، مسئله اتحاد عاقل و معقول مقصور بر مدرکات عقلی نفس است و به اتحاد نفس با عقول یا مثل ارتباطی ندارد. وانگهی سخن از کیفیت حصول مدرکات نفس با سخن از نقش ادراکات در تکامل جوهری نفس دو مسئله متغایر و متباین با یکدیگر است و سخن اول «خارج از بحث اتحاد عاقل و معقول است» و با این تصویر، این نتیجه عاید می‌گردد که «پرسش اساسی بین نسبت نفس و خود مدرکات نفس است نه نسبت نفس با منشأ یا منشأهای مدرکاتش» (همان، ص ۳۵) با این روند نوبت به ایراد اصلی بر برهان فرا می‌رسد.

براهینی که تنها به اثبات اتحاد حقیقت و رقیقت نفس و جواهر مثالی یا عقلی می‌پردازد اعم از ادعای مسئله اتحاد عاقل و معقول است و یارای اثبات ادعای صدرا را در این باب ندارد (همان‌جا).

مقاله سعی دارد اتحاد حقیقت و رقیقت را برای نفس فرومانده در عالم نفسیت، ممکن و البته منحصر بدانند! از این رو ادعا دارد آنچه با اتحاد عاقل و معقول به اثبات می‌رسد با آنچه با انگاره اتحاد حقیقت و رقیقت اثبات می‌شود مغایر است! زیرا با این انگاره، منظور صدرالمآلهین از «اتحاد به معنای فعلیت یافتن ذات نفس به فعلیت صورت‌های ادراکی که مستلزم ترکیب اتحادی و یکسانی رتبی عاقل و معقول است» تأمین نمی‌شود (همان‌جا).

### نقد و بررسی

ایرادهای مقاله چنان بی‌ارتباط با اصول و مبانی حکمت متعالیه و روند اثبات مطلوب و به ویژه اتحاد عاقل و معقول است که چشم فروبستن بر این اصول را مجسم می‌سازد. مقاله نه در مرحله برداشت و تقریر، ادبیات تبیینی و فرایند تحقیقی را طی کرده نه در مرحله ارزیابی و داوری و به تعبیر خود «نقد»! اصول نقد روشمند و متکی بر پژوهش مستند بر تبیین را مد نظر قرار داده است. واریسی برخی ادعاهای مقاله کافی است تا مشخص سازد که ورود به ژرفای برداشت سالم و برآمدن به قله نقد درباره ژرف‌ترین مسائل حکمت متعالیه نیازمند توشه علمی فراتر از مراحل آغازین پژوهشگری است.

### ۱. نارسایی ادبیات

تعبیرات و جملات نارسا نه از جهت لفظی، که از جهت محتوایی، جا به جا در مقاله خود می‌نماید. این نقیصه پیش از هرچیز نوورود بودن پژوهنده را در مباحثی اثبات می‌کند که از مراحل نهایی حکمت متعالیه است و مهارت و احاطه بر مسائل و مبانی بسیاری را می‌طلبد و

مرهون قریحه و پختگی خاص و وصول به مرحله اجتهاد عقلی است، تا چه رسد به نقد و داوری درباره آنها. واقعیت مشهود در برخی دوره‌های آموزشی رایج، تمرین و ورز دادن ذهنیات خویش، با عالی‌ترین مقاصد حکمی، بدون اشراف خبرگان فن است! مطلبی که جهش به نقد و داوری براساس خودفهمی نتیجه بارز آن است. ادبیات منتهی به ادعاها نشان می‌دهد که خدشه‌ها و ایرادها بر پایه چه درکی از مطالب ابراز شده و عیار حکمی آن چقدر است. از همین جمله است این ادعا که نفس را برآمده از حرکت جوهری بدن پنداشته و در حقیقت صدرالمتألهین را به نظریه «حدوث نفس بعد از بدن» متهم کرده است:

صدرالمتألهین در پرتو نظریه حرکت جوهری به این نکته متفطن شد که نفس محصول حرکت جوهری بدن است (همان، ص ۳۲).

مقاله این تعبیر را از کدام موضع صدرا برداشت نموده است؟ با توجه به نشانی درج شده در مقاله، برداشت از این عبارت صدرالمتألهین است:

هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان إذ قد ظهر أنها متجددة مستحيلة من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۳۰).

