

A Critical Analysis of the Article: ‘A Study of the Silence Approach Against the Theory of Union of the Intelligent and Intelligible’

Ali Arshad Riahi¹ 

1. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran.
Email: arshad@ltr.ui.ac.ir

Abstract

In a previous scholarly contribution (A1), a critical examination was conducted wherein the foremost arguments substantiating and challenging the theory of the "amalgamation of the intelligent and the intelligible" were scrutinized. Through a meticulous critique, I advanced the proposition that a stance of reticence should be adopted concerning this theory. The approach characterized by reticence has encountered critique in another scholarly investigation (A2), wherein the author endeavored to salvage the "mutual correlation" argument from the perceived challenges presented in my article. In the present article, upon scrutinizing A2, I have demonstrated: 1-A2 effectively abandons the "mutual correlation" argument and advances alternative contentions not articulated by Sadra himself; 2-these contentions prove inadequate in substantiating the postulated unity of matter and form integral to the theory of the "amalgamation of the intelligent and the intelligible"; 3-none of the objections posited by A2 find incorporation within A1. It has been clarified that being non-material is not a condition of being intellectualized, and this matter does not contradict being non-material of perceptual forms. It is also known that the condition of being actually intellectualized is being non-material substance.

Keywords: Union of the Intelligent and Intelligible, Union of Matter and Form, Argument of Mutual Correlation, Intuition.

Introduction

In an extensive article, twelve proofs advocating the theory of the union of the intelligent and the intelligible are examined, encompassing three arguments proposed by Ṣadrā, notably the argument of mutual correlation, along with seven arguments from Mullā Hādī Sabzevārī, one from Allāmah Tabātabā'ī, and another from Murtaḍā Muṭahharī. Given the absence of conclusive arguments both in favor and against the theory, the deduced imperative is to adopt a stance of reticence. This silence-oriented approach, however, has not escaped criticism, as evidenced by a subsequent article striving to uphold the argument of mutual correlation in opposition to the initial exposition. Through a critical evaluation of this second article and its endeavors to defend the mutual correlation argument, it becomes apparent that these efforts prove to be ineffectual and unavailing.

Research Findings

It has been cleared that the union of intelligent and intelligible, being the union of matter and form, according to Sadra, entails that perceptual forms must be substance, in his view,

because form is substance, and Sadrā's specific view about the perception of universals supports this claim.

The exposition of the argument of mutual correlation in such a way that in it, the principle of "the soul in its unity is all faculties" or the theory of "the unity of simple reality and copulative existence" is used, is actually giving up the argument of mutual correlation and establishing a new argument that Sadra did not even mention, and is unable to prove the claim (i.e. the union of matter and form).

Since the material effect is present with its immaterial cause, the cause has intuitive knowledge of its effect, and since in one case, the material entity is known, therefore it can be said: immateriality is not a condition for being known, and this matter does not contradict the principle of "all immaterial entities are intelligent" or "all intelligent entities are immaterial", because the discussion is about the condition of being intelligible, not the condition of being intelligent, and it also does not contradict with the immateriality of perceptual forms, because the discussion is about the intuitive knowledge of immaterial cause of the material effect, not about empirical knowledge.

The fact that material existence, itself is the knowledge of Allah the Exalted does not contradict the proof of divine knowledge by the principle of "simple reality", because this principle proves the essential knowledge of Allah the Exalted which is the same as the Essence of God, but our discussion is about the active knowledge of God, which is the same as His act.

The condition of being actual and essential intelligible is being immaterial substance. According to Sadra, accident is the copulative existence of substance, so it does not exist regardless of all objects (even its subject), so that it can be said that it is actually intelligible entity.

The fact that the accident has awareness of itself and of its cause, as much as its existence, removes the issue from the discussion, because the discussion is about the empirical knowledge, not about the intuitive knowledge of the accident to itself or to its cause.

Clinging to the fact that perceptual forms are manifestations of the soul, in order to prove the theory of union of the intelligent and intelligible is to give up the proof of mutual correlation and to establish a new proof that Sadra himself did not even mention and is unable to prove the unity of matter and form that is claimed.

Conclusion

It is evident that A2, in reality, forsakes the argument of mutual correlation and introduces alternative contentions not originally addressed by Sadra. These arguments, however, prove inadequate in substantiating the postulated union of matter and form as asserted by the theory of the union of the intelligent and intelligible. Furthermore, all criticisms put forth by the A2 against A1 have been systematically dismissed or expunged.

References

Arshād Riāhi, Ali. (2004). A Critical Study on the Arguments of the Theory of Union of the Intelligent and Intelligible. *Articles and Reviews*, No. (in Persian)

Avicenna, Ḥossein. (1984). *The Origin and the Resurrection (al-Mabda' wa al-Ma'ād)*. Tehran: University of Tehran. (in Arabic)

—. (2000). *Pointers and Remarks (al-Iṣārāt wa al-Tanbīhāt)*, Vol. 3. Tehran. Daftar-e Nashr-e Kitab. (in Arabic)

Ershādinia, Moḥammad Rezā (2021). A Study of the Silence Approach against the Theory of Union of the Intelligent and Intelligible. *Islamic Philosophy and Kalam*, issue: 54, No.2. (in Persian)

Sabzevāri, Hadī (2001). *Commentary on the Book Philosophical Poem (Sharh al-Manzomah)*, Vol. 3, Vol. 4, Vol. 5. Qum. Nab Publishing. (in Arabic)

Mulla Ṣadrā. (1988). *The Four Rational Journeys (al-Asfār al-Aqlīyyah al-Arbaah)*, 9 volumes. Beirut: Dār Ihyā' Al-Turāth. (in Arabic)

—. (2003). *Divine Witnesses (al-Shawāhid al-Rubūbiyyah)*. Qum: Bustān-e Kitāb. (in Arabic)

Cite this article: Arshad Riahi, A. (2024). A Critical Analysis of the Article: 'A Study of the Silence Approach Against the Theory of Union of the Intelligent and Intelligible'. *Philosophy and Kalam*, 56 (2), 229-244. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI:<https://doi.org/10.22059/jstp.2023.355910.523402>



Article Type: Research Paper

Received: 7-Mar-2023

Received in revised form: 16-May-2023

Accepted: 3-Jul-2023

Published online: 10-Mar-2024

نقد مقاله «عیارسنجی رویکرد سکوت‌گرا در برابر انگاره اتحاد عاقل و معقول»

علی ارشد ریاحی^۱

۱. استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت (علیهم السلام)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: arshad@ltr.ui.ac.ir

چکیده

در مقاله‌ای مهم‌ترین ادله اثبات و ابطال انگاره اتحاد عاقل و معقول را بررسی کردم، نشان دادم هیچ‌یک از آنها تام نیست و در انتها چنین نتیجه گرفتم که در مورد این نظریه باید سکوت کرد. این رویکرد سکوت‌گرا مورد نقد پژوهش دیگری قرار گرفته است که تگارنده آن تلاش کرده است برهان تضایف را از اشکال‌های مقاله‌ام نجات دهد. در این مقاله با عیارسنجی تلاش‌های پژوهش مذکور، نشان دادم که: ۱- این تلاش‌ها در واقع دست کشیدن از برهان تضایف و اقامه برهان‌های دیگری است که خود صدرا به آنها اشاره هم نکرده است؛ ۲- این برهانها در اثبات اتحاد ماده و صورتی که مورد ادعای نظریه اتحاد عاقل و معقول است، ناتوان است؛ ۳- هیچ یک از اشکال‌های پژوهش مذکور به مقاله اول، وارد نیست. برای پاسخ به اشکال‌ها، در این پژوهش نشان می‌دهم مجرد شرط معلوم‌بودن نیست و این مطلب با مجرد صور ادراکی منافاتی ندارد، زیرا بحث در باب علم حضوری است، نه علم حصولی. همچنین روشن می‌کنم شرط بالفعل و بالذات معقول بودن، «جوهر مجرد بودن» است؛ زیرا اولاً خود صدرا علم حضوری «عرض» به خودش را رد کرده است؛ ثانیاً پذیرش چنین دیدگاهی، مسئله را از حوزه بحث آن خارج می‌کند، زیرا حوزه بحث در مسئله «اتحاد عاقل و معقول»، علم حصولی به غیر است، نه علم حضوری عرض به خود.

