Philosophy and Kalam
University of Tehran
Faculty of Islamic Theology and Studies
Print ISSN: 2008-9422 Online ISSN: 2588-5014
homepage: https://jitp.ut.ac.ir

A Defense Against Criticisms of Mesbah's Objections to the Argument from Contradictions for the Unity of the Intellect and the Intelligible

Mohammad hadi Tavakoli[1]

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Research Institute of Islamic Sciences, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran. Email: mhtavakoli@rihu.ac.ir

Abstract

The doctrine of the unity of the intellect and the intelligible is among the most significant issues in Islamic philosophy and occupies a central place in Transcendent Philosophy (al Ḥikmah al Mutaʿāliyah). Ṣadr al Mutaʾallihīn (Mullā Ṣadrā) advanced two principal arguments in support of this doctrine, commonly known as the Argument from Correlativity (burhān al taḍāyuf) and the Argument from Light and Darkness (burhān al nūr wa l ẓulmah). Owing to their complexity, these arguments have been the subject of numerous critiques by later thinkers. Among the most prominent critics is Ayatollah Muḥammad Taqī Miṣbāḥ Yazdī, who raised a series of objections against both arguments.

In a previous article entitled "A Critical Study of Miṣbāḥ's Objections to Ṣadrā's Proofs for the Unity of the Knower and the Known," the present author responded to these objections in defense of the Ṣadrian position. Subsequently, Dr. ʿAlī Arshad Rīyāḥī, in his article "In Defense of Miṣbāḥ's Objections to Ṣadrā's Proofs for the Unity of the Intellect and the Intelligible," sought to vindicate Miṣbāḥ's criticisms and to challenge the adequacy of those responses. The present paper critically examines Rīyāḥī's claims. To this end, it first revisits Ṣadrā's original arguments and Miṣbāḥ's objections, and then systematically evaluates the author's earlier replies alongside the counter critiques advanced by Rīyāḥī. The analysis shows that many of Rīyāḥī's defenses rely on imprecise interpretations of Ṣadrā's philosophical framework. In particular, Ṣadrā's conception of cognitive forms as modes of existence whose very reality consists in being known stands in sharp contrast to the accidentalist conception of knowledge presupposed in Rīyāḥī's defense. Accordingly, this study concludes that the Ṣadrian proofs for the unity of the intellect and the intelligible within Transcendent Philosophy remain philosophically defensible.

Keywords: unity of the intellect and the intelligible, argument from correlativity, argument from light and darkness, intrinsically intelligible.

Introduction

The discussion of the unity of the knower and the known occupies a central place in Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy. The Proof of Equivalents (Burhān al-Taḍāyuf) constitutes one of the two principal proofs employed by Mullā Ṣadrā to establish this unity, wherein an ontological analysis of the intelligible form leads to its necessary union with the knower. Nevertheless, this proof has encountered objections. Allameh Mesbah challenges its foundational premises and regards Mullā Ṣadrā's argument as invalid. Later critics, drawing on interpretations of Avicenna and Mesbah's reasoning, have likewise attempted to call the validity of this proof into question. The present study aims to examine these objections and the critics' responses meticulously, demonstrating that, in its Sadrian formulation, the Proof of Equivalents remains a coherent and robust component of the philosophical framework that underpins the unity of the knower and the known.

Research Findings

The analysis indicates that the primary points of disagreement revolve around two central axes: (1) the intrinsic nature of existential attributes, and (2) the equivalence of equivalents.

Philosophy and Kalam
University of Tehran
Faculty of Islamic Theology and Studies
Print ISSN: 2008-9422 Online ISSN: 2588-5014
homepage: https://jitp.ut.ac.ir

1. The Intrinsic Nature of Intelligibility and Causality:Mullā Ṣadrā maintains that intelligibility is intrinsic to the intelligible form and that causality is intrinsic to the effect. Some critics reject this view, arguing that a property or concept can be considered intrinsic only if it exists independently and actually. Philosophical analysis, however, demonstrates that the intrinsic status of existential attributes does not depend on their independent or external existence. Even when the intelligible form or the effect is existentially dependent on another, this dependence does not negate the intrinsic nature of intelligibility or causality. These attributes are grounded in the actuality and existential role of the entities themselves, rather than in their ontological independence.

2. The Equivalence of Equivalents and the Proof of Equivalents: Critics, relying on certain interpretations of Avicenna, have attempted to argue that equivalents are not equivalent with respect to existence and non-existence. A careful examination reveals that Avicenna does not articulate a general principle denying the equivalence of equivalents. Rather, the cases he discusses concern contingent and extrinsic relations between knowledge and the known, which are unrelated to the fundamental presuppositions of the Proof of Equivalents. By contrast, Mullā Ṣadrā presupposes that the existence of the intelligible is actual and intrinsic to the intelligible form itself, thereby eliminating the need to posit the independent existence of the knower as a condition for intelligibility.

Conclusion

Overall, the critics' objections to the Proof of Equivalents and to the intrinsic nature of existential attributes rest on presuppositions that are incompatible with the principles of Transcendent Philosophy and with Mullā Ṣadrā's conception of immaterial form and intelligibility. Consequently, it may be concluded that, in its Sadrian formulation, the Proof of Equivalents not only withstands the objections raised by ʿAllāmeh Meṣbāḥ and later critics, but also remains one of the most fundamental pillars in the ontological articulation of the unity of the knower and the known within the framework of Transcendent Philosophy.

Cite this article: Tavakoli, M. (2026). A Defense Against Criticisms of Mesbah's Objections to the Argument from Contradictions for the Unity of the Intellect and the Intelligible. *Philosophy and Kalam*, 59 (1), 27-49. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI:https://doi.org/10.22059/jitp.2026.402920.523646

Article Type: Research Paper
Received: 4-Oct-2025
Received in revised form: 14-Dec-2025
Accepted: 10-Feb-2026
Published online: 21-Sep-2026

دانشکده الهیات و معارف اسلامی
شاپا چاپی: ۲۲۳۳-۲۰۸۰ شاپا الکترونیکی: ۲۵۸۸-۵۰۱۳
homepage: https://jitp.ut.ac.ir
مجله فلسفه و کلام اسلامی
دانشگاه تهران

دفاع از انتقادات وارد بر اشکال‌های استاد مصباح به برهان تضایف برای اثبات اتحاد عاقل و معقول

محمد هادی توکلی[۱]

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام، پژوهشکدهٔ علوم اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. رایانامه: mhtavakoli@rihu.ac.ir

چکیده

نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول از مهم‌ترین مباحث فلسفهٔ اسلامی است که در حکمت متعالیه جایگاهی محوری دارد. صدرالمتألهین برای اثبات این نظریه دو برهان اقامه کرده است که از آنها با عنوان «برهان تضایف» و «برهان نور و ظلمت» یاد می‌شود. پیچیدگی‌های این براهین، موجب طرح اشکال‌ها و نقدهای متعدد از سوی اندیشمندان پس از ملاصدرا بر این براهین شده است. در این میان، استاد مصباح یزدی مجموعه‌ای از اشکال‌ها را متوجه این دو برهان دانسته است. نگارنده در مقاله‌ای با عنوان «نقد و بررسی اشکالات استاد مصباح به دو برهان صدرالمتألهین در اثبات اتحاد عالم و معلوم» به این ایرادها پاسخ داده و کوشیده بود کارآمدی براهین صدرایی را حفظ کند. دکتر علی ارشد ریاحی در مقاله‌ای با عنوان «دفاع از اشکال‌های استاد مصباح به دو برهان صدرا برای اثبات اتحاد عاقل و معقول» به دفاع از اشکال‌های استاد مصباح پرداخته است. مقالهٔ حاضر با رویکردی انتقادی، به بررسی مدعیات دکتر ریاحی می‌پردازد. بدین منظور، نخست ساختار استدلال‌های صدرالمتألهین و اشکال‌های استاد مصباح بازخوانی می‌شود و سپس پاسخ‌های نگارنده و نقدهای منتقد به‌صورت نظام‌مند تحلیل می‌گردد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که دفاعیات منتقد در بسیاری موارد مبتنی بر تلقی نادقیق از مراد صدرالمتألهین است. به‌ویژه، تبیین صدرایی از صور ادراکی به‌مثابهٔ نحوی از وجود، که سراسر هویت آن مدرَک بودن است، با تفسیر عرض‌انگارانه از علم که مبنای دفاع منتقد قرار گرفته، ناسازگار می‌نماید. بدین‌ترتیب، نوشتار حاضر نشان می‌دهد که براهین نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول در حکمت متعالیه همچنان قابل دفاع است.

کلیدواژه‌ها: اتحاد عاقل و معقول، برهان تضایف، برهان نور و ظلمت، معقول بالذات.

استناد: توکلی، محمد هادی (۱۴۰۵). دفاع از انتقادات وارد بر اشکال‌های استاد مصباح به برهان تضایف برای اثبات اتحاد عاقل و معقول. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۹ (۱)، ۲۷-۴۹.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران
حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.
DOI: https://doi.org/10.22059/jitp.2026.402920.523646

نوع مقاله: علمی-پژوهشی
دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۲
بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۳
پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۱
انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۳۰

مقدمه

نظریهٔ «اتحاد عاقل و معقول»، هرچند نزد برخی فیلسوفان پیشاسینوی پذیرفته شده بود، اما با انتقادهای ابن‌سینا جایگاه خود را از دست داد و تا روزگار صدرالمتألهین، در نگاه بیشتر فیلسوفان، نظریه‌ای مردود به شمار می‌رفت (پورحسن و توکلی، ۱۳۹۰: ۳۸-۵۵) صدرالمتألهین این نظریه را دوباره زنده کرد، برای آن برهان‌هایی اقامه نمود و در دستگاه فلسفی خود، جایگاهی محوری را بدان اختصاص داد. با این همه، پیچیدگی استدلال‌های او و نیز پیوند این نظریه با آراء خاص وی درباره اتحاد با عقل فعال یا نحوهٔ ادراک جزئیات و کلیات، فهم مقصود نهایی وی را دشوار ساخته‌است.

در حکمت متعالیه، روح این نظریه آن است که نفس، صرفاً ظرفی منفعل برای دریافت صورت‌های ادراکی نیست؛ بلکه با هر ادراک تازه، نفس توسعهٔ وجودی می‌یابد. این ادراکات، که پیوند نفس با موجودات علوی را به همراه دارند، منشأ تنوع نفوس انسانی می‌شوند و هر فرد را به نوعی یگانه و منحصر به‌فرد بدل می‌سازند (حسن زادهٔ آملی، ۱۳۸۵: ۱۲-۱۳).