آنچه مدعی به آن توجه نکرده، تعبیر «حادثه بحدوث الأبدان» است که برای نیل به نظر ویژه صدرایی باید به گونه‌ای معنا شود که با نظریات رقیب اشتباه نشود. تعبیر مقاله بر برداشت انحرافی استوار است. از این رو حدوث نفس را پس از حدوث بدن پنداشته است. به گونه‌ای که ادعا کرده پس از اینکه بدن بدون نفس حادث شد و با حرکت تدریجی به نقطه خاصی رسید، جوهر آن به نفس تبدیل می‌شود. حکیم سبزواری برای جلوگیری از این گونه سوء برداشت، نظریات رقیب را این گونه گزارش فرموده است.

قائل به حدوث، یا قائل به حدوث پیش از بدن است، تا ذرّ و عهد و میثاق را بتواند تصحیح کند، یا قائل به حدوث نفس به همراه حدوث بدن است که رأی اکثر حکما و متکلمان است، یا قائل به حدوث با حدوث نفس است بلکه حدوث نفس را همان حدوث بدن می‌داند که این رأی صدرالمتألهین است (سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۲۰).<sup>۲</sup>

مشهود است که این تعبیر: «نفس محصول حرکت جوهری بدن است»، چقدر از موضع حکمت متعالیه بیگانه است و با این برداشت ناهنجار از معرفت نفس در حکمت متعالیه، ورود به موضع نقد مسئله‌ای هم‌چون اتحاد عاقل و معقول، که پایه اصلی آن مبادی علم النفس صدرایی است، بسیار ناموزون است.



## ۲. دوگانه اندیشی بین نفس و مدرکات عقلی

ادبیات قائلان به حلول و دوگانه اندیشی بین ذهن و ذهنی و رابطه حال و محل، در تعبیرات تکراری، ایرادکننده مشهود است. تعبیر به «قابلیت پذیرش صور ادراکی» تعبیر انحرافی است که تصور مقاله را در مسیر برداشت و ایراد برملا می‌سازد. اگر کسی بتواند قیام حلولی صور را به کلی از ذهن بزدايد، شاید بتواند به درک قیام صدور و مسئله اتحاد عاقل و معقول، آن‌چنان که در منطق صدرایی نقش بسته، نزدیک شود. درک عینیت ذهن و ذهنی به مثابه عینیت خارج و خارجی (سبزواری، ج ۳، ص ۳۲۱؛ ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۰)،<sup>۲</sup> برای دفع شبهه می‌تواند بسیار راهگشا باشد.

## ۳. استکمال و ارتقاء جوهری نفس

اگرچه مقاله برهان را به صورت ناقص با برداشت خود نقل به معنا کرده، اما نمایان است که در جریان وقوع اتحاد با مثل، قابلیت برای نفس پدید می‌آید که نفس به ادراک کلیات معقول نائل می‌شود. هم این قابلیت، هم بر قراری اتحاد حقیقت با رقیقت، همه دلیل بر این است که نفس ارتقا پیدا کرده و منظور ایرادکننده که بر عدم تحول نفس متمرکز است، منتفی است. این تصور از این آسیب مزمن صدمه می‌بیند که بین مدرکات کلی و نفس دوگانگی برقرار است. از این رو، حکیم سبزواری سعی دارد در مواضع مختلف، تبیین را بسط دهد تا مانع از بروز چنین شبهاتی گردد. از این رو نباید تصور شود که شهود برای هر نفس بسیط و فرومانده در مراحل جسمانیت طبیعی رخ خواهد داد. شهود کلی عقلی به معنای «شهود جمعی تمام جزئیات در وجود عقل، و شهود رقایق در آینه حقایق» است، آیا این شهود برای نفس نامتحول به درجه عقول، روی می‌دهد؟ با شهود کلیات، نفس به افقی بر آمده که نیل به آن، با وجود جسمانی ناممکن است.