کلیدواژه‌ها: اتحاد عاقل و معقول، اتحاد ماده و صورت، برهان تضایف، علم حضوری.

استناد: ارشد ریاحی، علی (۱۴۰۲). نقد مقاله «عیارسنجی رویکرد سکوت‌گرا در برابر انگاره اتحاد عاقل و معقول». فلسفه و کلام اسلامی، ۵۶ (۲)، ۲۲۹-۲۴۴.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۶

بازنگری: ۱۴۰۲/۰۲/۲۶

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۲

انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2023.355910.523402>



مقدمه

مسئله اتحاد عاقل و معقول از مسائل شناخته شده‌ای است که در توضیح نظریه و شرح مبانی و پیامدهای آن به تفصیل سخن گفته شده است و نیازی به تکرار مکررات نیست. این مسئله اختصاص به تعقل ندارد و تمام اقسام ادراک را شامل می‌شود و مراد از اتحاد، اتحاد ماده و صورت و به عبارت دیگر، وجود بالقوه و وجود بالفعل است (صدرالمتالهین، ۱۳۸۲: ۲۴۳).

در این میان با مقاله‌ای که از این به بعد به عنوان «مقاله ۱» از آن یاد می‌شود، مدعی شدم هیچ یک از ادله اثبات و ابطال نظریه اتحاد عاقل و معقول تام نیست و چنین نتیجه گرفته‌ام که چون دلیل متقنی بر اثبات و یا ردّ این نظریه وجود ندارد، باید در مورد آن سکوت کرد (ارشدریاحی، ۱۳۸۳: ۱۹۷). در مقابل، مقاله‌ای که از این به بعد به عنوان «مقاله ۲» از آن یاد می‌شود، درصدد نقد «مقاله ۱» برآمده و لزوم سکوت را تعطیل خردورزی قلمداد کرده است (ارشادی نیا، ۱۴۰۰: ۲۵۵)، درحالی که نقد ادله اثبات یا ردّ یک نظریه، عین خردورزی است و درجایی که هیچ دلیلی بر اثبات و یا ردّ یک نظریه وجود نداشته باشد، سکوت عین خردمندی است.

مقاله ۲ مدعی است که مطالب مقاله ۱ را فقط در مورد برهان تضایف عیارسنجی کرده و اثبات کرده است که هیچ‌یک از اشکالها و نقدهای مذکور در مقاله ۱ بر این برهان وارد نیست (همان). در این مقاله مطالب مقاله ۲ عیارسنجی و نقد شده است.

۱. پیشینه پژوهش

در جهان اسلام نخستین کسی که نظریه «اتحاد عاقل و معقول» را پذیرفته است، عامری است (نصر، ۱۳۴۵: ۲۰). ابن سینا این نظریه را به فرفوربوس نسبت داده است و به شدت به آن تاخته است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ج ۳: ۲۹۵). تا زمان ملاصدرا کسی به این نظریه نپرداخته است. ملاصدرا و سایر حکمای متعالیه به تفصیل به شرح و بیان مبانی و اثر آن در سایر مسائل فلسفی پرداخته‌اند. در دهه‌های اخیر مقالاتی در تأیید و یا نقد این نظریه نوشته شده است؛ از جمله، حائری یزدی (۱۳۶۲)، توکلی (۱۳۹۲)؛ (۱۳۹۳)؛ (۱۳۹۴)، معین‌الدینی (۱۳۹۵)، مردیها (۱۳۹۸) و حسینی امین (۱۳۹۸).

نگارنده مقاله ۲ ناقدان این نظریه را مبتلا به بدفهمی و خروج از فلسفه ورزی مبتنی بر فهم درست می‌داند و می‌گوید:

«پژوهندگانی هم در این میان وجود دارند که بر اثر جبر تنگناهای تحصیلی و ادار گشته‌اند از این دست ابتکارها و ابداعها به تنور اتهام علیه حکمت متعالیه بچسبانند» (ارشادی نیا، ۱۴۰۰: ۲۵۷).

ردّ اتهام بدفهمی بعد از عیارسنجی مطالب مقاله ۲ واضح خواهد شد. جبر تنگناهای تحصیلی هم نمی‌تواند باعث نگارش پژوهش‌های انتقادی باشد، زیرا با نگارش نوشته‌هایی در تأیید نظریه اتحاد عاقل و معقول نیز می‌توان از تنگناهای تحصیلی نجات یافت.

۲. عیار سنجی نقدهای مقاله ۲ بر مقاله ۱

مقاله ۲ ابتدا ادعاهای مقاله ۱ را ذکر کرده (همان، ۲۵۷-۲۵۹) و سپس به نقد آنها پرداخته‌است. در اینجا نقدهای مذکور، به ترتیبی که در مقاله ۲ آمده‌است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. در هر مورد، ابتداء ادعای مقاله ۱ و نقد مقاله ۲ بر آن ادعا، نقل می‌شود و سپس آن نقد، عیارسنجی می‌شود.

۲-۱. جوهریت صور ادراکی از نظر ملاصدرا

مقاله ۱ بعد از آنکه نوع اتحاد را از نظر ملاصدرا اتحاد ماده و صورت دانسته‌است (ارشدریاحی، ۱۳۸۳: ۱۹۹)، نتیجه گرفته‌است که صور ادراکی از نظر ایشان باید جوهر باشد. این نتیجه‌گیری واضح است، چون صورت، جوهر است. مقاله ۲ در نقد این ادعا، نخست به مطالبی که صدرا در ردّ ادله سه‌گانه قائلین به جوهریت جوهر ذهنی گفته‌است، اشاره و در ادامه، آرای را که وی در مماشات با قوم بیان کرده‌است، نقل می‌کند (ارشادی نیا، ۱۴۰۰: ۲۵۹) و سپس نظر اختصاصی صدرا را که همان مشاهده مثل افلاطونی در ادراک کلیات و ایجاد صور ادراکی در ادراک حسی و خیالی است، از شواهد الربوبیه (صدرالمتالهین، ۱۳۸۲: ۱۵۶؛ ۱۵۸)، بازگو می‌کند (ارشادی نیا، ۱۴۰۰: ۲۶۰).