کارآمدی دو برهان صدرالمتألهین در اثبات این نظریه، همواره محل بحث اندیشمندان بوده‌است. استاد مصباح از منتقدان این دو برهان است و در مجموع پنج اشکال به آن دو وارد کرده‌است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ج۲: ۲۳۵-۲۳۶؛ همو، ۱۴۰۵ق: ۳۶۱). پیشتر نگارنده در ضمن مقاله‌ای با عنوان «نقد و بررسی اشکالات استاد مصباح به دو برهان صدرالمتألهین در اثبات اتحاد عالم و معلوم» کوشیدم به اشکال‌های استاد مصباح بر استدلال‌های صدرالمتألهین پاسخ دهم. پس از آن، این دفاعیات، توسط جناب استاد علی ارشد ریاحی در مقاله‌ای با عنوان «دفاع از اشکال‌های استاد مصباح به دو برهان صدرا برای اثبات اتحاد عاقل و معقول» مورد نقد قرار گرفت. ایشان در این مقاله، اکثر انتقادهای استاد مصباح را موجه دانسته و عمدهٔ پاسخ‌های این‌جانب را ناکافی قلمداد کرده‌اند. در نوشتار حاضر بر آنم تا نقدی روشمند بر مقالهٔ استاد ریاحی عرضه کنم و در ضمن آن، برخی مباحث مرتبط با نظریهٔ اتحاد عالم و معلوم را که برای روشن‌تر شدن بحث ضروری می‌نمایند، مطرح سازم. در ادامه، برای اختصار، از جناب استاد ریاحی با عنوان «منتقد» یاد خواهم کرد. قابل ذکر می‌دانم که با توجه به محدودیت‌های مربوط به تعداد کلمات، تنها به بررسی دفاعیات منتقد از اشکال‌های استاد مصباح به برهان تضایف رسیدگی می‌کنم و دفاعیات ایشان از اشکال‌های استاد مصباح به برهان نور و ظلمت را به مجال دیگری واگذار می‌کنم.

پیشینهٔ پژوهش

هرچند که بررسی‌های انتقادی بسیاری در خصوص برهان تضایف صورت گرفته‌است، اما در خصوص بررسی اشکال‌های استاد مصباح نسبت به برهان تضایف و دفاع از این اشکال‌ها، غیر از دو مقالهٔ مورد اشاره، پیشینهٔ دیگری وجود ندارد. پیش از ورود به بحث اصلی، لازم به ذکر می‌دانم که منتقد با استناد

به نوشته‌ای از سیدحسین نصر، «ابوالحسن عامری» را به‌عنوان نخستین فیلسوفِ مسلمانی که به نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول باور دارد، معرفی کرده‌است؛ حال آنکه، پیش از عامری، در آثار کندی این نظریه مطرح و مورد پذیرش قرار گرفته‌است (کندی، ۱۳۶۹ق: ۱۵۴-۱۵۵).

۱. بررسی دفاعیات منتقد از اشکال اول استاد مصباح بر برهان تضایف

لازم است پیش از ورود مستقیم به دفاعیات منتقد، نخست گزارشی مختصر از ادعای صدرالمتألهین، اشکال استاد مصباح بر آن، و پاسخ نگارنده به این اشکال ارائه شود. صدرالمتألهین بر این باور است که «رابطهٔ عاقل و معقول، بسان حالّ و محلّ نیست؛ چرا که در چنین صورتی، امکان ملاحظهٔ عاقل و معقول به نحو جدای از یکدیگر وجود دارد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج۳: ۳۱۳).

در خصوص دیدگاه صدرالمتألهین، استاد مصباح اشکال کرده‌است: امکان ملاحظهٔ عاقل و معقول به‌نحو جدای از یکدیگر، یا به‌معنای (۱) جدایی در وجود خارجی است و یا (۲) به‌معنای جدایی در لحاظ عقل. جدایی در وجود خارجی، نه تنها در مورد معقول و عاقل، بلکه در مورد هیچ حالّ (اعم از عرض و صورت) و محلّی محقق نیست؛ زیرا حالّ به محل، وابستگی وجودی دارد و نمی‌تواند مستقل از آن محقق شود. اما در خصوص جدایی در لحاظ عقل، بسان حالّ و محل، معقول و عاقل نیز قابل تفکیک عقلی از هم هستند و عقل می‌تواند معقول را بدون ملاحظه عاقلِ آن، در نظر بگیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ج۲: ۲۳۵).

نگارنده در پاسخ به استاد مصباح استدلال کرده‌است که بیان ایشان در خصوص «امکان انفکاک معقول از عاقل در ظرف ذهن»، صحیح نیست؛ چراکه «تساوق وجود فی نفسه و وجود لغیره معقول» از مقدمات برهان تضایف است (توکلی، ۱۳۹۴: ۲۸-۳۰). توضیح اینکه: بر اساس خوانش معمول از نحوهٔ تحقق اعراض، اعراض «وجود فی نفسه»ای دارند که ناظر به ماهیت استقلالی آنها است و آنها را در ضمن یکی مقولات نه‌گانه قرار می‌دهد و «وجود لغیره»ای که مربوط به تحقق عینی آنها و وابستگی آنها به محلّ و موضوعشان است. «وجود فی نفسه» و «وجود لغیره» عرض، دو حیثیت جداگانه‌ای از عرض، در ظرف عقل، محسوب می‌شوند. صدرالمتألهین، در مورد صور ادراکی، که معقول هم از اقسام آنهاست، معتقد است که «وجود فی نفسه»، بدون هیچ اختلاف در حیثیتی، همان «وجود لغیره» آن است؛ به‌تعبیر دیگر، او، دو مفهوم وجود فی‌نفسه و وجود لغیره را بسان معقولات ثانی فلسفی در نسبت با واقع لحاظ نموده، و معتقد است که برخلاف اعراض که دو حیثیت متفاوت از هم دارند، در صورت ادراکی، دو حیثیت مجزا محقق نیست. این بیان، تعبیر دیگری از نظریهٔ او دربارهٔ وجودی بودن علم است، به‌این معنا که علم از سنخ وجود، در مقابل ماهیت، است و فی‌نفسه خارج از مقولهٔ «جوهر» و «عرض» است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج۶: ۳۳۵؛ همو، ۱۳۸۲الف: ج۱: ۵۸۲) صورت ادراکی، امری وجودی است و ازین‌رو، دارای دو حیثیت خارجی «فی‌نفسه» و «لغیره» نیست. تمام هویتِ صورت ادراکی، مدرَک بودن است و هیچ مرتبه‌ای از آن را نمی‌توان تصور کرد که در آن مرتبه،

مدرَک نباشد؛ اما در خصوص عرض، چنین نیست؛ عرض به‌تمام هویتی که دارد، وابسته به موضوعش نیست، بلکه در مرتبهٔ «ماهیت» خود، و به‌تعبیر دیگر وجود فی نفسه‌اش، مستقل از موضوع خود، نحوه‌ای از تحقق را داراست؛ به‌تعبیر دیگر، ذاتِ عرض غیر از وجود وابستهٔ آن در خارج است.

صدرالمتألهین دقیقا همان سخنی را که دربارهٔ وجود ربطی مطرح کرده، در خصوص وجود ادراکی نیز بیان کرده‌است. در نظر او، وجود ربطی، ذات دارای ربط نیست، بلکه تمام هویت آن ربط بودن است؛ ازین‌رو، فرض استقلال برای آن امکان ندارد، به این معنا که فرض استقلال برای آن، حکایتی از واقع ندارد (همو، ۱۹۸۱م: ج۲: ۲۹۹) به‌همین سان، وجود ادراکی نیز ذاتی که دچار به معقولیت است، نیست، بلکه تمام هویت آن، مدرَک بودن است، و ازین‌رو، فرض انسلاخ آن از مدرَک بودن، امکان ندارد. حال با لحاظ اینکه معقول بودن، بدون عاقل قابل تصور نیست، چون اگر قابل تفکیک باشد، باید صورت ادراکی، در مرتبه‌ای از مراتب خود مدرَک نباشد، نتیجه آن است که معقول، نه امری متمایز از عاقل، بلکه متحد با آن است.

با توجه به توضیح مزبور، به سراغ مقاله منتقد می‌رویم. منتقد جهت تحکیم اشکال استاد مصباح، سه نقد به نگارنده وارد کرده‌است که از آنها با عنوان «دفاعیه» منتقد یاد می‌کنم:

۱-۱. دفاعیهٔ نخست منتقد و بررسی آن

اولاً، ملاصدرا در برهان تضایف می‌گوید: «همه حکما در این مسأله اتفاق نظر دارند که صورتی که بالفعل معقول است، وجود فی‌نفسه‌اش و وجودش برای عاقل، شیء واحد و از جهت واحد است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج۳: ۳۱۳). اگر مدعای مقاله-که وجود فی‌نفسهٔ معقول را عرضی می‌داند که با تعدد و اختلاف جهتِ عینِ وجود غیره‌اش همراه است، اما معقول برای عاقل بدون تعدد و اختلاف جهتِ عینِ وجودش است-صحیح باشد، ملاصدرا نباید این مطلب را که وجود فی‌نفسهٔ معقول و وجودش برای عاقل شیء واحد و از جهت واحد است، به همه حکما نسبت می‌داد؛ زیرا مشهور حکما معقول را عرض می‌دانند و از نظر آنان، طبق مدعای مقاله، باید اختلاف و تعدد جهت در کار باشد. (ارشدریاحی، ۱۴۰۳: ۳۱۷)

پاسخ به این نقد را در دو بخش ارائه می‌کنم؛ بخش اول مربوط به این است که چرا ملاصدرا این گزاره را که «وجود فی‌نفسهٔ معقول و وجودش برای عاقل شیء واحد و از جهت واحد است»، به همه حکما نسبت داده‌است؟ بخش دوم مربوط به این است که آیا ملاصدرا طبق دیدگاه مشهور حکیمان، معقول را به‌عنوان عرض مورد بررسی قرار داده‌است؟

در خصوص بخش اول، ملاصدرا برای ایجاد زمینه گفت‌وگو با جریان غالب فلسفی ناچار بود از زبان آنان استفاده کند؛ از همین‌رو، گاه سخنان وی با دیدگاه اصلی او ناسازگار می‌نماید. در خصوص مورد بحث، یعنی اینکه «وجود فی‌نفسهٔ معقول و وجودش برای عاقل، شیء واحد و از جهت واحد است»، حکیمان چنین ادعایی نکردند. خاستگاه ادعای ملاصدرا در انتساب این ادعا به حکیمان،

عبارتی است که خود او به‌دفعات به ابن‌سینا نسبت داده‌است: «وجود فی‌نفسهٔ اعراض، وجود آنها در موضوعات آنهاست، غیر از «عرض»ی که عبارت است از وجود که همان وجودِ موضوعِ خود است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج۱: ۴۷-۴۸). ملاصدرا در موارد متعددی از مباحث فلسفی خود، به هریک از دو بخش عبارت منسوب به ابن‌سینا، استشهاد کرده‌است. در اینجا نیز:

۱. انتساب این قول به ابن‌سینا را پذیرفته، در حالی‌که انتساب آن قطعی نیست.