هنگامی که کلی عقلی را مشاهده کردی، وجودی احاطه‌گر را مشاهده کرده‌ای و بر همه رقیقه‌های مثالی و طبیعی گذشته و حال و آینده‌اش احاطه نموده‌ای، زیرا چیستی او و چیستی همه آن‌ها یکی است. ... و هر بسیط الحقیقه همه آن‌چه فروتر از او هستند می‌باشد و وجود هر مرتبه‌اش با مراتب دیگرش از سنخ واحد است، که در آن ما به الامتیاز، عین مابه الاشتراک است. و به همین دلیل صورت عقلی، علم به همه آن‌هاست، که اگر اتحاد با این وجودهای محیط نباشد، کار به درازا کشیده و بلکه شناخت جزئیات دشوار می‌شود، زیرا

نیازمند نظر به یک‌یک آن‌ها می‌باشد، و جزئی کاسب و مکاسب نمی‌باشد (سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۳۲).

اتحاد وجودی نفس با عقل بسیط الحقیقه هنگام درک کلیات، جز با تحول نفس از ترکیب رایج در جسمانیات به بساطت متناسب با مجردات ممکن نمی‌شود. تصور مقاله براساس همان دیدگاه پیشاصدرایی متمرکز است و نمی‌تواند خود را از دام انگاره بقای همیشگی جوهر نفس بر جوهریت اولیه رهایی بخشد. اما در دیدگاه صدرایی، که ادراک کلیات به مشاهده مثل منوط است، برای هر نفسی این امکان هرگز ممکن نیست، مگر برای نفوسی که به درجه‌ای از کمال رسیده و از درجه هیولانیت محض خارج شده باشند. مقاله تلاش دارد، در مبحث اتحاد، کیفیت وجود مدرکات عقلی را از منشأ پیدایش آنها تفکیک کند در این راستا تصریح کرده است.

اینکه صور ادراکی، محصول چه رابطه‌ای میان نفس و جواهر مثالی یا عقلی است امری خارج از بحث اتحاد عاقل و معقول است و پرسش اساسی بین نسبت نفس و خود مدرکات نفس است نه نسبت نفس با منشأ یا منشأهای مدرکاتش ... در واقع بحث اتحاد عاقل و معقول در باب رابطه نفس با مَفِیض صورتهای ادراکی مطرح نمی‌گردد بلکه در باب رابطه نفس با خود صورتهای ادراکی طرح می‌گردد (حسینی امین و معین‌الدینی، ۱۳۹۸، ص ۳۵).

این ادعا بر منطق هستی‌شناختی و معرفتی صائب استوار نیست. منشأی که این صور را برای نفس ایجاد می‌کند در کیفیت موجودیت این صور نقش تام دارد. رابطه سنخیت علت و معلول ایجاب می‌کند که کمالات اولی یا ثانوی هنگام صدور از مصدر در زمینه متناسب امکان وجود داشته باشند. یقیناً نفس خالی و بی‌تناسب، نمی‌تواند فیض وجودی را از عقل مجرد تام دریافت کند. بنابر این اگر اتحاد با صور عقلی برایش حاصل نشود، ادامه فیض محال است. البته حرکت عقلی نفس و استکمال آن به وسیله صور، تدریجی است و برای طی روند رو به صعود از حس تا رسیدن به قله عقلی، راه طولانی در پیش است و نباید قواعد مبنا در حرکت را نادیده گرفت و توقع داشت در آغاز حرکت عقلی، نفس انسان تمام صور عقلی را یک‌جا و به تمام درک کند. در این سیر تکاملی، نفس گام به گام با صور عقلی متحد می‌شود و تهیو و استعداد بیشتر برای دریافت این صور در خود می‌یابد و اتحاد او با عقول است که آن را برای دریافت بیشتر صور آماده می‌کند و هرچه اتحاد او قوی‌تر شود، به تزايد صور عقلی خواهد انجامید.

نفس به هنگام ادراک معقولات کلی ذات‌های نوری مجرد را مشاهده می‌کند که خود مجرد هستند نه این که با تجرید و انتزاع نفس، معقول آنها از محسوسشان مجرد شده باشد،

آن گونه که جمهور حکما می‌اندیشند، بلکه به انتقال و مسافرتی است که از محسوس به متخیل و از آن به معقول و کوچیدن از دنیا به آخرت و به ماوراء آن دو روی می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ب، ص ۱۵۸؛ ۴، ۱۴۱۰، ق، ج ۱، ص ۳۲۲ و ۷۱، ۱۳۸۲، الف، ج ۱، ص ۵۸۵).