در عیارسنجی نقد مقاله ۲ می‌توان گفت: ردّ ادله یک نظریه به معنای مردود بودن خود نظریه نیست. بنابراین، از اینکه صدرا ادله سه‌گانه قائلین به جوهریت جوهر ذهنی را ردّ کرده‌است، نمی‌توان نتیجه گرفت که وی قائل به این نظریه نیست. همچنین به نظریه عرض بودن صور ادراکی که صدرا در مماشات با قوم ذکر کرده‌است، نباید توجه شود، بلکه باید نظریه اختصاصی او مورد توجه قرار گیرد. نظر اختصاصی صدرا در مورد ادراک کلیات مؤید جوهریت صورت معقول است، زیرا از نظر صدرا مثل افلاطونی که جواهری مجردند، معلوم عاقل واقع می‌شوند. فاعلیت نفس انسانی نسبت به صور خیالی و حسی هم منافاتی با جوهریت صور ادراکی ندارد، زیرا معلولیت ملازم با عرضیت نیست.

از آنچه گذشت، معلوم شد که چون صدرا اتحاد عاقل و معقول را اتحاد ماده و صورت می‌داند، باید بپذیرد که صور ادراکی جوهر است، زیرا صورت، جوهری است که در ماده حلول می‌کند و نظریه جوهریت صور ادراکی با نظر اختصاصی وی در مورد ادراک کلیات تأیید می‌شود و با نظریه قیام صدوری صور ادراک حسی و خیالی به نفس منافاتی ندارد.

۲-۲. اختصاص نزاع به غیر از علم خداوند به مخلوقات

مقاله ۱ نظریه اتحاد را در مورد علم خداوند به ماسوا مورد وفاق همه دانسته است (ارشدریاحی، ۱۳۸۳: ۱۹۹). مقاله ۲ با ارجاع به ابن سینا (۱۳۷۶: ۳۹۰-۳۹۲؛ ۱۳۷۹: ج ۳، ۳۰۱-۳۰۶) به این مطلب اعتراض می‌کند (ارشادی نیا، ۱۴۰۰: ۲۶۰).

این اعتراض وارد است و لازم بود مقاله ۱ علم خداوند را مقید به علم اجمالی می‌کرد. علم اجمالی خداوند به مخلوقات چون همان علم خداوند به ذات مقدس خویش است و در مورد علم به ذات، اتحاد عاقل و معقول مورد وفاق است، لذا در علم اجمالی خداوند به ماسوا، اتحاد عاقل و معقول مورد نزاع نیست. البته این اتفاق نظر و یا اختلاف نظر در مورد علم خداوند به ماسوا دخیلی به هدف اصلی مقاله ۱ که نقد و بررسی ادله است، ندارد.

۳-۲. تقریر برهان تضایف از نظر ملاصدرا

مقاله ۱ خلاصه برهان تضایف را این گونه بیان می‌کند:

«صور اشیاء بردو قسم است: ۱. صور مادی که به ماده، وضع، مکان و. متقوم است و از حیث این وجود، نه معقول است و نه حتی محسوس، مگر بالعرض. ۲. صور مجرد از ماده، وضع، مکان و. که در این صورت یا مجرد تام دارد و یا ناقص. اگر مجرد تام باشد، بالفعل معقول است و اگر مجرد ناقص داشته باشد، متخیل و یا محسوس است. بنابراین، ملاک معلوم و معقول بودن، مجرد از ماده است، زیرا علم حضور است و صورت مادی فی نفسه حضور ندارد، پس فی نفسه معلوم نیست، ولی صورت مجرد نزد خویش حضور دارد، پس فی نفسه معلوم است»

همه حکما در این مسئله اتفاق نظر دارند که وجود فی نفسه صورتی که بالفعل معقول است، همان وجود برای عاقل است، همانطور که وجود فی نفسه صورتی که بالفعل محسوس است، با وجود برای جوهر حس کننده یکسان است. بنابراین، معقول بالفعل، وجود دیگری جز همین وجودی که بذاته (نه به سبب عروض امر دیگری) معقول است، ندارد و از این رو نمی‌توان یکی را بدون اعتبار دیگری، در نظر گرفت. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که عاقل و معقول متحدند، زیرا اگر متحد نباشند و هرکدام هویتی داشته باشند و رابطه آنها صرفاً رابطه حال و محل باشد، باید هرکدام را بتوان بدون اعتبار دیگری، اعتبار نمود.

از آنجا که وجود صورت مجرد وجود عقلی است، بالفعل معقول است، اگرچه هیچ شیء خارجی آن را تعقل نکند؛ به عبارت دیگر، صورت مجرد، صرف نظر از تمام اشیاء دیگر، بالفعل معقول است، بنابراین عاقل و معقول متحدند، زیرا اگر متحد نباشند، در صورتی که فقط معقول را لحاظ کنیم و از تمام اشیاء، حتی عاقل، صرف نظر کنیم، در این صورت بالفعل معقول نخواهد بود.

وجود صورت مجرد چیزی جز معقولیت نیست، یعنی چنین نیست که ذاتی دارای صفت معقولیت باشد؛ از این رو صورت مجرد بالفعل معقول است، هرچند شیء دیگری آن را تعقل نکند. به عبارت دیگر، صورت مجرد صرف نظر از تمام اشیاء بالفعل معقول است، چون معقولیت از مرتبه ذات آن انتزاع می‌شود. از طرف دیگر، بین عاقلیت و معقولیت تضایف است و متضایفان در وجود و مرتبه وجود تکافو دارند؛ یعنی، اگر یکی از دو متضایف موجود باشد، دیگری نیز در همان مرتبه وجود دارد. بنابراین، صورت مجرد صرف نظر از تمام اشیاء دیگر همان‌طور که بالفعل معقول است، بالفعل عاقل است؛ یعنی، یک وجود هم عاقل است و هم معقول. صدرا به این ترتیب با برهان تضایف اتحاد عاقل و معقول را اثبات می‌کند و در ادامه می‌افزاید که همین برهان در محسوس و متخیل نیز جاری است و اثبات می‌کند که صورت حسی و خیالی با جوهر حس‌کننده و تخیل‌کننده اتحاد دارند.» (ارشدریاحی، ۱۳۸۳: ۲۰۰-۲۰۱).

مقاله ۲ مدعی است که مقاله ۱ برهان تضایف را به‌خوبی بیان نکرده‌است، لذا خود به‌تقریر این برهان می‌پردازد:

«صدرا پس از تقسیم صور به صور مادی و مجرد و تقسیم مجرد به تام و ناقص، صور مادی را از شمول این مبحث استثناء نموده و این مطلب را که وجود فی نفسه برای صورت معقول بالفعل، عین وجودش برای عاقل است، نزد جمیع حکما مفروغ عنه به شمار آورده‌است. در غیر این صورت رابطه دو هویت مغایر از قبیل رابطه حال و محل بین صورت معقول و عاقل برقرار می‌گردد. کمترین مرتبه دوگانگی بین دو شیء آن است که بتوان برای هریک، بدون توجه به دیگری، وجودی مستقل در نظر گرفت. با این حال معقول بالفعل جز وجودی که به خودی خود معقول است، وجودی ندارد. از سوی دیگر معقول بودن جز به این که عاقلی برای آن باشد، قابل تصور نیست. اگر بنا به فرض، عاقل مغایر با صورت معقول باشد، دیگر به خودی خود معقول نیست و دارای وجود عقلی نخواهد بود. تأکید سخن بر این مطلب همه سوگیری این دلیل را مشخص می‌کند که اگر معقول بالفعل وجودی جز معقولیت ندارد و وجود فی نفسه آن همان وجود معقول آن است، چه عاقلی بیگانه آن را تعقل کند یا نه، آن صورت بالفعل معقول الهویه‌است و اگر جز این باشد، انفکاک معقول بالفعل از عاقل بالفعل لازم می‌آید. این جاست که صدرا سخن از رابطه متضایفین به میان می‌کشد که متضایفین متکافئان در وجود و درجه وجود هستند. اگر یکی بالفعل است، دیگری نیز و اگر یکی بالقوه‌است، دیگری نیز» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۳: ۳۱۴-۳۱۶).