۲. قول مزبور را به همه حکما تسری داده‌است.

۳. قید «بلااختلاف جهة» را به آن افزوده و در مضمون آن دخل و تصرف کرده‌است (همو، ۱۹۸۱م: ج۶: ۱۳۰).

۴. با لحاظ اینکه در نزد حکیمان، صورت علمیه داخل در عرض است، صورت علمیه را داخل در قول یادشده نموده و مدعی آن شده‌است که «وجود فی‌نفسهٔ معقول و وجودش برای عاقل شیء واحد و از جهت واحد است».

در خصوص بخش دوم، دیدگاه حقیقی ملاصدرا آن است که «وجود فی‌نفسهٔ معقول و وجودش برای عاقل شیء واحد و از جهت واحد است»؛ و او به دو گزارهٔ «وجود فی‌نفسهٔ اعراض، وجود آنها در موضوعات آنهاست بلااختلاف جهة» و اینکه «صورت علمیه عرض است» باور ندارد.

در خصوص گزارهٔ اول، ملاصدرا، ولو ارتکازاً، بر اینکه حکیمان بر تمایز دو جنبه «وجود نفی نفسه» و «وجود لغیره» در اعراض باور دارند، اذعان دارد. وی در المشاعر در بیان اثبات اصالت وجود، با تکیه بر تعبیر «وجود» در قول حکما: «وجود الأعراض فی أنفسها هو وجودها فی موضوعاتها»، مدعی می‌شود: «بی‌تردید، حلولِ عَرَض در موضوعِ خود، امری خارجی و زائد بر ماهیتِ آن است ... اما این حلول داخل در وجودِ عرض است، که همان عَرَضیّتِ آن به‌شمار می‌آید» (همو، ۱۳۶۳: ۱۷). البته اینکه خود ملاصدرا در خصوص نسبت عرض و جوهر چه عقیده‌ای دارد، مسأله‌ای است که جداگانه نیاز به بررسی دارد.

در خصوص گزارهٔ دوم، او علم را از سنخ وجود می‌داند که از سنخ امور ماهوی نیست، هرچند که می‌تواند با ماهیت همراه گردد. توضیح اینکه در نظر ملاصدرا، از اینکه در علم خداوندمتعال به خود، علم وجود محض است و با هیچ ماهیتی همراه نیست، و از اینکه در علم جواهر مفارقه به‌خود، علم وجودی است جوهری، و نیز با در نظر داشتن اینکه در علم نفوس ناطقه به دیگر اشیاء، علم وجودی است که با کیف نفسانی برای عالم حاصل است، روشن می‌شود که علم از سنخ وجود است؛ چراکه امری ماهوی نمی‌تواند ماهیت‌های گوناگون داشته باشد، برخلاف وجود و امور وجودی، همچون تشخص و فعلیت، که می‌توانند ماهیات متنوع را با خود حمل کنند. از سوی دیگر، حقیقت علم عبارت است از «وجود مجرد نزد عالم»، و این امر، به‌خوبی وجودی بودن علم را نمایان می‌سازد (همو، ۱۹۸۱م: ج۶: ۳۳۵؛ همو، ۱۳۸۲الف: ج۱: ۵۸۲).

آنچه در بیان ملاصدرا به‌صورت تسامح دیده می‌شود، ناشی از تلاش او برای پیوند زدن مباحث خود با میراث فلسفی پیشین است. درواقع، او برای تقریر برهان تضایف، بر زبان حکما تکیه می‌کند، ولی مضمون حقیقی رأی او چیزی فراتر از آن است. به نظر ملاصدرا، عرض دو حیث مستقل ماهوی و وجودی دارد، اما صورت معقوله چنین نیست؛ زیرا تمام هویت آن معقول بودن است. از همین‌رو او نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول را بر اساس دیدگاه خود دربارهٔ وجودی‌بودن علم بنا کرده‌است.

۱-۲. دفاعیهٔ دوم منتقد و بررسی آن

ثانیاً، اتحاد مورد ادعای نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول از نظر صدرا، اتحاد ماده و صورت است (همو، ۱۳۸۲ب: ۲۴۳)، و این دو جوهر وجود فی‌نفسه دارند؛ لذا طبق مدعای مقاله باید وجود فی‌نفسهٔ معقول که صورت است، با اختلاف و تعدد جهت، عین عاقل که ماده‌است، باشد. بنابراین اینکه مقاله مدعی است معقول بدون اختلاف و تعدد جهت عینِ عاقل است، صحیح نیست. (ارشدریاحی، ۱۴۰۳: ۳۱۷)

این عبارت نیز بسان آنچه که پیشتر گفته شد، محل اشکال است. فهم مدعیات حکمت متعالیه، بر پایهٔ توجه به نحوهٔ استدلالهای صدرالمتألهین و گفتگوی او با پیشینیانش صورت می‌گیرد. می‌دانیم که صدرالمتألهین، در خصوص اینکه ماده و صورت چه هستند و چه ارتباط وجودی با یکدیگر دارند، نظر خاص خود را دارد؛ اما هنگامی که در مقام تبیین یا دفاع از نظریه اتحاد عاقل و معقول، در قبال انتقادات صورت گرفته بر آن، برآمده، چرا پای ترکیب ماده و صورت را به میان آورده‌است؟

در این راستا، نخست باید پرسید: آیا اتحاد عاقل و معقول به نحوی که مورد نظر صدرالمتألهین است، با ترکیب ماده و صورت آنطور که مدنظر پیشینیان (ترکیب انضمامی) بوده مربوط است یا آنطور که مطلوب خود او (ترکیب اتحادی) است؟ پاسخ روشن است: ملاصدرا ترکیب انضمامی را برای اتحاد عاقل و معقول نمی‌پذیرد؛ زیرا گوهر نفس را بر اساس اتحاد عاقل و معقول، دچار اشتداد در وجود می‌بیند، حال آنکه ترکیب انضمامی چنین اقتضایی ندارد.

نکته دوم این است که طرح مسأله ترکیب ماده و صورت در بحث اتحاد عاقل و معقول، صرفاً برای تقریب ذهن و تبیین رابطه است و نه به عنوان استدلالی مستقل. ملاصدرا هیچگاه ترکیب ماده و صورت را به‌صورت استدلالی برای اتحاد عاقل و معقول جاری نکرده‌است؛ در حالی که حکیم سبزواری با استناد به اسکندر افرودیسی، در تحلیل ادلهٔ اتحاد، به ترکیب ماده و صورت پرداخته‌است (شیدانشید و توکلی، ۱۳۹۹: ۳۳۹). اما باید توجه داشت که رویکرد سبزواری متفاوت از ملاصدراست و آنچه در این بحث ملاک است، تقریر خود صدرالمتألهین است. عبارت ملاصدرا چنین است:

«همان‌طور که ماده به‌خودی‌خود هیچ‌یک از اشیای معین بالفعل نیست مگر به‌واسطهٔ صورت، و وجود صورت برای ماده به‌معنای پیوستن موجودی به موجودی دیگر از بیرون نیست، بلکه دگرگونی و ارتقای تدریجی خودِ ماده از نقص به کمال است؛ نفس نیز در عقل بالفعل شدن، همین وضعیت را

دارد ... اگر فرض کنیم که صورت عقلی برای عقل منفعل همانند چیزی است که از بیرون می‌آید و نسبتش مثل نسبت وجود آسمان و زمین برای ماست ــ چنانکه جمهور پنداشته‌اند ــ در این صورت، آنچه برای عقل منفعل حاصل می‌شود، چیزی جز اضافه صرف نخواهد بود و اضافه به‌لحاظ وجودی ضعیف‌ترین اعراض است، بلکه وجود خارجی ندارد» (همو، ۱۳۸۲ب، ۲۴۳).

این بیان نشان می‌دهد که بهره‌گیری ملاصدرا از ترکیب ماده و صورت برای تبیین اتحاد عاقل و معقول، صرفاً در چارچوب حکمت متعالیه صورت گرفته‌است. در دیدگاه او، ماده مرتبه‌ای نازلی است که با اشتداد خود، فعلیت جدیدی می‌یابد و هیچ سخنی از دو وجود فی‌نفسه مستقل در میان نیست. حرکت جوهری در نفس، همانند حرکت جوهری در یک امر مادی تحلیل می‌شود و نسبت ماده و صورت، به صورت اتحادی تبیین می‌گردد.

نمونهٔ دیگری از بیانات صدرالمتألهین که نسبت ماده و صورت را مغایر با نسبت عرض و جوهر تفسیر کرده، و اساسا وجود دو وجود فی‌نفسه در خصوص ماده و صورت را منتفی دانسته چنین است:

> هیولی امری است که وجودی مبهم و بالقوه دارد و تنها به‌واسطهٔ صورت است که وجود بالفعل می‌یابد؛ به این معنا که صورت ذاتاً نحوهٔ وجود هیولی است، بر خلاف عَرَض، زیرا عَرَض وجودی دارد که تابع وجود موضوع اوست، نه اینکه به عین موضوع موجود باشد. به‌طور کلی، معنای عَرَض آن است که موجودی است در چیزی که خودْ قائم به‌ذات است؛ و معنای هیولی آن است که موجودی است به چیزی که خودْ قائم به‌ذات است. و به‌عبارت دیگر، وجود عرض در خودش همان وجود آن برای موضوع است، و وجود هیولی در خودش همان وجود صورتی است که موضوع است. و میان این دو معنا تفاوتی آشکار وجود دارد. (همو، ۱۹۸۱م: ج۴: ۲۴۳)

بر همین اساس، ادامه تالی فاسدی که منتقد بیان کرده‌است: «لذا طبق مدعای مقاله باید وجود فی‌نفسهٔ معقول که صورت است، با اختلاف و تعدد جهت، عین عاقل که ماده‌است، باشد. بنابراین اینکه مقاله مدعی است معقول بدون اختلاف و تعدد جهت عینِ عاقل است، صحیح نیست»، به‌طور کلی فاقد اعتبار خواهد بود و نگارنده نه تصریحی بر آن کرده و نه ادعایی در ثبوت آن داشته‌است. حاصل آنکه، دفاعیهٔ دوم منتقد مبتنی بر قرائتی انضمامی از ترکیب ماده و صورت است که با مبانی حکمت متعالیه سازگار نیست. ملاصدرا از تشبیه اتحاد عاقل و معقول به ترکیب اتحادی ماده و صورت، نه در مقام اقامهٔ برهان، بلکه صرفاً برای تبیین نحوه اشتداد و فعلیت‌یابی وجود نفس بهره می‌گیرد. ازاین‌رو، تالی فاسدی که منتقد بر مدعای مقاله مترتب کرده، مبتنی بر فرضی است که نه در کلام ملاصدرا وجود دارد و نه در ادعای نگارنده.