استکمال مداوم نفس، سبب احاطه نفس بر همه حقایق می‌شود. نظام استکمال در موجودات طبیعی از جمله نفس، که جسمانیت‌الحدوث است، در حکمت متعالیه با این تصویر سامان یافته است که هر مرتبه از مراتب جهان، به منزله موضوع و ماده برای مرتبه بالاتر از خود است و مرتبه بالاتر صورت مقوم و فاعل و غایت برای مرتبه پایین‌تر از خود است و همین نسبت طی می‌شود، تا به هیولا؛ که ماده همه مواد و در نهایت پستی است، برسد. هر مرتبه نازل در سیر صعودی به استکمال ادامه می‌دهد تا به صورت همه صورت‌ها، فاعل و غایت همه غایات امکانی، عقل کل، سرور ممکنات، بنده برتر و ممکن اشرف؛ حقیقت محمدیه برسد. ... جز اینکه در اینجا تعقل عین وجود است و وجود عین تعقل. بدین گونه، انسان از همه این مراتب و حقایق نظام یافته و در ذات خود پذیرای همه نشئات عقلی و نفسی و گردآورنده همه جهان‌های غیبی و حسی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۴۹۵).

تأکید بر «عینیت تعقل با وجود و عینیت وجود با تعقل»، کافی است تا تباهی شبهه عدم تحول نفس را در جریان اتحاد آشکار نموده و انحراف ادعا را از نیل مقصود برملا سازد.

#### ۴. تفکیک وجود مدرکات با موجد

مقاله ادعا دارد که اگر بنا به فرض نفس بتواند با مثل اتحاد پیدا کند اما با صور صادر از مثل فیض از آنها، اتحادی شکل نگرفته و باید این دو را از یکدیگر تفکیک کرد؟! در حالی که مثل در درجه عقلی بسیار قوی‌تر از صور صادر از آنهاست و اگر نفس با عقول اتحاد پیدا کرده به طریق اولی با صور صادره، که پرتوهای عقلی است، اتحاد پیدا می‌کند. البته اگر تعبیر صور صادر تعبیر دقیق و فنی باشد که نیست و موهم دوگانگی وجودی با نفس و با مثل به عنوان مصدر است.

درک چگونگی استکمال نفس، از سویی به تصور صحیح وجود مستقل عقول و از دیگر سو به تصویر اتحاد نفس با عقول به ویژه عقل فعال بستگی دارد. در این خصوص نباید «حقیقت» عقول با «رقیقت» آنها با هم اشتباه شود. منظور از اتحاد نفس با عقول، اتحاد با «حقیقت» و وجود مستقل آنها نیست. خلط همین واقعیت، مانع درک معنای «اتحاد نفس با عقول» است.

برای عقل فعال دو گونه وجود متصور است؛ وجودی مستقل و برای خود که همان «حقیقت» اوست و وجودی در نفس انسان که «رقیقت» او است (همو، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۴۰). نظر به عقل فعال از جهت وجود مستقل او، غیر از نظر به او از جهت حصولش برای نفوس است، که با این نگاه، کمال نفس و سبب تمامیت آن می‌باشد (همان، ص ۱۴۱).

### ۵. اتحاد حقیقت و رقیقت

تصور نادرست از اتحاد حقیقت و رقیقت، مقاله را به این ادعا گرفتار کرده که نفس در اتحاد حقیقت و رقیقت متحول نشده است و نمی‌شود و به عنوان «رقیقه» با وجود متباین، فیض وجودی را نیز به عنوان موجودی متباین، از «حقیقت» دریافت می‌کند (حسینی امین و معین‌الدینی، ۱۳۹۸، ص ۳۵). اگر کسی، به سان مدعی نتواند رابطه حقیقت و رقیقت را بر اساس رابطه ظاهر و مظهر و شأن و ذی‌شأن تصویر نماید، وقوع او در انکار و شبهه‌زایی قطعی است. هنگامی که نفس رقیقه‌ای از حقیقت خود یعنی مثال عقلی است، یعنی مظهری از مظاهر و شأنی از شئون اوست. مظهر و شأن هنگامی از این خصوصیت برخوردار است که حداقل مراتب تناسب یعنی تجرد را با دارنده شأن داشته باشد. در این صورت است که اتحاد شأن با ذی‌شأن رخ خواهد داد. اتحاد، هم حاکی از تحول اساسی در نفس جسمانیت‌الحدوث است، هم باعث تحول جدید و ارتقای آن. چگونه مقاله ادعا دارد که نفس با اتحاد با مثل به هنگام درک و مشاهده کلیات، هیچ تحول و تکاملی برایش رخ نمی‌دهد تا به فعلیت رسیده باشد! تصویر این اتحاد را باید از زبان قائلان آن شنید و تصویر برساخته را کنار نهاد.