مقدمات منتهی به نتیجه چنین است:

مقدمه ۱: صورت عقلی مجرد، با قطع نظر از هرچیز دیگر، بالفعل و بالذات معقول است.
مقدمه ۲: عاقلیت و معقولیت متضایفند، به گونه‌ای که وجود هرکدام متوقف بر دیگری است.

نتیجه: صورت عقلی مجرد، که با قطع نظر از هر غیر معقول است، با همین ویژگی عاقل هم هست. وگرنه موجب خلف می‌شود؛ یعنی، لازم می‌آید صورتی که بالذات معقول فرض شد، معقول نباشد، چون عاقلی موجود نیست (علیزاده، ۱۳۸۷: ۱۱۰).» (ارشادی نیا، ۱۴۰۰: ۲۶۱).

چنانکه مشاهده می‌شود، تقریر مقاله ۲ همان بیان مقاله ۱ از برهان تضایف است و در آن، همان نتیجه‌ای گرفته شده است که مقاله ۱ گرفته است. مقاله ۲ سپس سعی کرده است به کمک قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» با استناد به مرحوم سبزواری و صدرا (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۵: ۱۸۲؛ صدرالمتالهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۸: ۲۲۱-۲۵۳) برای اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول استدلال کند؛ به این بیان که «بدیهی است وقتی نفس با قوا متحد باشد، با ادراکات آنها هم متحد است» (ارشادی نیا، ۱۴۰۰: ۲۶۲). این استدلال از دو جهت مخدوش است:

۱. این استدلال ربطی به برهان تضایف ندارد و نمی‌توان آن را تقریری از آن برهان دانست. درواقع این بیان، دست کشیدن از برهان تضایف و اقامه برهان جدیدی است که خود ملاحظه کردیم به آن اشاره هم نکرده است، چه رسد به تصریح. نگارنده مقاله ۲ متوجه شده است که با برهان تضایف فقط اتحاد عاقل و معقول را در علم به ذات می‌توان اثبات کرد و برای اثبات اتحاد در علم به غیر، برهان جدیدی از جانب خود و البته با استفاده از مبانی صدرا اقامه کرده است.
 ۲. وحدت نفس و قوا برای اثبات اتحاد ماده و صورت بین عاقل و معقول کافی نیست، زیرا اگر رابطه صور ادراکی با قوای ادراکی رابطه عرض و جوهر باشد، از وحدت نفس و قوای ادراکی تنها می‌توان رابطه عرض و جوهر را بین صور ادراکی و نفس اثبات کرد و نه اتحاد ماده و صورت را. نگارنده مقاله ۲ در ادامه، منطق صدرا در اثبات و تبیین اتحاد عاقل و معقول را از مشاعر (صدرالمتالهین، ۱۳۷۶: ۲۳۹؛ ۲۴۱) نقل می‌کند که به نوعی تکرار همان تقریری است که از برهان تضایف ارائه کرده است. وی سپس به «اتحاد حقیقت و رقیقت» اشاره می‌کند، بدون اینکه توضیح بیشتری بدهد. احتمالاً منظور نگارنده مقاله ۲ این است که قیام صور ادراکی به نفس قیام صدور است و در نتیجه بین عاقل (نفس) و معقول (صور ادراکی) اتحاد حقیقت و رقیقت وجود دارد.
- به این بیان مقاله ۲ باز این خدشه وارد است که این بیان ربطی به برهان تضایف ندارد و درواقع دست کشیدن از برهان تضایف و اقامه برهان جدیدی است که خود صدرا آن را مطرح نکرده است. اشکال دوم این است که این بیان فقط در صور ادراک حسی و خیالی، اتحاد را اثبات می‌کند، چون فقط در همین دو مورد قیام صور ادراکی به نفس، قیام صدور است و از اثبات اتحاد در ادراکات عقلی عاجز است. اشکال سوم این است که این بیان، اتحاد حقیقت و رقیقت را اثبات می‌کند و حال آنکه در نظریه اتحاد عاقل و معقول، اتحادی که مورد ادعاست، اتحاد ماده و صورت است.

۲-۴. عدم شرطیت تجرد برای معلومیت

در مقاله ۱ آمده است:

«تجرد اصلاً شرط معلومیت نیست. صور مادی هرچند برای خود حضور ندارند و از خود غایب‌اند، اما برای جوهر مفارق که هستی‌بخش آنهاست و به آنها احاطه دارد، حضور دارند، از این‌رو جوهر مفارق به خود موجودات مادی علم دارد» (ارشدریاحی، ۱۳۸۳: ۲۰۳).

این مطلب به نظر خیلی واضح می‌رسد، زیرا معلول مادی (بما هو مادی) ربط به علت هستی‌بخش خود است و در نتیجه نزد او حاضر است و هرکجا حضور باشد، علم حضوری است. پس علت حقیقی به معلول مادی (بما هو مادی) علم حضوری دارد. همین‌که در یک مورد، موجود مادی (بما هو مادی) معلوم واقع شود، می‌توان گفت که تجرد شرط معلومیت نیست. مقاله ۲ این مطلب را در تعارض با دو قاعده «کل عاقل مجرد» و «کل مجرد عاقل» می‌داند (ارشادی نیا، ۱۴۰۰: ۲۶۳) و حال آنکه بحث در مورد شرط تجرد برای معلومیت است، نه برای عاقلیت. این مطلب ربطی به آن دو قاعده ندارد.

مقاله ۲ تأییدی برای شرطیت تجرد برای معلومیت، از سخنان مشایبان (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۸-۳۰۳؛ ۱۳۷۹، ج ۳: ۲۶۸-۲۷۷) در مورد انتزاع و تجرید صور ذهنی و یا اثبات تجرد نفس از طریق تجرد صور ادراکی نقل می‌کند (ارشادی نیا، ۱۴۰۰: ۲۶۳) و حال آنکه سخن مشایبان در مورد علم حصولی است، ولی مدعای مقاله ۱ در مورد علم حضوری علت هستی‌بخش است: مقاله ۱ مدعی است که فقط در یک مورد (علم حضوری علت حقیقی به معلول مادی) وجود مادی معلوم است و اگر تجرد شرط معلومیت باشد، در هیچ موردی نباید وجود مادی معلوم واقع شود، لذا تجرد شرط معلومیت نیست. این مطلب منافاتی ندارد با اینکه در علم حصولی، صور ادراکی انسان مجرد باشد و یا انسان از طریق انتزاع و تجرید واجد ادراک حصولی شود.