۱-۳. دفاعیهٔ سوم منتقد و بررسی آن

ثالثاً، این مطلب که مقاله صورت معقول را وجود رابط در نظر گرفته‌است، فقط در صور ادراک حسی و خیالی که قیامشان به نفس از نظر ملاصدرا، قیام صدوری است، صحیح است، نه در مورد صور عقلی. در مورد صور ادراک حسی و خیالی، طبق نظر ملاصدرا، واضح است که اتحاد عاقل و معقول از نوع اتحاد حقیقت و رقیقت است و نیازی به برهان تضایف ندارد. البته باید توجه داشت که این اتحاد، غیر از اتحاد ماده و صورتی است که مدعای نظریه اتحاد عاقل و معقول است. (ارشدریاحی، ۱۴۰۳: ۳۱۸).

نخست باید به تناقض آشکار در سخنان منتقد اشاره کرد: وی در دفاعیهٔ دوم تصریح می‌کند که «اتحاد مورد ادعای نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول از نظر صدرا، اتحاد ماده و صورت است» (همو، ۳۱۷)؛ اما در دفاعیهٔ سوم می‌گوید: «طبق نظر ملاصدرا ... اتحاد عاقل و معقول از نوع اتحاد حقیقت و رقیقت است ... این اتحاد، غیر از اتحاد ماده و صورت است که مدعای نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول است» (همان، ص۳۱۸). گذشته از این ناسازگاری، دو نکته اساسی در سخن منتقد محل اشکال است:

نکتهٔ نخست آنکه نگارنده هیچ‌گاه مدعی وجود رابط بودنِ صورت معقول نشده، بلکه صرفاً در تبیین نسبت «معقولیت» با وجودِ صورت معقول، از تشبیه آن به «رابط‌بودن در قیاس با وجود امکانی» سخن گفته‌ام. اینکه در نظر ملاصدرا، معقول (در معنای مقابل با متخیل و محسوس) رابط است یا خیر؟ در پرتو بررسی دیدگاه او دربارهٔ وجود عقل فعال برای ما، که حیثتی غیر از حیثیت وجود فی نفسه آن است، روشن می‌شود. در مقالهٔ حاضر که هدف اصلی‌اش دفاع از انتقاداتم بر اشکال‌های استاد مصباح است، مجالی برای طرح این بحث نیست و آن را به موضعی مناسب واگذار می‌کنم. جدای از این مطلب، عبارات ملاصدرا در تقریر برهان تضایف، به‌روشنی دلالت بر داخل بودن صورت معقول (در معنای مقابل با متخیل و محسوس) در برهان دارند.

دومین نکته اینکه ادعای منتقد مبنی بر اینکه ملاصدرا اتحاد عاقل و معقول را از نوع اتحاد حقیقت و رقیقت دانسته و آن را بی‌نیاز از برهان تضایف می‌داند، اساساً نادرست است. بررسی آثار ملاصدرا نشان می‌دهد که او از آغاز تا پایان، با تکیه بر تعبیر «صورت معقوله»، استدلال می‌کند. ظاهر این تعبیر شاید دلالت بر معقول به‌معنای خاص داشته باشد؛ اما با توجه به برهان او بر مطلق اتحاد میان عالم و معلوم، روشن است که مراد صدرالمتألهین از آن، مطلق مدرَک (اعم از محسوس، متخیَّل و معقول) است.

۲. بررسی دفاعیه منتقد از اشکال دوم استاد مصباح بر برهان تضایف

ادعای صدرالمتألهین آن است که علم، عرض نیست؛ ازین‌رو، وجود فی‌نفسه‌ای مغایر با وجود لغیره‌اش ندارد و ارتباط اتحادی میان عاقل و معقول، بسان اتحاد جوهر و عرض نیست.

اشکال استاد مصباح بر این ادعا آن است که صدرالمتألهین وجود اعراض را از شؤون وجود جوهر می‌داند و برای آنها وجود مستقلی قائل نیست؛ پس چه مانعی دارد که علم نیز از قبیل عرض و از شؤون وجود عالِم به‌شمار آید؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ج۲، ۲۳۵).

نگارنده در رد اشکال استاد مصباح، گفته‌است که از نظر صدرالمتألهین، تفسیر اتحاد عاقل و معقول به اتحاد جوهر و عرض ممنوع است. با توجه به مبنای حرکت جوهری و حرکت نفس به‌واسطهٔ اتحادی که با صور علمیه پیدا می‌کند، نمی‌توان صور علمیه را عرض دانست. به‌گفتهٔ او: «لحوق صور عقلیه به نفس ـ هنگامی که قوهٔ خیال بالفعل و عقل بالقوه است ـ همانند موجودی مباین برای موجودی مباین (مثلاً وجود اسب برای ما)، یا همانند لحوق عرضی برای موضوعی جوهری که در قوامش از آن عرض بی‌نیاز است، نیست؛ زیرا در چنین لحوقی چیزی جز اضافاتی-که شیء به سبب آنها تکاملی نمی‌یابد-، حاصل نمی‌شود، در حالی‌که حصول صورت ادراکی برای جوهر مدرِک موجب تحصّل و کمالی فراتر است؛ حتی قوی‌تر از تحصّلی که صور طبیعی برای ماده ایجاد می‌کنند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج۳: ۳۲۰-۳۲۱). بر اساس چنین نگرشی، حتی اگر عرض را از شؤون جوهر بدانیم، باز هم بیان یادشده جاری است؛ زیرا شأن سبب تکامل ذی‌شأن نمی‌شود. ازاین‌رو، ملاصدرا نمی‌تواند علم را عرض بداند، حتی اگر عرض را به‌عنوان شأن جوهر بداند. (توکلی، ۱۳۹۴: ۳۰-۳۱).

۲-۱. دفاعیهٔ منتقد و بررسی آن

اگر منظور استاد مصباح این بود که از نظر صدرا اشکالی ندارد صور ادراکی را عرض بدانیم، تمام این اشکالهای مقاله بر ایشان وارد بود. اما ظاهر عبارت ایشان این است که چه مانعی دارد که صدرا صور ادراکی را عرض بداند؛ یعنی اگر صدرا صور ادراکی را عرض می‌دانست، با توجه به شأن بودن عرض باز اتحاد عاقل و معقول اثبات می‌شد، البته اتحادی از نوع شأن و ذی شأن و نه اتحاد ماده و صورت. (ارشدریاحی، ۱۴۰۳: ۳۱۸).

اتحاد عاقل و معقول می‌تواند پذیرای معانی متعددی باشد، اما مهم این است که بدانیم تفسیر ملاصدرا از اتحاد عاقل و معقول چیست و دریابیم که این نظریه چه جایگاهی در کل نظام فکری او دارد.

سخن منتقد: «اگر صدرا صور ادراکی را عرض می‌دانست، با توجه به شأن بودن عرض باز اتحاد عاقل و معقول اثبات می‌شد»، مانند آن است که بگوییم: اگر ملاصدرا ماهیت را عین وجود خارجی می‌دانست، باز هم اصالت وجود اثبات می‌شد. در حالی‌که لوازم اصالت وجودی که با عینیت ماهیت همراه است، کاملاً متفاوت با لوازم اصالت وجودی است که اساساً پای ماهیت را از حیث عینیت به خارج باز نمی‌کند. ملاصدرا به‌سبب کارکرد ویژه‌ای که برای نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول در منظومهٔ فکری خویش قائل است، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند علم را «عرض» بداند، حتی اگر آن عرض از شؤون جوهر تلقی شود؛ بنابراین، برداشت نگارنده از سخن استاد مصباح برخلاف ادعای منتقد، نادرست

نیست و نگارنده با لحاظ این نکته که «چه مانعی دارد که صدرا صور ادراکی را عرض بداند»، به‌درستی در مقام ردّ اشکال استاد مصباح برآمده‌است.

۳. بررسی دفاعیات منتقد از اشکال سوم استاد مصباح بر برهان تضایف

در نظر صدرالمتألهین، معقولیت برای صورت معقوله، مانند گرمی برای جسم، نیست، و ممکن نیست که معقول بالفعل موجود باشد، اما معقول نباشد؛ زیرا وجود فی نفسه‌اش عین معقولیت آن است و این وصف برای آن ثابت است، چه غیر از او آن را تعقل کند و چه نکند؛ در نتیجه، همان‌طور که معقول بالفعل است، عاقل بالفعل نیز هست، و گرنه، جدایی معقول بالفعل از عاقل بالفعل لازم می‌آید (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج۳: ۳۱۵).

استاد مصباح بر ادعای صدرالمتألهین چنین اشکال کرده‌است که: عنوان معلومیت و معقولیت، یک عنوان اضافی است و فرض آن بدون فرض موجودی که عنوان عالمیت و عاقلیت را داشته باشد ممکن نیست. نهایت این است که گاهی هر دو عنوان، بر موجود واحدی صدق می‌کند، مانند علم انسان به خود، و گاهی عنوان عالم و عاقل بر موجودی خارج از ذات معلوم، منطبق می‌شود. و صِرف اینکه عنوان معقول بر چیزی صدق کند دلیلی بر این نخواهد بود که عنوان عاقل هم برای ماهیت یا وجود همان چیز، ثابت باشد؛ درواقع، مفهوم اضافی «معقول» را نمی‌توان به هیچ‌وجه «ذاتی» برای چیزی شمرد (خواه ذاتی به اصطلاح ایساغوجی، و خواه ذاتی به اصطلاح کتاب برهان) تا به کمک قاعده «تکافؤ متضایفین» وصف «عاقل» را هم برای ذات آن، اثبات کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ج ۲: ۲۳۵؛ و نیز ر. ک: همو؛ ۱۴۰۵، ۳۶۱).