اگر حقایق کلی را در این جهان مشاهده نماید، شاعر او برترین شاعر است و اگر حقیقت همه حقایق را مشاهده نماید، به شاعری است که به نور خداوند رقیقه‌های برزخی و آخروی را مشاهده می‌نماید، پس این مشاهدات با شاعر جزیی اما ملکوتی مثالی، مجرد از ماده و وضع، رخ می‌دهد، و به هر حال مشاهده با این شاعر دنیوی نیست، زیرا این‌ها جز مادیاتی را که همه در آن عالم تباه می‌شوند، درک نمی‌کنند (سبزواری، ۱۳۸۲، ص ۷۶۷).

تکامل نفس و فعلیت آن، به عبور از رقیقه نفس و اتحاد با حقیقت خودش روی می‌دهد، تا با رسیدن به این کمال، حقایق موجودات را مشاهده کند. تعبیر «نفس قدسی» وافی است تا اتحاد را در مراحل گذر از قوه به فعلیت تام منحصر کند و تصور جمع بین عدم فعلیت و بروز اتحاد را محال اعلام کند.

دارنده نفس قدسی به اتصال و شهود می‌رسد. معنای نفس، معنای فرشته و «حقیقت» آن را، و صورتِ نفس، صورت و «رقیقه» فرشته را شهود می‌کند، پس به چشم عقلی آیات بزرگ پروردگار را می‌بیند و با گوش عقلی کلام تام او را می‌شنود (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۲۵۵).

## ۶. استناد ناهنجار

استناد مضمونی و ارجاعی مقاله به سخن علامه طباطبایی در ضمن ایرادِ خود، موهم این است که علامه به این برهان خدشه وارد کرده است. در حالی که مقاله تقطیع و برش در عبارات و تغییر محتوایی نظر وی را به طور مشهود در راستای رسیدن به غرض خود به کار بسته است. گزارش ناهنجار مقاله از بیان علامه، گویای این واقعیت نامطلوب است. به طوری که همه نظر علامه را در این عبارت نارسا منعکس انگاشته است.

نفس با اتحاد رقیقت و حقیقتی که با جوهر مثالی و یا جوهر معقول پیدا می‌کند، قابلیت پذیرش صور ادراکی را که از سوی این جواهر به نفس اعطاء می‌گردد پیدا می‌کند. طباطبائی، ... (حسینی امین و معین‌الدینی، ۱۳۹۸، ص ۳۴).

تصویر انگاره حقیقت و رقیقت در دیدگاه علامه طباطبایی در بیان علم علت به معلول و بر عکس تبلور پیدا کرده و بر این اساس این گونه حمل هر یک از آن دو بر یکدیگر مجاز است. اگر عالم علت باشد و معلوم، معلول او باشد، تصویر اتحاد بین عالم و معلوم به نسبت بین علت و معلول امکان پذیر می‌شود که نسبت وجود رابط و مستقل است. چون موجود رابط نمی‌تواند ناعت وجود مستقل باشد، زیرا وجود رابط در ضمن غیر وجود می‌گیرد و فرع وجود مستقل است و از سوی دیگر معلوم باید وجود نعتی داشته باشد و چون معلول متقوم به علت است، از وجود علت خارج نیست و غایب از آن هم نیست تا وجود نعتی برای علت داشته باشد. بنابراین آنچه برای علت، معلوم است ذات خود علت است و علت به ذات خود عالم می‌شود، زیرا ذات علت، مقوم معلول است و دوگانگی بین آن دو وجود ندارد و معلول به عنوان معلوم از ذات علت بیرون نیست. البته این یگانگی به معنای این نیست که معلول جزء علت است و ذات علت مرکب است. وقتی سخن از وحدت بین علت و معلول و به تبع آن حمل علت و معلول بر یکدیگر می‌باشد به معنای حمل و نسبت معلولی به علت است که وابسته و متکی به علت باشد. ضابط صحت این حمل در واجد بودن دو جهت تغایر و اتحاد بین موضوع و محمول، به صحت

حمل حقیقت و رقیقت بستگی دارد. بنابر این علم به وجود رابط، علم به موجود مستقلی است که قوام بخش وجود رابط است.