مقاله ۲ در ادامه، حضور موجود مادی نزد مبادی مفارق خود را زیر سؤال برده، می‌گوید: مراد، حضور وجودی است، یا حضور علمی؟ اگر منظور حضور علمی باشد، باید آراء مختلف درباره علم حق به ماسوا بررسی می‌شد. اگر منظور حضور وجودی باشد، محال است موجود مادی، با همان وجود مادی، نزد مجرد حضور داشته باشد، زیرا مجرد و مادی تناسب و تقارن وجودی ندارند. اختلاف رتبه وجودی آنها اجازه حضور نمی‌دهد. (همان، ۲۶۳).

آنچه از ظاهر مقاله ۱ به دست می‌آید، این است که وجود معلول مادی چون ربط به وجود علت هستی‌بخش خود است، نزد او حضور وجودی دارد و لذا علت به آن، علم حضوری دارد. علم در فلسفه ملاصدرا به وجود بازمی‌گردد و کافی است وجودی نزد وجود مجردی حاضر باشد، تا معلوم او واقع شود. لازمه این حضور این نیست که معلول مادی «در» و یا مقارن و هم‌رتبه با مبادی مفارق باشد. رتبه وجودی علت هستی‌بخش و معلول یکسان نیست، اما معلول از علت غایب نیست و علت به آن احاطه وجودی و در نتیجه علم حضوری دارد. اگر ربط از مستقل غایب باشد، دیگر ربط نیست، بلکه

برای خودش وجود مستقل است. معلول اگر موجودی مادی باشد، با همان وجود مادی خود ربط به علت و در نتیجه نزد او حاضر است. در این راستا مقاله ۲ بر مقاله ۱ فرض و واجب می‌داند که به موارد ذیل مراجعه نماید تا واضح شود که موجود مادی بما هو موجود مادی، نزد مبادی مفارق، موصوف به علم حضوری نیست (همان، ۲۶۴).

بر این اساس می‌توان نقدهایی را بر مقاله ۲ وارد ساخت:

۱. کاربست قاعده «بسیطه الحقیقه کل الاشیاء» در بیان کیفیت علم حق به ماسوا (صدرالمتالهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۶: ۲۶۴-۲۷۱؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۶۹، ۷۷؛ صدرالمتالهین، ۱۳۸۲: ۲۴۵). این نقد به مقاله ۲ وارد است که قاعده مذکور در حکمت متعالیه برای اثبات علم ذاتی الهی به ماسواست و لذا ربطی به مسئله ما که علم فعلی است، ندارد. موجود مادی (بما هو موجود مادی) نزد حق تعالی حاضر است و حق تعالی بر آن احاطه وجودی و در نتیجه علم حضوری دارد. این علم که عین موجود مادی است، یکی از مراتب علم فعلی خداوند به ماسواست و ربطی به علم ذاتی خداوند به ماسوا که عین ذات حق تعالی است، ندارد.

۲. آموزه کثرت در وحدت و وحدت در کثرت (صدرالمتالهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۳۶۷). در نقد مقاله ۲ می‌توان گفت: این آموزه بیان می‌کند که وجود مراتبی دارد و در هر مرتبه، به حسب آن مرتبه، علم و دیگر کمالات وجودی تحقق دارد، در نتیجه، وجود مادی هم به اندازه مرتبه خودش عالم است. بنابراین، این آموزه نه تنها معلوم بودن وجود مادی را نفی نمی‌کند، بلکه عالم بودن آن را اثبات می‌کند.

۳. چگونگی حضور اشیا در علم حق و مبادی مفارق (صدرالمتالهین، ۱۳۶۱: ۲۲۹). نگارنده مقاله ۲ لازم است به این نکته توجه کند که هر چند ملاصدرا در مقام اشکال به شیخ اشراق، وجود مادی را لایق حضور نمی‌داند و می‌گوید: موجود مادی خودش از خودش غایب است، چگونه می‌تواند برای غیر حاضر باشد، ولی این اشکال ملاصدرا وارد نیست، زیرا هر چند موجود مادی خودش از خودش غایب است، ولی برای علت هستی‌بخش حاضر است، چون با همان وجود مادی، معلول و ربط به علت است و ربط از مستقل غایب نیست.

۴. کاربست آموزه حقیقت و رقیقت که در آثار حکمای متعالیه (صدرالمتالهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۸: ۱۲۷؛ ج ۹: ۳۲۹؛ ۱۳۸۰: ۳۲) و محققان از عرفا (فناری، ۱۳۷۴: ۶۷۴؛ قیصری، ۱۴۱۶ ق: ۱۰۶) دایر و سایر است. به نظر می‌رسد مقاله ۱ با توجه به کاربست همین آموزه قائل شده است که موجود مادی چون معلول و رقیقه است، با همان وجود مادی نزد علت هستی‌بخش که حقیقه است، حاضر است.

۵. تلاش ابن‌سینا در جهت ترسیم نظریه صور مرتسمه (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۹۰-۳۹۲؛ ۱۳۷۹، ج ۳: ۳۰۱-۳۰۶). مشخص نیست که چرا مقاله ۲ مراجعه به این مورد را فرض و واجب

دانسته‌است. از نظر ابن‌سینا معلول ربط به علت و در نتیجه حاضر نزد او نیست. بنابراین، واضح است که از نظر او خود وجود مخلوق نمی‌تواند علم حق تعالی باشد.

۲-۵. شرط لازم و کافی بودن جوهر مجرد برای معقولیت بالفعل و بالذات

مقاله ۱ تجرد را شرط لازم و نه کافی معقولیت می‌داند و می‌گوید:

«شرط لازم و کافی برای بالفعل معقول بودن، جوهر مجرد بودن است، زیرا اگر موجود مجرد، جوهر باشد، خودش نزد خویش حاضر است و از این‌رو بالفعل معقول است، زیرا به خود علم دارد، ولی وحدت عالم و معلوم در علم به ذات مورد نزاع نیست. اما اگر موجود مجرد عرض باشد، چون برای غیر، وجود دارد، تا غیر نباشد، معقول نخواهد بود، زیرا خودش نزد خویش حضور ندارد، بلکه برای غیر که همان موضوع باشد، حضور دارد، بنابراین، صرف‌نظر از تمام اشیاء، حتی موضوع آن، بالفعل معقول نخواهد بود. از آنچه گذشت، معلوم شد که صورت ادراکی اگر جوهر باشد، از مورد نزاع خارج خواهد بود و اگر عرض باشد، نمی‌توان گفت: بالفعل معقول است، هرچند از تمام اشیاء حتی معروض آن صرف‌نظر شود. از طرف دیگر وجود یا جوهر است و یا عرض. بنابراین، در هر دو صورت استدلال صدرا ناتمام است» (ارشدریاحی، ۱۳۸۳: ۲۰۳-۲۰۴).