محور پاسخ نگارنده به اشکال استاد مصباح این است که «اضافی بودن یک مفهوم»، به‌خودی خود، مانع آن نیست که آن مفهوم در جای خود «ذاتی» برای یک حقیقت به‌شمار آید. به‌ویژه در اینجا، معقولیت به‌سبب آنکه وصفی وجودی است، ذاتیِ وجودِ صورت معقوله محسوب می‌شود (توکلی، ۱۳۹۴: ۳۵-۳۲).

منتقد در ادامه، در قالب هفت بند به نقد پاسخ‌های نگارنده پرداخته‌است. بند نخست، به اعتراف خود او، تکرار همان دفاعیهٔ اولیه‌اش در برابر اشکال اول استاد مصباح است؛ ازاین‌رو، چون پیش‌تر بطلان آن دفاعیه را آشکار کردم، دیگر به بررسی آن نمی‌پردازم و بحث را با طرح و تحلیل شش بند باقی‌مانده پی می‌گیرم:

۳-۱. دفاعیهٔ نخست منتقد و بررسی آن

نگارنده در مقاله مورد نقد، گفته‌است: «استاد مصباح در آموزش فلسفه، ذاتی بودن معقولیت را برای معقول منع کرده و نمی‌پذیرد که صورت معقوله با قطع نظر از همه اغیار معقول است، اما ظاهراً در تعلیقه بر نهایةالحکمة با بیان اینکه «پس اگر عاقل برای ذات خود باشد مانند جوهر مجرد، ذاتاً متصف

به معقولیت می‌شود»، کلیت گزارهٔ مذکور را نفی کرده است» (همان، ص۳۲). منتقد در دفاع از اشکال استاد مصباح چنین گفته‌است:

> بعد از تخصیص عام به خاص، نتیجه این می‌شود که از نظر استاد مصباح، عنوان معقول ذاتی صورت عقلی نیست، مگر در جوهر مجرد. (ارشدریاحی، ۱۴۰۳: ۳۱۹).

پاسخ آن است که فلسفه، بسان علوم اعتباری نیست که گزاره‌های کلّی در آن، تخصیص‌بردار باشند، اما ممکن است اندیشه‌های یک فیلسوف در قالب الفاظ، همراه با سهو و خطا گردند؛ ازین‌رو، یک فیلسوف اگر معتقد باشد که در جوهر مجرد خودآگاه، معقولیت امری ذاتی است، نباید به‌صورت کلّی و قاطع بگوید: «مفهوم اضافی «معقول» را نمی‌توان به هیچ‌وجه «ذاتی» برای چیزی شمرد». تقریر صحیح‌تر اشکال استاد مصباح چنین است: صرفِ مفهوم «معقولیت» به‌خودی‌خود دلالتی بر ذاتی بودن آن برای صورت معقوله ندارد، تا بر پایه آن بتوان نتیجه گرفت که «عاقلیت» نیز ذاتیِ صورت معقوله است.

۳-۲. دفاعیهٔ دوم، سوم و چهارم منتقد و بررسی آنها

استاد مصباح در نقد گفتار ملاصدرا مبنی بر اینکه «صورت مجرد، صرف‌نظر از وجود تمام اشیاء، بالفعل معقول است» چنین می‌گوید: «عنوان معلومیت و معقولیت، یک عنوان اضافی است و فرض آن بدون فرض موجودی که عنوان عالمیت و عاقلیت را داشته باشد، ممکن نیست» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ج۲: ص۲۳۵).

نگارنده در رد اشکال استاد مصباح گفته‌است: ادعای ملاصدرا این نیست که صورت مجرد، با صرف نظر از تمام مفاهیم، حتی مفهوم عاقل، معقولِ بالفعل است. وقتی از معقول بالفعل سخن می‌گوییم مقصود وجود و حقیقت معقول است که مبدأ انتزاع عنوان معقولیت است. واقعیت عینی یک شیء، از جمله حقایق غیر اضافی است که در ذهن، مفهوم اضافی بر آن انطباق پیدا می‌کند، و صرف اضافی بودن، موجب عدم ذاتی بودن معقولیت برای صورت معقوله نیست، زیرا دو مفهوم علیت و نیز معلولیت-با وجود اضافی بودن-برای واجب تعالی و معالیل، ذاتی هستند. (توکلی، ۱۳۹۴: ۳۳). منتقد در دفاع از اشکال استاد مصباح گفته‌است:

> اینکه معقول با لحاظ عاقل است که معقول است به این جهت است که این‌دو متضایفان‌اند و چنانکه در تعریف متضایفان گفته شده‌است: «یکی بدون دیگری قابل تصور نیست»، اما اینکه از وجود و حقیقت معقول عنوان معقولیت انتزاع می‌شود در جائی صحیح است که معقول وجود] و [حقیقت داشته باشد. اگر صورت عقلی، عرض باشد و خارج از آن عاقلی نباشد که موضوع برای آن باشد، در این صورت، اصلاً صورت عقلی وجود و تحقق پیدا نمیکند زیرا عرض بدون معروض، محال است موجود شود. اگر علت نباشد معلول وجود پیدا نمیکند تا معلولیت ذاتی آن باشد؛ پس صرف نظر از غیر و به عبارت دیگر، خواه علت باشد و

> خواه علت نباشد، معلولیت برای معلول ذاتی باب برهان نیست زیرا اصلاً معلول وجود و تحقق ندارد همین طور هم اگر صورت عقلی، چنانکه مشهور قائل‌اند، عرض باشد صرف نظر از اغیار و به عبارت دیگر، خواه عاقلی به عنوان موضوع باشد و خواه نباشد، معقولیت برای صورت عقلی ذاتی نیست زیرا اصلاً عرض بدون موضوع وجود و تحقق ندارد. (ارشدریاحی، ۱۴۰۳: ۳۲۰).

روح اشکال منتقد آن است که بر اموری که به‌لحاظ وجودی وابسته به امر مستقلی هستند، مفاهیمی صدق می‌کنند، که حیث صدق آنها مربوط به وابستگی وجودی آنهاست، به‌عبارت دیگر، وابستگی وجودی است که سبب صدق آن مفاهیم بر آنها شده‌است، چنین مفاهیمی را نمی‌توان ذاتی آن امور دانست، به‌دلیل اینکه، اگر مستقل نباشد، وابسته عینیتی ندارد تا آنکه مفاهیم یادشده، ذاتی آن باشد. منتقد، در بیان ادعای خود به هر دو نوع وجود وابسته: رابط (وجود امکانی) و رابطی (عرض) اشاره کرده‌است. همچنین او به‌درستی بیان کرده‌است که مقصود از ذاتی، ذاتی باب برهان است؛ چراکه ذاتی باب ایساغوجی مربوط به مفاهیم ماهوی است و از دایره بحث خارج است.

منتقد با این پیش‌فرض که در تلقی محمول، به‌عنوان ذاتی باب برهان، شرط است که آن محمول با صرف نظر از هرآنچه که بیگانه با مفهوم و ماهیت آن شیء است، بر آن صدق کند، به تحلیل ذاتی بودن معلولیت و معقولیت برای معلول و معقول پرداخته‌است. این پیش‌فرض، هم مستلزم آن است که امور رابط، اساسا دارای ذاتی نباشند، چون حقیقتی غیر از ربط ندارند و بدون مستقل هیچ عینیتی برایشان متصور نیست، و هم مستلزم آن است که امور رابطی، از حیث وجود خارجی‌شان که وابسته‌است، هیچ ذاتی‌ای نداشته باشند.

منتقد مطالب یادشده را بار دیگر، به‌عنوان دفاعیهٔ سوم، ذکر کرده‌است. البته دفاعیه سوم ایشان مربوط به استدلال ملاصدرا است، که نگارنده در اثبات ذاتی بودن معقولیت برای صورت معقوله، به آن استشهاد کرده‌ام و خلاصهٔ آن چنین است:

اگر «همه صور مجرد محضه، بالفعل معقول» نباشند: (۱) یا در شأن آنها نیست که معقول شوند، که فرض صحیحی نیست، زیرا هر موجودی صلاحیت معقول شدن را دارد. (۲) یا این شأنیت را دارا هستند، اما بالفعل معقول نیست؛ که این نیز فرض درستی نیست؛ چرا که «معقول بالفعل نبودن آن» یا به سبب فقدان در جهت فاعلیست و یا ناشی از عدم استعداد قابل است. اولی محال است زیرا فاعل صور عقلیه، تام الحقیقه است و ممکن نیست که در آن قصور یا نقص و یا عجزی بالفعل وجود داشته باشد و دومی نیز محال است زیرا صور مجرده دارای محل نبوده و جهت قبول یا قوهٔ تغیر و امکان شیء در آن محقق نیست؛ حاصل اینکه: هر صورت مجرده‌ای، وجود فی نفسه‌اش عینا معقول بالفعل بودن آن است و وجود عقلی آنها تنها ظهورات اشیاء در نزد عقل یا نفس می‌باشد؛ بنابراین، وجودشان نوری عقلی و معقول است. (ر. ک: ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۷۱-۷۲)

منتقد در رد استدلال ملاصدرا می‌گوید:

صورت مجرد محض اگر وجود داشته باشد صلاحیت معقول بودن را خواهد داشت، زیرا هر موجود مجردی صلاحیت حضور در نزد موجود مجرد را دارد و میتواند معلوم او باشد. از طرف دیگر آنچه برای موجود مجرد محض امکان عام داشته باشد بالفعل تحقق خواهد داشت. تمام این مطالب کاملاً صحیح است اما اشکال اصلی این است که صورت عقلی اگر عرض باشد، درصورتی که موضوع وجود نداشته باشد محال است عرض وجود داشته باشد لذا نمیتوان گفت صرف نظر از اغیار و به عبارت دیگر خواه عاقلی خارج از آن صورت عقلی که عرض است وجود داشته باشد، یا وجود نداشته باشد صورت عقلی، معقول است. اگر خارج از عرض موضوعی وجود نداشته باشد که عرض بر آن عارض شود، عرض اصلاً تحقق نخواهد داشت و آنچه تحقق ندارد صلاحیت معقول بودن را هم ندارد. (ارشدریاحی، ۱۴۰۳: ۳۲۰-۳۲۱).