در فرضی که عالم، معلول باشد و معلوم، علت باشد. از آن جا که از یک سو باید معلوم برای عالم به وجود نعتی، وجود یابد اما محال است که شیئی برای چیزی که دارای وجود رابط است، وجود پیدا کند. از سوی دیگر وجود یافتن علت برای معلول، وقتی امکان پذیر است که وجود معلول با تقوم به علت تمامیت پذیر شده باشد، پس این علت است که خودش برای خودش موجود است و فرض آن است که معلول خارج از علتی نیست که به خود عالم است، پس علم به این دلیل به معلول نسبت داده می شود که وجودش از وجود علت بیرون نیست، البته همان اندازه به علت، علم می یابد که سعه وجودی او اقتضا داشته باشد. در این صورت، حمل علت بر معلولی که خود وابسته و متقوم به علت است، از نوعی وحدت بین آن دو حکایت دارد، و برقراری حمل بین آن دو حمل «حقیقت و رقیقت» است. پس برگشت علم معلول به علت، در صورتی که علت با معلول لحاظ شود، به همان علم علت است به خودش در حالی که علت با وجود مستقل خود لحاظ شود. و برگشت علم علت به معلول، اگر با معلول لحاظ گردد، به همان علم علت است به خودش در حالی که با وجود فی نفسه و مستقل لحاظ شود (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۲۴۲).

در این نگره جز اتحاد و یگانگی معلول با علت و علت با معلول، البته با اتحاد مطلوب در این انگاره نه اتحاد شایع صناعی، چیزی بیش مشاهده نمی شود تا بتوان بر اثر دوگانگی بین صور ادراکی و نفس، فرض عدم فعلیت نفس را نتیجه گرفت یا دوگانگی را برداشت کرد و از آن به قابلیت پذیرش صور ادراکی به معنای قیام حلولی تعبیر کرد. اگرچه اعتراف مقاله به پیدایش «قابلیت پذیرش صور ادراکی»، خلاف ادعای اوست که با اتحاد، نفس به فعلیت نمی رسد و هیچ تحولی در آن رخ نمی دهد.

#### نتیجه

واکاوی ادعاهای مطرح شده پیرامون اثبات آموزه اتحاد عاقل و معقول با برهان «ادراک کلیات و مشاهده عقول متکافئه»، نمایان ساخت که مقاله در هر دو مقام گردآوری و داوری دچار خلل های فراوانی است. افزودن انگاره «اتحاد حقیقت و رقیقت» برای متمیم برهان یکی از نارسایی های مدعی در مرحله فهم دلیل است. مفروض بر اینکه نیاز به افزودن این انگاره باشد، تحریر درستی از این انگاره در راستای مقصود به عمل نیامده و تراکم ادعاها بر محور تصویر

نادرست از انگاره مترتب شده است. از سوی دیگر تقریر ناقص از برهان و ابتناء ایرادها بر آن از مهم ترین عوامل انحراف از مقصود و دچار شدن به چالش ها از سوی مقاله است. ادبیات آشفته و ادعاهای ناپخته فراوان در این مسیر مشهود است. به ویژه تقطیع و برش برهان و عدم توجه به همه مقدمات، بخشی دیگر از نارسایی مقاله در این خصوص است. نمایان است که آورده مقاله و داوری بر اساس آن و جهش به مقام نقد، بسیار سست تر از آن است که بتواند هزینه ادعاهای اطلاق گرایانه مقاله علیه این برهان و به تبع آن، حکمت متعالیه را تأمین کند تا چه رسد که به کلی مسئله اتحاد عاقل و معقول را در مخاطره قرار دهد یا کلیت روش و محتوای، حکمت متعالیه را دچار تزلزل سازد. اگرچه ممکن است با ایراد شبهه، بر تازه واردان مؤثر واقع شود.