چنانکه مشاهده می‌شود، مقاله ۱ صریحاً جوهر مجرد بودن را شرط لازم و کافی برای بالفعل معقول بودن می‌داند، ولی آنچه در مقاله ۲ مورد نقد قرار گرفته‌است، شرط لازم و کافی بودن جوهریت است (ارشادی نیا، ۱۴۰۰: ۲۶۴). احتمالاً آنچه باعث شده‌است نگارنده مقاله ۲ گمان کند که از نظر مقاله ۱ صرف جوهریت شرط لازم و کافی برای معقولیت است، این است که مقاله ۱ تجرد را شرط معلومیت ندانسته‌است. اما این گمان باطل است، زیرا مقاله ۱ فقط در یک مورد تجرد را شرط معلومیت ندانسته‌است و آن هم جایی که معلوم، معلول باشد. معلول خواه مادی باشد و خواه مجرد؛ خواه جوهر باشد و خواه عرض، بالفعل معلوم علت هستی‌بخش خود است. پس معلول بدون هیچ شرطی معلوم است برای علتش. اما اتحاد علت حقیقی و معلولش، اتحاد حقیقت و رقیقت است، نه اتحاد ماده و صورت، لذا خارج از بحث اتحاد عاقل و معقول است و نیاز به برهان تضایف ندارد. در سایر موارد (غیر از جایی که معلوم، معلول است) از نظر مقاله ۱ شرط بالفعل و بالذات معقول بودن، جوهر مجرد بودن است.

مقاله ۲ مدعی است با ذکر چندین نکته، بطلان ادعای مقاله ۱ را روشن کرده‌است (همان، ۲۶۴-۲۶۷). در اینجا هر یک از نکته‌های مذکور، با همان شماره‌هایی که در مقاله ۲ مشخص شده‌است، نقل و سپس نقد می‌شود.

۶. «به فرض صحت این ادعا که فقط جوهر مجرد واجد شرط لازم و کافی برای اثبات اتحاد عاقل و معقول است، برای مدعی این امکان فراهم نیست که عرض مجرد را دارای وجود دوگانه و

مستقل از موضوع در نظر بگیرد و آن را مشمول مسئله اتحاد نداند. این مطلب ناشی از این است که نحوه وجود عرض با منطق حکمت متعالیه درست تصور نشده است. صورت عقلی اگر عرض هم باشد، بدون وجود موضوع وجودی ندارد و شأنی غیر از ربط به موضوع ندارد، تا بتوان برای آن حکمی جداگانه از قبیل عدم معقولیت، در نظر گرفت. اگر هم بتوان سخنی بر منطق استوار ارائه کرد، همان است که تابع همان حکمی باشد که موضوع دارای آن است. پس عاقلیت و معقولیت به شئون جوهر یعنی اعراض نیز سرایت دارد» (همان، ۲۶۴-۲۶۵).

در پاسخ به این نقد می‌توان گفت اولاً، عرض وجود دوگانه و مستقل از موضوع ندارد، اما ارتباط آن با موضوعش، رابطه ماده و صورت نیست، تا بتوان قائل به اتحاد شد. ثانیاً، عرض مجرد صرف نظر از تمام اشیاء، بالفعل معقول نیست، بلکه در صورت وجود موضوعش (عاقل)، بالفعل معقول است. ثالثاً، عرض چون شأن جوهر است، بدون وجود جوهر، وجودی ندارد، تا بخواهد صرف نظر از تمام اشیاء، حتی موضوعش، بالفعل معقول باشد. شأن بودن مؤید این است که عرض صرف نظر از تمام اشیاء، بالفعل معقول نیست. رابعاً، سرایت اتحاد از موضوع به شأن آن، علاوه بر اینکه تنها باعث می‌شود که اتحاد مجازاً در مورد عرض به کار رود، مسئله را از محل نزاع خارج می‌کند، زیرا بحث در مورد اتحاد ماده و صورت بین عرض (صورت ادراکی) با موضوعش (نفس) است، نه اتحاد صورت ادراکی با خودش. توضیح این مطلب در نقد شماره بعدی ذکر خواهد شد.

۷. «هر وجودی به حسب مرتبه وجودی خود از علم و ادراک برخوردار است؛ با این نگره عرض نیز به اندازه وجود خود از آگاهی به خود و به علت خود برخوردار است» (همان، ۲۶۵).

به نظر می‌رسد دیدگاه نگارنده مقاله ۱ صحیح نیست؛ زیرا صدرا تصریح می‌کند که آنچه قائم به غیر است، به ذات خود علم ندارد، زیرا وجودش برای خودش نیست، بلکه برای موضوعش است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶: ۱۷۹). همچنین (با اعتذار) می‌نویسد: «هیچ عاقلی به این مطلب که صورتی که قائم به غیر است، به خود عالم است، تفوه نکرده است (همان، ۱۷۴). ثانیاً، همان‌طور که اتحاد عاقل و معقول در علم جوهر مجرد به خود، مورد اتفاق است و درواقع وحدت عاقل و معقول در کار است، نه اتحاد ماده و صورتی که مورد ادعای قائلین به اتحاد عاقل و معقول است، در مورد عرض هم اگر گفته شود به خود علم دارد، درواقع وحدت خواهد بود و از محل نزاع خارج می‌شود. در مورد علم عرض به علتش نیز وحدت حقیقت و رقیقت در کار خواهد بود، نه اتحاد ماده و صورت و لذا از محل نزاع خارج می‌شود. وحدت عالم و معلوم در علم به خود (خواه عالم، جوهر باشد و خواه عرض) و همچنین وحدت حقیقت و رقیقت در علم علت به معلول و برعکس، بنا بر عین الربط بودن معلول، مسلم است و نیازی به برهان تضایف ندارد.

۸. در حکمت متعالیه، با توجه به اصالت وجود، جوهر و عرض دارای حیثیت ماهوی اصیل نیست و باید حیثیت وجودی آنها را در نظر گرفت (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۴: ۲۷۸). از این منظر به وجود

اعراض، وجود رابطی گفته می‌شود و شأنی از شئون موضوع خود به شمار می‌آیند و تابع احکام موضوع هستند (ارشادی نیا، ۱۴۰۰: ۲۶۵).

این مطلب تکرار مطلب شماره ۱ است و گذشت که اگر عرض تابع حکم موضوع باشد و همان‌طور که موضوع به خود علم دارد، عرض هم به خود علم داشته باشد، وحدت عالم و معلوم در علم به ذات (خواه عالم جوهر باشد و خواه عرض) واضح و مورد اتفاق است و نیازی به برهان تضاف ندارد. علاوه بر این، اگر عرض شأن و ربط به موضوع باشد، واضح‌تر است که صرف‌نظر از همه اشیاء، حتی موضوع، معقول بالذات و بالفعل نیست.

۹. «در این مبحث؛ یعنی، اتحاد عاقل و معقول، منظور از عاقل چیست؟ اگر نفس است، نفس جوهر است و اتحاد درباره آن دارای شرط لازم و کافی به‌حسب معیار مدعی است و سخن از عرض، سالبه به انتفاء موضوع است؛ یعنی مدار سخن درباره مصداقی است که خود جوهر است. به فرض کسی درباره اعراض قائل به اتحاد بشود، یا نشود، دخلی به این مسئله ندارد. اثبات شیء موجب نفی ما عدا نیست. بنابراین، اگر نفس عاقل است که هست و اگر مجرد است که هست، پس معقولی دارد که آن صورت معقوله است. با این شرایط می‌توان پرسید عاقل آن کیست؟ اگر عاقل آن با نفس متغایر باشد، دو تالی فاسد بر آن مترتب است. اگر هم نفس عاقل است و هم آن صورت معقوله عاقل خویش است و این دو متغایر هستند، لازم می‌آید معقول دارای دو عاقل باشد، که نادرست است. اگر نفس عاقل آن صورت معقول نیست، خلاف فرض است. بر این اساس ناگزیر باید سخن از اتحاد صورت معقول با عاقل (یعنی نفس) به میان آورد» (همان، ۲۶۵-۲۶۶). بحث در شرایط معقول بودن است، نه عاقل بودن، لذا تمام این مطالب بی‌ربط است.