بی‌تردید چنین پیش‌فرضی مقبول پیروان حکمت متعالیه، حتی استاد مصباح، نیست؛ تلقی یک مفهوم به‌عنوان ذاتی باب برهان، مستلزم استقلال مصداق نیست، مگر در خصوص مفاهیمی که حاکی از استقلال مصداق باشند، همانند خود «استقلال». در خصوص وجودهای رابط، ذاتی بودن فقر و معلولیت برای معلول امری آشکار است. در خصوص عرض که وجود رابطی است، نیز امر به‌همین صورت است؛ عرض از حیث ماهیت خود (وجود فی نفسه)، وابستگی ندارد، اما به‌لحاظ خارج، نحوهٔ وجود آن، وجود وابسته‌است و این وابستگی، ذاتیِ عرضِ عینیت‌یافته‌است.

در خصوص صورت معقوله، نیز امر به‌همین صورت است، معقولیت از صفات وجودی است، و نه ماهوی، و صورت معقوله، هر نحوه از وجودی که داشته باشد، اعم از عرض و غیر آن، حقیقتی غیر از معقول بودن ندارد و معقولیت ذاتیِ آن است.

اینکه منتقد بیان کرده‌است که صورت معقوله عرض است، و تا معروض آن نباشد، محقق نمی‌شود، پس معقول بودن ذاتی آن نیست، قابل پذیرش نیست؛ زیرا ذاتی‌بودن یا نبودن ربطی به تحقق عینی یک شیء خارجی ندارد. برخی از حکیمان در تبیین ذاتی باب برهان به این امر اشاره کرده و چنین می‌گوید: «ذاتی باب برهان آن است که شیء به‌حسب ذات خود، در تحقق آن کفایت کند- چه شیء حقیقت داشته باشد و چه نداشته باشد (مدرس زنوزی، ۱۳۹۷: ج۴: ۵۶۹). همو، بر ذاتی بودن معلولیت در نسبت با وجودات فقری و نیز معلومیت در نسبت با وجود صورت علمیه در نفس، تصریح کرده‌است به این معنا که در صدق عنوان معلولیت و معلومیت بر وجودات فقری و وجود صور معقوله، به حیثیت زائد بر ذوات آنها و نیز انضمام ضمیمه‌ای خارج از آنها به آنها نیازی نیست (همان، ۵۷۴-۵۷۵)،

منتقد در دفاعیه چهارم نیز بار دیگر، مطالب یادشده را تکرار کرده‌است و در رد ادعای نگارنده: «صفات وجودی یک شیء ذاتی باب برهان هستند و معقولیت نیز از صفات وجودی است» (توکلی، ۱۳۹۴: ۳۴). گفته‌است: «اگر شیء وجود داشته باشد صفات وجودی را هم به‌طور ذاتی باب برهان

خواهد داشت اما اگر اصلاً وجود نداشته باشد خود به خود صفات وجودی را هم نخواهد داشت» (ارشدریاحی، ۱۴۰۳: ۳۲۱). عدم صحت این بیان بر اساس آنچه که گذشت آشکار می‌شود.

۳-۳. دفاعیهٔ پنجم منتقد و بررسی آن

ملاصدرا بر اساس قاعدهٔ تضایف، بر این باور است که صورت معقوله به‌سبب فعلیت در معقولیت و اینکه معقولیت ذاتی آن است، باید عاقل بالفعل باشد. اشکال استاد مصباح بر این مطلب چنین است: «آنچه که با صرف نظر از هر موجودی به صورت عقلیه نسبت داده می‌شود، امکان معقولیت است و از این‌رو امکان وجود عاقل، متضایف است نه فعلّیت آن» (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق: ۳۶۱). نگارنده نیز در رد این اشکال گفته‌است: «وقتی مجرد بودن صورت عقلیه پذیرفته شد، امری به صورت بالقوه برای آن باقی نمی‌ماند و متصف به امکان معقول شدن نمی‌شود» (توکلی، ۱۳۹۴: ۳۴). منتقد بیان کرده‌است:

> این اشکال وارد است و ظاهر کلام استاد مصباح موهم این معناست که امر مجرد، بالقوه معقول است. البته حذف این قسمت از کلام ایشان هیچ ضرری به اصل اشکال ایشان نمیزند صورت عقلی اگر عرض باشد، در صورتی که عاقلی به عنوان موضوع برای آن وجود نداشته باشد، اصلاً وجود نخواهد داشت، تا بخواهد معقول باشد پس نمیتوان گفت صورت عقلی صرف نظر از هرچیز دیگر، حتی عاقل بالفعل معقول است. (ارشدریاحی، ۱۴۰۳: ۳۲۱).

پیشتر به این موضوع رسیدگی کردم که اصرار منتقد بر اینکه ذاتی باب برهان، را نمی‌توان تا زمانی که شیء عینیت نیافته، ذاتی شیء قلمداد کرد، نابه‌جا است. حال در اینجا ایشان باید برخلاف استاد مصباح رأی بر این بدهد-و البته از فحوای عبارت مزبور نیز استفاده می‌شود-که «امکان معقولیت» برای صورت معقوله پیش از آنکه موجود شود، ثابت نیست؛ زیرا «امکان معقولیت»، بسان «امکان موجودشدن» ذاتی باب برهان است، جز آنکه اولی وصف وجودی است و دومی وصف ماهوی.

۴-۳. دفاعیهٔ ششم منتقد و بررسی آن

استاد مصباح بیان کرده‌است که: علم در نزد صدرالمتألهین نحوه وجود مجرد است و به همین دلیل، معقولیت را ذاتی صورت معقول، محسوسیت را ذاتی صورت محسوس، متخیلیت را ذاتی صورت متخیل می‌داند و از همین طریق به اثبات اتحاد عالم و معلوم می‌پردازد. دیدگاه ملاصدرا صحیح نیست، زیرا علمْ مخصوصِ موجود مجرد قائم به ذات خود است و در نتیجه جوهر جسمانی به علّت عدم تجرد عالم به خود نبوده و اعراض نیز به سبب قیام به غیر خود را تعقل نمی‌کنند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۵۲). تفسیر نگارنده از بیان استاد مصباح چنین است: «مقصود استاد آن است که نمی‌توان معقولیت و متخیلیت و محسوسیت را به ترتیب برای معقول، متخیَّل و محسوس ذاتی دانست، زیرا

اینها اعراضند و نمی‌توانند به خود آگاه باشند و خودآگاهی تنها منحصر به موجوداتیست که قایم به نفس خود می‌باشند» (توکلی، ۱۳۹۴: ۳۴).

منتقد بیان کرده‌است که «مطلبی که استاد مصباح میگوید ربطی به برهان تضایف ندارد؛ لذا ذکر آن در اینجا بی‌مورد است» (ارشدریاحی، ۱۴۰۳: ص۳۲۲). پاسخ آن است که ظاهر بیان استاد مصباح ارتباط کامل و روشنی با برهان دارد؛ چراکه ایشان دلیل ملاصدرا را بر ذاتی بودن معلومیت برای صورت معلومه، مبتنی بر آن دانسته که در نظر ملاصدرا علم «نحوهٔ وجود مجرد» است.

منتقد در ادامه به تفسیر دیدگاه استاد مصباح پرداخته و می‌گوید:

> منظور استاد این است که اگر صدرا و یا پیروان او بگویند علم به وجود برمیگردد و هر موجودی به حسب مرتبهٔ وجودی اش از کمال علم برخوردار است، عرض هم بهره‌ای از وجود دارد؛ لذا به‌اندازه مرتبهٔ وجودی‌اش به خود عالم است و در نتیجه اتحاد عالم و معلوم اثبات میشود. استاد مصباح به این مطلب اشکال میکند که این طریقه برای اثبات اتحاد عالم و معلوم صحیح نیست زیرا فقط جوهر مجرد است که به خود عالم است و اتحاد بلکه وحدت عالم و معلوم درمورد آن بدیهی است. مقاله در ردّ نظر استاد میگوید صدرا از این طریقه استفاد نکرده‌است. خلاصه، استاد مصباح میگوید که این طریقه صحیح نیست و مقاله میگوید که صدرا از این طریقه نرفته‌است بنابراین اختلاف مهمی در بین نیست (ارشدریاحی، ۱۴۰۳: ص۳۲۲).

اولاً، تفسیری که منتقد از بیان استاد مصباح ارائه کرده، قابل قبول نیست؛ نه استاد مصباح بر این باور است که «ملاصدرا چون علم را از عساکر وجود می‌داند، قائل به این است که عرض به‌سبب موجود بودن، نحوه‌ای از آگاهی دارد، و در نتیجهٔ این ادعا، اتحاد و عالم و معلوم ثابت می‌گردد»، و نه ملاصدرا بر اساس نظریهٔ همراهی علم با وجود، اتحاد مدنظر خود را اثبات کرده‌است. ثانیاً، تفسیر منتقد از بیان نگارنده نیز تفسیر صحیحی نیست. نگارنده به مسأله مساوقت علم و وجود و ارتباط آن با اتحاد عاقل و معقول متعرض نشده‌است. آنچه که نگارنده در مقاله بیان کرده‌است، آن است که ملاصدرا، خود به این امر ملتفت است که آنچه که قائم به غیر است، خودآگاه نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۷۴و۱۷۹) و ازین‌رو، او اگر صورت علمیه را عرض بداند، نمی‌تواند به خودآگاهی آن ملزم شود. عبارت نگارنده چنین است:

> صدرالمتألهین عاقل بودن را ذاتی صورت معقوله نمی‌داند، بلکه معقول بودن را ذاتی آن می‌داند و اگر هم صدرالمتألهین عاقلیت را ذاتی آن بداند به سبب اتحادیست که با نفس پیدا کرده، نه آنکه خود عالم به خود باشد؛ لذا به نظر می‌آید که استاد گمان نموده‌اند که صدرالمتألهین می‌خواهد با بیان ذاتی بودن معقولیت برای معقول، ذاتی بودن عاقل را برای

آن، بدون آنکه متحد با نفس شده باشد، اثبات کند، در حالیکه خود صدرالمتألهین بر بطلان این مطلب تصریح نموده‌است (توکلی، ۱۳۹۴: ۳۴-۳۵).

در اینجا قابل ذکر می‌دانم که امکان بازتقریرهای دقیق‌تری از برهان تضایف-در نسبت با آنچه که پیشتر ارائه کرده‌ام-وجود دارد، اما آنچه در این نوشتار محل دفاع است، پاسخ‌هایی است که به اشکال‌های استاد مصباح بر برهان تضایف ارائه کرده‌ام.