#### یادداشت‌ها

۱. منها أنه قد مرّ أن إدراك الكليات مشاهدة العقول من الطبقة المتكافئة، و القدماء أيضا قالوا إياها يتلقى العقل عند إدراكه للكليات، و الحدود و البراهين تنحو نحو هذه، و للنفس إضافة شهودية إشراقية إليها و كل مجرد عاقل (سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۲۰).
۲. وجه الضبط في استيفاء الأقوال في الحدوث و القدم للنفس أنه أما أن يقال بحدوث النفس او قدمها و القائل بالحدوث اما ان يقول بحدوثها قبل حدوث البدن تصحيحا للذرّ و العهد و الميثاق، و اما يقول بحدوثها مع حدوثه و هو قول اكثر الحكماء و المتكلمين، و اما يقول بحدوثها بحدوثه بل حدوثها حدوثه و هو قول المصنف قدس سره ... (سبزواری، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۲۰).
۳. ان الخارج و الذهن عالمان متطابقان كتوأمين يرتضعان من ثدى واحد بلبن واحد فإذا قلت زيد فى الخارج فهو عين مرتبه من مراتب الخارج إذ الخارج كالمكان و الخارجى كالمتمكن فكذلك الذهنى عين مرتبه من مراتب الذهن أى النفس و مشاعرها إذ ليس الذهن ظرفا للذهنى (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۲۱؛ ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۰).
۴. النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتا نورية مجردة لا بتجريد النفس إياها و انتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء بل بانتقال و مسافرة يقع لها من المحسوس إلى المتخيل ثم منه إلى المعقول و ارتحال لها من الدنيا إلى الأخرى ثم إلى ما ورائهما أى الدنيا و الآخرة (صدر المتألهين، ۱۳۸۲ب، ص ۱۵۸).

### منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۳۷۹.
- حسن زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل به معقول*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۹.
- \_\_\_\_\_، *مقدمه و تعلیقات بر رساله «اتحاد عاقل به معقول»*، رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
- حسینی امین، حسین، فاطمه معین الدینی، (نویسنده مسئول)، "نقد و بررسی استدلالات حکیم سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول"، *حکمت معاصر*، سال دهم، شماره اول، بهار و تابستان، ۱۳۹۸.
- سبزواری، هادی، *شرح المنظومه*، ج ۲، ۵، قم، نشر ناب، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_، *شرح و تعلیقة بر الاسفار الاربعة العقلية*، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۴۱۰ق.
- \_\_\_\_\_، *تعلیقة على الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- صدرالمآلهین شیرازی، محمد، *الاسفار الاربعة العقلية*، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۴۱۰ق.
- \_\_\_\_\_، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا*، ج ۱، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲ الف.
- \_\_\_\_\_، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ب.
- طباطبائی، سید محمد حسین، *نهاية الحكمة*، قم، نشر اسلامی، ۱۳۷۲.
- معین الدینی، فاطمه؛ علیرضا کهنسال؛ سید مرتضی حسینی شاهرودی، "تحلیل انتقادی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی در مسئله اتحاد عاقل و معقول"، *حکمت معاصر*، تهران دوره هفتم، شماره چهار، ۱۳۹۵.



## **The Intuition Argument for the Unity of Intelligence and Intelligible from Hakim Sabzevari's Point of View with an Explanatory Approach and Response to Objections**

Mohammadreza Ershadinia\*

### **Abstract**

Rational unity is one of the central issues in transcendental wisdom. The weight of its proof and the inferences made on its basis goes to paying careful attention to the method and the specific principles of transcendental wisdom. Its proofs, much like the problem itself, keep distance from conventional philosophy. In this regard, some recent scholars, with the mentality that Sadra's views and those of other theologians share the same method and basis for the doctrine of unity have interpreted the doctrine and its arguments and with the claim of adopting a critical view have produced no result other than creating doubt. Hakim Sabzevari has provided an argument for the doctrine of unity which is based on Sadra's specific principles. His argument is based on observing equivalent intellects when understanding generalities with not mentioning the idea of

---

\* Hakim Sabzevari University

mr.ershadinia@hsu.ac.ir

Reception date: 400/2/15

Acceptance date: 400/11/17

'reality and tenuity'. One of the recent scholars, who has tried to claim that the argument is more general than the claim itself, has distorted the argument and consequently the doctrine of rational unity because of the inefficiency of using the reality and tenuity idea in proving the doctrine. The purpose of this article is to analyze the claims and evaluate the quality of the underlying assumptions. It is concluded that studies with no sufficient depth have made some researches go astray and create doubts about the most exalted theories of transcendental wisdom.

**Key Terms:** *doctrine of unity of intelligence and ineligible, idea of reality and tenuity, intuition of generalities.*