۱۰. وجود به جوهر و عرض تقسیم نمی‌شود، بلکه مقسم این تقسیم وجود ممکن و یا ماهیت است (همان، ۲۶۶).

این اشکال به مقاله ۱ وارد است، اما به‌راحتی و با اضافه کردن یک کلمه «ممکن» بعد از کلمه «وجود» رفع می‌شود. توضیح: واضح است که صور ادراکی واجب‌الوجود بالذات نیستند، لذا تقسیم وجود ممکن به جوهر و عرض در مورد آنها صادق است. کافی است کلمه «ممکن» پس از کلمه «وجود» ذکر شود، تا اشکال مقاله ۲ کاملاً مرتفع گردد. شاید مقاله ۱ به اعتماد آشنایی خوانندگان با مسائل فلسفی از بیان ممکن‌الوجود بودن صور ادراکی، خودداری و در عدم ذکر قید «ممکن» مسامحه کرده باشد.

۱۱. «این ادعا با انکار آشکار آموزه «کل مجرد عاقل»، مکمل انکار آموزه متناظر با آن یعنی «کل عاقل مجرد» در ادعای پیشین است. مشکل بارز این است که مقاله در انکار این دو قاعده مسلم در همه مکاتب فلسفی، مواجه با چالش‌هایی است که بدون تأمین دلیل، به رویارویی مستقیم با آنها پرداخته است» (همان).

این اشکال در واقع تکرار اشکال‌های قبلی است و با مرتفع شدن آنها، مرتفع می‌شود. اصلاً بحث در مورد شرایط عاقل نیست، بلکه بحث بر سر شرایط معقول بالفعل و بالذات بودن است. ۱۲. حتی ابن‌سینا ماهیتی را که از ماده و عوارض آن مجرد باشد، مشمول قاعده اتحاد عاقل و معقول می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰)، لذا عرض مجرد که به حسب فرض معقول است، مشمول قاعده کل مجرد عاقل قرار می‌گیرد و اتحاد عاقل و معقول در مورد آن اثبات می‌شود. اتحادی که حتی ابن‌سینا قائل است، در مورد علم موجود مجرد به ذات خویش است. بر فرض که بپذیریم عرض مجرد مشمول قاعده کل مجرد عاقل می‌شود، اتحادی که برای عرض مجرد اثبات می‌شود، بیش از اتحاد مربوط به علم موجود مجرد به ذات خویش نیست و چنین اتحادی مورد اتفاق همه و خارج از محل بحث است.

۱۳. فلاسفه قبل از صدرا رابطه صور ادراکی را با نفس، رابطه عرض و معروض می‌دانستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۹)، اما در حکمت متعالیه وجود این صور مظاهر نفس‌اند (سبزواری، ۱۳۸۲: ۷۱۲) و اتحاد ظاهر و مظهر می‌تواند اتحاد عاقل و معقول را اثبات کند (ارشادی نیا، ۱۴۰۰: ۲۶۷).

اولاً، در حکمت متعالیه فقط صور حسی و خیالی مظاهر نفس‌اند و قیام آنها به نفس قیام صدوری است، اما در مورد صور عقلی، نفس مثل افلاطونی را مشاهده می‌کند و مثل افلاطونی مظاهر نفس نیستند. از طرف دیگر اتحاد عاقل و معقول به صور حسی و خیالی اختصاص ندارد و در تمام اقسام ادراک مطرح است. بنابراین، با تمسک به اتحاد ظاهر و مظهر نمی‌توان اتحاد عاقل و معقول را در تمام اقسام ادراک اثبات نمود. ثانیاً، اگر قیام صدوری صور حسی و خیالی را به نفس بپذیریم، اتحاد حقیقت و رقیقت بین عاقل و معقول بدیهی خواهد بود و دیگر نیازی به برهان تضایف نخواهد بود. البته باید توجه داشت که اولاً، اتحاد مورد ادعا در اتحاد عاقل و معقول، اتحاد ماده و صورت است که غیر از اتحاد حقیقت و رقیقت است و ثانیاً، خود صدرا برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، از قیام صدوری صور به نفس استفاده و چنین استدلالی اقامه نکرده است.

حاصل آنکه تمسک به مظاهر نفس بودن صور ادراکی برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، در واقع ناتمام دانستن برهان تضایف و اقامه برهان جدید است که اولاً، خود صدرا به آن اشاره هم نکرده است، ثانیاً، شامل تمام اقسام ادراک نمی‌شود، ثالثاً، نوع اتحادی را که مورد ادعاست، اثبات نمی‌کند.

۳. نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، معلوم شد که تلاش‌های مقاله ۲ برای دفاع از برهان تضایف بی‌حاصل است. اتحاد عاقل و معقول از نظر صدرا اتحاد ماده و صورت است؛ بنابراین صور ادراکی باید از نظر او جوهر باشند، زیرا صورت جوهر است و نظر اختصاصی صدرا در مورد ادراک کلیات مؤید این مطلب است. تقریر برهان تضایف به نحوی که از قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» و یا نظریه «اتحاد حقیقت و رقیقت»

کمک گرفته شود، درواقع دست کشیدن از برهان تضایف و اقامه برهان جدیدی است که صدرا به آن اشاره هم نکرده است و از اثبات مدعا (اتحاد ماده و صورت) ناتوان است.

از آنجا که معلول مادی نزد علت مفارقتش حضور دارد، علت به معلول علم حضوری دارد و چون در یک مورد، موجود مادی معلوم واقع شده است، لذا می‌توان گفت: مجرد شرط معلومیت نیست و این مطلب با قاعده «کل مجرد عاقل» و یا «کل عاقل مجرد» منافاتی ندارد، چون بحث در مورد شرط معقولیت است، نه شرط عاقلیت و با مجرد صور ادراکی هم منافاتی ندارد، چون بحث در علم حضوری علت مفارق به معلول مادی است، نه در علم حصولی. اینکه خود وجود مادی، علم حق تعالی باشد، منافاتی با اثبات علم الهی توسط قاعده «بسیطه الحقیقه» ندارد، زیرا این قاعده علم ذاتی حق تعالی به ماسوا را اثبات می‌کند که عین ذات خداست، ولی بحث ما در مورد علم فعلی الهی است که عین فعل خداست.

شرط بالفعل و بالذات معقول بودن، جوهر مجرد بودن است. عرض از نظر صدرا شأن جوهر است، لذا صرف نظر از تمام اشیاء (حتی موضوعش) وجودی ندارد، تا گفته شود بالفعل معقول است. این مطلب که عرض به اندازه وجود خود از آگاهی به خود و به علت خود برخوردار است، مسئله را از مورد بحث خارج می‌کند، زیرا بحث در مورد علم حصولی به غیر است، نه در مورد علم حضوری عرض به خود و یا به علت خود. تمسک به مظاهر نفس بودن صور ادراکی برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، دست کشیدن از برهان تضایف و اقامه برهان جدیدی است که خود صدرا به آن اشاره هم نکرده است و از اثبات اتحاد ماده و صورت که مورد ادعاست، عاجز است.