۴. بررسی دفاعیات منتقد از اشکال چهارم استاد مصباح بر برهان تضایف

صدرالمتألهین در تقریر برهان تضایف که بیان نمود: «متضایفان، در هستی و درجهٔ هستی نیز برابر و همسانند، چنانکه اگر یکی بالفعل باشد، دیگری نیز بالفعل است و اگر آن یک بالقوه باشد، این یک نیز چنین است و اگر یکی از آن دو در مرتبه ای موجود باشد، دیگری نیز در همان مرتبه وجود دارد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج۳: ۳۱۶). استاد مصباح اشکال کرده‌است که: مقتضای قاعدهٔ مزبور، همچنانکه شیخ الرئیس در تعلیقات فرموده‌است: «تکافؤ در لزوم است نه تکافؤ در درجه وجود». (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ج۲: ۲۳۵).

خلاصهٔ بیان نگارنده در رد اشکال استاد مصباح در پنج بند صورت گرفته‌است: (۱) ابن‌سینا بحثی را در خصوص «درجه وجود» مطرح نکرده‌است، بلکه عقیده دارد که «برخی» از متضایفان در لزوم تکافوء دارند نه در وجود. (۲) ابن‌سینا، به‌عنوان یک قاعدهٔ کلی لزوم تکافؤ در وجود را انکار نکرده، بلکه با اشاره به مواردی که متضایفان متکافئ در وجود نیستند، بر این باور است که بیشتر متضایفان متکافئ در وجود هستند. (۳) در خصوص همان مواردی که به‌عقیدهٔ ابن‌سینا، متضایفان متکافئ نیستند، ملاصدرا به رد دیدگاه او اقدام کرده و بطلان آن را آشکار کرده‌است، و تکافؤ متضایفان در لزوم و وجود را به‌عنوان یک قاعدهٔ کلی تثبیت می‌کند. (۴) آنچه که ابن‌سینا به‌عنوان مواردی که در آنها متضایفان در وجود و عدم تکافؤ ندارند، ذکر کرده‌است، مربوط به برهان تضایف نیست؛ زیرا فرض بر آن است که معلوم بالذات بالفعل موجود است و عالم به آن بالفعل وجود دارد، و اشکال ابن سینا ناظر به آن است که معلوم بالعرض می‌تواند موجود باشد، بدون آنکه علم به آن محقق باشد. (۵) اشکال استاد مصباح بر ملاصدرا از جهت ذکر تعبیر «درجهٔ» وارد است، اما لزوم تکافؤ در درجهٔ وجود، دخالتی در استدلال ملاصدرا ندارد، و بلکه سهوی از جانب او در ذکر این کلمه صورت گرفته‌است، چنانکه در تقریری که از برهان تضایف در رسالهٔ اتحاد عاقل و معقول به‌دست داده، اساسا این کلمه را به‌کار نبرده‌است، و بلکه ممکن است، مقصود از تکافؤ در درجهٔ وجود، آن باشد که صورت معقوله توسط عاقل و صورت خیالیه توسط متخیله و صورت حسیه توسط حس درک می‌شوند (توکلی، ۱۳۹۴: ۳۵-۳۷).

۴-۱. دفاعیهٔ نخست منتقد و بررسی آن

منتقد در نقد نگارنده بیان کرده‌است که در التعلیقات ابن‌سینا، سخنی از تکافؤ در درجهٔ وجود نیست، و در نتیجه، در کلام استاد مصباح سهوی واقع شده‌است (ارشدریاحی، ۱۴۰۳: ۳۲۳).

روشن است که رد بنده بر بیان استاد مصباح از سوی منتقد پذیرفته شده‌است.

۴-۲. دفاعیهٔ دوم منتقد و بررسی آن

منتقد در ادامه به دفاع از دیدگاه ابن‌سینا، پرداخته‌است که در برخی از موارد، متضایفان، در وجود تکافؤ ندارند. بر این اساس، در ابتدا بیان ابن‌سینا سپس تقریر منتقد از ذکر می‌کنم و بعد از آن به بررسی آن می‌پردازم:

۴-۲-۱. گفتار ابن‌سینا در عدم کلیت تکافؤ متضایفان در وجود

همان‌طور که اشاره کردم، ابن‌سینا به‌عنوان یک قاعدهٔ کلی لزوم تکافؤ در وجود را انکار نکرده‌است. او در عین اشاره به مواردی که متضایفان متکافئ در وجود نیستند، بر این باور است که بیشتر متضایفان متکافئ در وجود هستند. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۵۰). او در بیان موردی که متضایفان تکافؤ در وجود ندارند، به علم و معلوم اشاره می‌کند: علم همواره مضاف به معلوم است، اما ذات معلوم در جوهر خود اینگونه نیست و در برخی از موارد، در حالی‌که مضاف به علم نیست، موجود است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۱۵۰-۱۵۲)

۴-۲-۲. تقریر و تقویت منتقد از گفتار ابن‌سینا

منتقد در مقام تقریر و تأیید بیان ابن‌سینا برآمده و می‌گوید: «در تأیید نظر ابن‌سینا می‌توان گفت که شیء خارجی که «معلوم بالعرض» است (در مقابل صورت ذهنی که «معلوم بالذات» است) به‌طور حقیقی متعلق علم است و کلمه «بالعرض» در اینجا به‌معنای مجاز نیست؛ وگرنه واقع‌نمایی علم زیر سؤال می‌رود و با انکار علم به خارج سفسطه لازم می‌آید. درست است که آنچه ما با علم حضوری می‌یابیم تنها صورت ذهنی از شیء خارجی است، ولی به‌وسیله صورت ذهنی به شیء خارجی علم حصولی پیدا می‌کنیم و شیء خارجی حقیقتاً معلوم به علم حصولی است. بنابراین بین علم و معلوم خارجی تضایف وجود دارد و واضح است که ذات معلوم (یعنی خودِ شیء خارجی که موصوف به معلوم‌بودن است) بدون وصف معلومیت می‌تواند وجود داشته باشد، هرچند در جهان هیچ عالمی وجود نداشته باشد که به آن شیء علم داشته باشد. اما ذات علم هرگز بدون معلوم نمی‌تواند وجود داشته باشد (ارشدریاحی، ۱۴۰۳: ۳۲۳).

بیان منتقد در ادامهٔ عبارت مزبور: «اگر نظر ابن‌سینا صحیح باشد و متضایفان در وجود و عدم متکافئ نباشند، یکی از مهم‌ترین مقدمات برهان تضایف مخدوش شده و برهان مردود می‌گردد»

(همان، ۳۲۴) گویای آن است که ایشان گمان کرده‌است که ابن‌سینا به‌صورت قاعده‌ای کلی متضایفان را در وجود و عدم متکافئ دانسته‌است.

۴-۲-۳. بررسی دیدگاه ابن‌سینا و رد تقریر منتقد از آن

در بیان منتقد، تقریر صحیحی از بیان ابن‌سینا ارائه نشده‌است، عبارت ابن‌سینا در این‌خصوص چنین است: «و لکن قد لا یقع فی بعض الأشیاء تکافؤ فی الوجود معاً من جهة اخری، و ذلک کالعلم و الحس» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۰). دو تعبیر «قد لایقع فی بعض الاشیاء» و نیز «من جهة اخری» گویای آن‌اند که بیان ابن‌سینا فاقد کلیت است و بلکه، از بیان او: «من جهة اخری»، می‌توان استفاده کرد که در هر دو مورد «علم» و «حس» که به‌عنوان موارد نقض بیان کرده‌است-قاعدهٔ تکافؤ برقرار است، اما نه از همهٔ حیثیات؛ به‌تعبیر دیگر، معلوم بالعرض، بدون آنکه علمی به آن محقق باشد، عینیت دارد؛ اما این عینیت حیثیتی مغایر با معلومیت آن است. اگر ابن‌سینا، تعبیر «من جهة اخری» را ذکر نمی‌کرد و اگر برداشت نگارنده از این قید صحیح نباشد، نقد ملاصدرا بر او، که نگارنده آن را در مقاله مورد نقدِ منتقد ذکر کرده‌ام، کاملاً وارد است، که بخشی از آن چنین است:

> ذاتی که حقیقتاً بدان علم تعلق یافته، همواره معلوم است و غیر از این امکان ندارد، و آنچه که علم بدان تعلق نیافته همواره به‌سبب این علم معلوم نشده‌است نه در این وقت و نه در دیگر اوقات، زیرا وجود صوری علمی، همواره معلوم است و وجود مادی که به سبب پوشیده بودنش به سبب غواشی، همواره محجوب از ادراک است، همواره مجهول است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج۴، ۱۹۶).

۴-۳. دفاعیهٔ سوم منتقد و بررسی آن

به‌گفتهٔ نگارنده، آنچه که ابن‌سینا به‌عنوان مواردی که در آنها متضایفان در وجود و عدم تکافؤ ندارند، ذکر کرده‌است، مربوط به برهان تضایف نیست؛ زیرا فرض بر آن است که «معلوم بالذات بالفعل موجود است و عالم به آن بالفعل وجود دارد»، و اشکال ابن سینا ناظر به آن است که معلوم بالعرض می‌تواند موجود باشد، بدون آنکه علم به آن محقق باشد.

منتقد در رد این ادعا گفته‌است: در عبارت «معلوم بالذات بالفعل موجود است و عالم به آن بالفعل وجود دارد»، کلمه «بالذات»، به معنای «فی‌نفسه» و صرف‌نظر از هر شیء دیگر است، و به «معلوم بالذات» به‌معنای صورت ادراکی در مقابل «معلوم بالعرض» اشاره ندارد. منتقد-بر اساس تفسیر خود از «بالذات»-مدعی آن شده‌است که در برهان تضایف، «نه وجود عاقل مفروض گرفته شده‌است و نه وجود معلوم بالذات»، بلکه فرض بر این است که صورت مجرد حتی اگر عاقلی خارج از آن وجود نداشته باشد، بالفعل معقول است. و در نهایت گفته‌است:

> در برهان تضایف، از تضایف بین عاقل و معقول و در نتیجه تکافؤ در وجود و عدمِ آنها و از معقول بالفعل بودن صورت مجرد، صرف‌نظر از هر شیء خارج از آن حتی عاقل، نتیجه گرفته شده‌است که خود این صورت مجرد، عاقل هم هست و اتحاد عاقل و معقول به این ترتیب اثبات شده‌است. اگر نظر ابن‌سینا صحیح باشد و متضایفان در وجود و عدم متکافئ نباشند، یکی از مهم‌ترین مقدمات برهان تضایف مخدوش شده و برهان مردود می‌گردد (ارشدریاحی، ۱۴۰۳: ۳۲۴).

تمام تلاش منتقد آن است که با استناد به ابن‌سینا و با لحاظ اینکه عدم تکافؤ متضایفان در وجود یک قاعدهٔ کلی است، یا لااقل مسأله معقول بالفعل و عاقل بالفعل تکافؤ در وجود ندارند، برهان تضایف را مخدوش کند؛ اما دیدیم که ابن‌سینا چنین باوری ندارد، و اگر بپذیریم که او، نسبت معلوم خارجی و علم را به‌عنوان نقض چنین قاعده‌ای ذکر کرده، اشکال ملاصدرا بر او کاملاً وارد است. حال با صرف‌نظر از آنچه ذکر شد، بحث برهان تضایف در خصوص معلوم و علم موجود است؛ و معلومی که به‌طور کلی‌شناختی به آن حاصل نشده–و اشکال ابن‌سینا ناظر به آن است–به‌طور کلی از مدلول برهان خارج است. ملاصدرا به تحلیل هستی معلوم بالذات، اهتمام کرده، و معلومیت را ذاتی آن می‌داند، ازین‌رو، اینکه منتقد بیان کرده «وجود معلوم بالذات، مفروض نیست» سخن نادرستی است. اگر وجود معلوم بالذات مفروض نیست، پس ملاصدرا در پی تحلیل و اثبات چیست؟ آیا ملاصدرا خواسته تا اتحاد عالم و معلوم را در خصوص رابطه علم و معلوم بالعرض ثابت کند؟ مسلماً پاسخ منفی است. اما در خصوص وجود عالم بالفعل که منتقد مدعی آن شده‌است که در استدلال ملاصدرا «وجود عاقل مفروض نیست»، می‌گویم، که در نظر ملاصدرا وجود عاقل ملازم با وجود معقول است. اما اگر بپذیریم که معقولیت ذاتی، صورت معقوله است، آنگاه لزوم ندارد که وجود عاقلی بیگانه از معقول را فرض کنیم.

نتایج

بررسی دفاعیات منتقد و پاسخ‌های نگارنده نشان می‌دهد که اختلاف اصلی حول دو محور است:

۱. ذاتی بودن معقولیت و معلولیت: ملاک منتقد، عمدتاً آن است که هر صفت یا مفهوم صرفاً در صورتی ذاتی شمرده شود که مستقل از دیگر امور بالفعل وجود داشته باشد. این پیش‌فرض سبب شده‌است که ایشان ذاتی بودن معقولیت برای صورت معقوله و معلولیت برای معلول را زیر سؤال ببرند. نگارنده با تبیین فلسفی و استشهاد به ملاصدرا و دیگر حکما نشان داده‌است که ذاتی بودن صفات وجودی، از جمله معقولیت و معلولیت، ارتباطی با وجود مستقل یا خارجی آنها ندارد.

۲. تکافؤ متضایفان و برهان تضایف: منتقد با استناد به تعبیرات ابن‌سینا تلاش کرده تا نشان دهد که مقدمات برهان تضایف مخدوش است، زیرا متضایفان در وجود و عدم تکافؤ ندارند. اما نگارنده با تحلیل دقیق متن ابن‌سینا و تبیین منظور ملاصدرا، نشان داده‌است که: ابن‌سینا هیچ قاعدهٔ

کلی دربارهٔ عدم تکافؤ متضایفان ارائه نکرده‌است؛ موارد ذکرشده توسط او مربوط به رابطه علم و معلوم بالعرض است و ربطی به فرض برهان تضایف ندارد؛ ملاصدرا وجود معقول را بالفعل و ذاتی برای صورت معقوله فرض کرده‌است و نیازی به مفروض گرفتن وجود عاقل مستقل نیست.

در مجموع، دفاعیات منتقدان در رد برهان تضایف و ذاتی بودن صفات وجودی، مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که با اصول حکمت متعالیه و تلقی ملاصدرا از صورت مجرد و معقولیت سازگار نیست؛ از این‌رو، می‌توان نتیجه گرفت که برهان تضایف، در تقریر صدرایی خود، نه‌تنها از اشکال‌های استاد مصباح و دفاعیات متأخر مصون مانده، بلکه همچنان یکی از مهم‌ترین ارکان تبیین وجودیِ نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول در حکمت متعالیه به‌شمار می‌آید.

سپاسگزاری

نگارنده بر خود لازم می‌داند از دکتر علی ارشد ریاحی، استاد گرامی گروه فلسفه دانشگاه اصفهان، به‌سبب دقت و اهتمام ایشان در نقد نوشتار پیشین، صمیمانه قدردانی کند. بی‌تردید طرح انتقادها، صرف‌نظر از میزان پذیرش آنها، به تعمیق و شفاف‌تر شدن بحث دربارهٔ برهان تضایف و نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول کمک می‌کند.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء (المنطق). به تحقیق سعید زاید و دیگران. قم: مکتبة آیة الله المرعشی.

ارشد ریاحی، علی (۱۴۰۳). دفاع از اشکال‌های استاد مصباح به دو برهان صدرا برای اثبات اتحاد عاقل و معقول. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۷ (۲)، ۳۱۳-۳۲۸. Doi: 10.22059/jitp.2024.363278.523423

پورحسن، قاسم و توکلی، محمدهادی. (۱۳۹۰). بررسی منحنی تحول پیشینه مسئله اتحاد عاقل و معقول تا زمان صدرالمتالهین. تاریخ فلسفه، ۲ (۳)، ۳۷-۷۰.

توکلی، محمدهادی (۱۳۹۴). نقد و بررسی اشکالات استاد مصباح به دو برهان صدرالمتألهین در اثبات اتحاد عالم و معلوم. حکمت معاصر، ۶ (۱)، ۲۵-۳۹.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵ش). عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون. تهران: امیرکبیر.

شیدانشید، حسینعلی و توکلی، محمدهادی (۱۴۰۰ش). نوآوری‌های فلسفی حکیم سبزواری. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۹ق). رسائل الکندی الفلسفیة. به تصحیح محمد ابو ریده. قاهره: دارالفکر العربی.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳ش). آموزش فلسفه. تهران: انتشارات امیر کبیر.

ـــــــ (۱۴۰۵ق) تعلیقة علی نهایة الحکمة. قم: سلمان فارسی.

ملاصدرا (صدرالدین محمد شیرازی) (۱۹۸۱ش). الحکمه المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة. ۹ جلد. بیروت: دار احیاء التراث.

ـــــــ (۱۳۸۲ش) شرح و تعلیقهٔ صدرالمتألّهین بر الهیّات شفا. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ـــــــ (۱۳۶۳ش) المشاعر. به اهتمام هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.

ـــــــ (۱۳۷۵ش) مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین. به تحقیق و تصحیح ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.

ـــــــ (۱۳۸۲ش) الشواهد الربوبیه. قم: بوستان کتاب.

ـــــــ (۱۳۸۶ش) مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح از نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

References

Arshad Riyahi, Ali (2024). Defense of Mesbah's Objections to Two Proofs of Sadra on the Unity of Intellect and Intelligible. Falsafe va Kalam-e Eslami, 57 (2) , 313-328. (in Persian)

Avicenna. (1985). The Cure (Logic) (Al-Shifāʾ (al-Manṭiq)). Edited by Saeed Zayed et al. Qom: Maktabat Ayatollah al-Mar'ashi. (in Arabic)

Hassan Zadeh Amoli, Hassan (2006). Essentials of the Soul and Commentary on the Essentials ('Uyūn Masāʾil al-Nafs wa Sharḥ al-ʿUyūn). Tehran: Amir Kabir. (in Arabic)

Kindi, Yaʿqūb ibn Isḥāq (1950). Philosophical Treatises of al-Kindi (Rasāʾil al-Kindī al-Falsafiyya). Edited by Muhammad Abu Rida. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi. (in Arabic)

Mesbah Yazdi, MohammadTaqi (2004). Teaching Philosophy (Āmūzesh-e Falsafe). Tehran: Amir Kabir Publications. (in Persian)

Mesbah Yazdi, MohammadTaqi (1986). Commentary on Nihayat al-Hikma (Taʿlīqa ʿalā Nihāyat al-Ḥikma). Qom: Salman Farsi. (in Arabic)

Mulla Sadra (Sadr al-Din Muhammad Shirazi) (1984). The Perceptions (Al-Mashāʿir). Edited by Henry Corbin. Tehran: Tahuri Library. (in Arabic)

----- (1996). Collection of Philosophical Treatises of Ṣadr al-Mutāʾallihīn (Majmūʿeh Rasāʾil Falsafī Ṣadr al-Mutāʾallihīn). Edited by Naji Esfahani. Tehran: Hekmat Publications. (in Arabic)

----- (2003). Commentary and Annotation of Ṣadr al-Mutāʾallihīn on the Shifa' (Sharḥ wa Taʿlīqah Ṣadr al-Mutāʾallihīn ʿalā al-Hikmah al-Shifāʾ). Edited by Najafqoli Habibi. Tehran: Sadra Foundation for Islamic Wisdom. (in Arabic)

----- (2003). Divine Evidences (Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah). Qom: Boostan-e Ketab. (in Arabic)

----- (2007). Keys to the Unseen (Mafātīḥ al-Ghayb). Introduction and Edited by Najafqoli Habibi. Tehran: Sadra Foundation for Islamic Wisdom. (in Arabic)

----- (1981). The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys (Al-Ḥikmah al-Mutāʿāliyah fī al-Asfār al-Arbaʿah al-ʿAqlīyah). Beirut: Dar Ihya al-Turath. (in Arabic)

Pourhasan, Qasem& Tavakkoli, Mohammad Hadi (2011). A Study on the Historical Development of the Issue of the Unity of the Intellect and the

Intelligible up to the Time of Ṣadr al-Mutāʾallihīn. Tarikh-e Falsafe, Year 2, Issue 3, pp. 37-70. (in Persian)

Tavakkoli, MohammadHadi (2015). Critical Review of Mesbah's Objections to Two Proofs of Ṣadr al-Mutāʾallihīn on the Unity of the Intellect and the Intelligible. Hekmat-e Mo'aser, Year 6, Issue 1. (in Persian)

Shidānshīd, Ḥoseyn-ʿAlī& Tavakkoli, MohammadHadi (2021). Philosophical Innovations of Ḥakīm Sabzavārī. Qom: Research Institute for Hawza and University. (in Persian)