منابع

- ابن سینا (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۵) النفس من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۶) الالهیات من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۹) الاشارات و التنبيهات، ج ۳. تهران: دفتر نشر کتاب.
- ارشادی نیا، محمدرضا (۱۴۰۰). عیارسنجی رویکرد سکوت گرا در برابر انگاره اتحاد عاقل و معقول. فلسفه و کلام اسلامی، سال ۵۴ شماره ۲.
- ارشدریاحی، علی (۱۳۸۳) تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول. مقالات و بررسیها، دفتر ۷۶. توکلی، محمد هادی (۱۳۹۲) بررسی برهان علامه طباطبایی بر اتحاد عاقل و معقول، حکمت معاصر، سال ۴، شماره ۲.
- _____ (۱۳۹۳) نقد و بررسی دیدگاه استاد حائری یزدی درباره مسئله اتحاد عاقل و معقول، حکمت معاصر، سال ۵، شماره ۱.
- _____ (۱۳۹۴) نقد و بررسی اشکالات استاد مصباح به دو برهان صدرالمتالهین در اثبات اتحاد عالم و معلوم. حکمت معاصر، سال ۶، شماره ۱.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۲) اتحاد عاقل و معقول. مقالات و بررسیها، دفتر ۳۸ و ۳۹.
- حسینی امین، حسین؛ معین الدینی، فاطمه (۱۳۹۸) نقد و بررسی استدلالات حکیم سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول، حکمت معاصر، سال ۱۰، شماره ۱.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۸۰) شرح المنظومه، ج ۳، ۴ و ۵. قم: نشر ناب.
- _____ (۱۳۸۲) تعلیقه بر الشواهد الربوبیه. قم: بوستان کتاب.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات، ج ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمتالهین (۱۳۶۱) العرشیه. تهران: انتشارات مولا.
- _____ (۱۴۱۰ ق) الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. ۹ جلد. بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۷۶) المشاعر. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۰) المبدأ و المعاد. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیه. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی

علیزاده، بیوک (۱۳۸۷) مقدمه بر «رساله فی اتحاد العاقل و المعقول». تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا

فناری، محمد (۱۳۷۴) مصباح الانس. تهران: مولی

قیصری، داوود (۱۴۱۶ ق) مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم. قم: انوار الهدی
مردیها، اعظم و همکاران (۱۳۹۸) رویکرد وحدت‌گرایانه ملاصدرا به نظریه اتحاد عاقل و معقول
بر مبنای بساطت نفس، آئین حکمت، شماره ۴۱

معین‌الدینی، فاطمه؛ حسینی‌شاهرودی، مرتضی؛ کهنسال، علیرضا (۱۳۹۵) تحلیل انتقادی
دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله اتحاد عاقل و معقول، حکمت معاصر، سال ۷، شماره ۴
نصر، سید حسین (۱۳۴۵). سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات امیرکبیر

References

Arshad Riahi, Ali (2004). A critical Study on the Arguments of the Theory of Union of the Intelligent and Intelligible. *Magalat wa Barresiha*, No. 76 (in Persian)

Avicenna, Hossein (1984). The Principle and the Resurrection (*Al-mabdā' wa al-Ma'ād*). Tehran: University of Tehran (in Arabic)

_____ (1996). The Book of the Soul from the Healing (*Al-Nafs min Kitāb al-Shifā'*). Researcher: Hasan Hassanzadeh Amoli. Qum: Islamic Propagation Office (in Arabic)

4. _____ (1997). The Metaphysics of The Healing (*Al-Ilahiyat min Kitāb al-Shifā'*). Researcher: Hasan Hassanzadeh Amoli. Qum: Islamic Propagation Office (in Arabic)

_____ (2000). Remarks and Admonitions (*Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*), Vol. 3. Tehran: Daftare Nashre Kitab (in Arabic)

Buyuk, Alizadeh (2008). *Introduction to "The Treatise on the Theory of Union of the Intelligent and Intelligible"*. Tehran: Foundation of Islamic philosophy of Sadra (in Persian)

Ershadnia, Mohammad Reza (2021). A Study of the Silence Approach against the Theory of Union of the Intelligent and Intelligible. *Islamic philosophy and theology*, year 54, No.2 (in Persian)

Fanari, Mohammad (1995). *Miṣbāḥ al-Uns*. Tehran: Mola (in Arabic)

Gaysari, Dawood (1994). *Matla Khusus Al-Kalam fi Maani Fusus Al-Hekam*. Qum: Anwar Al-Huda (in Arabic)

Haeri Yazdi, Mahdi (1983). The Theory of Union of the Intelligent and Intelligible. *Magalat wa Barresiha*, No. 38 & 39 (in Persian)

Hosseini Amin, Hossein; Fatimah Moin Al-Dini (2019). A critical Study on the Hakim Sabzevari's arguments for proving the Theory of Union of the Intelligent and Intelligible. *Contemporary Wisdom*, Year 10, No. 1 (in Persian)

Mardiha, Aazam et al. (2019). Mulla Sadra's unificationist approach to the Theory of Union of the Intelligent and Intelligible, based on the simplicity of the soul. *Ain Hekmat*, no.41 (in Persian)

Moin al-Dini, Fatimah (2016). Critical analysis of Mulla Sadra's and Allameh Tabatabai's point of view on the Theory of Union of the Intelligent and Intelligible. *Contemporary Wisdom*, 7th year, 4th No. (in Persian)

Nasr, Seyyed Hossein (1966). *three Muslim sages*. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Amir Kabir Publications (in Persian)

Sabzevari, Hadi (2001). *Sharh al-Manzomah*, vol. 3, vol. 4, vol. 5. Qum: Nab publishing (in Arabic)

_____ (2003). *The Commentary on the Al-Shawahid Al-Rububiyah*. Qum: Bustane Ketab. (in Arabic)

Sadra, Mohammad (1982). *Al-Arshiyyah*. Tehran: Mola Publications. (in Arabic)

_____ (1988). *Al-Hikmah al-Mutaaliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arbaah*, 9 volumes. Beirut: Dare Ihyae Al-Turath. (in Arabic)

_____ (1997). *Al-Mashair*. Tehran: Amir Kabir. (in Arabic)

_____ (2001). *The Principle and the Resurrection*. Qum: Publications of the Islamic Propagation Office. (in Arabic)

_____ (2003). *Al-Shawahid Al-Rububiyah*. Qum: Bustane Ketab. (in Arabic)

_____ (2007). *Mafatih al-Ghaib*. Researcher: Najafquli Habibi. Tehran: Foundation of Islamic philosophy of Sadra. (in Arabic)

Suhrevardi, Shahab Al-Din Yahya (2001). *collection of works*, volume 1. Tehran: Institute of Human Sciences and Cultural Studies. (in Arabic)

Tavakkuli, Mohammad Hadi (2013). *A Study on the Allameh Tabatabai's argument for the Theory of Union of the Intelligent and Intelligible*. contemporary wisdom, Fourth year, second No. (in Persian)

_____ (2014). *A critical Study on the Professor Haeri Yazdi's view on the Theory of Union of the Intelligent and Intelligible*. contemporary wisdom, Fifth year, first No. (in Persian)

_____ (2015). *A critical Study on the Misbah's objections to two proofs of Sadra in proving the Theory of Union of the Intelligent and Intelligible*. contemporary wisdom, Sixth year, first No. (in Persian)