

## نقد و بررسی اشکالات استاد مصباح به دو برهان صدرالمتألهین در اثبات اتحاد عالم و معلوم

محمدهادی توکلی\*

### چکیده

قدمت نظریه اتحاد عاقل و معقول به یونان باز می‌گردد و در آثار ارسطو و شاگردانش و نیز نو افلاطونیان به‌روشنی از آن یاد شده است، اما صدرالمتألهین این بحث را به کمال شکوفایی خود رساند؛ وی در اثبات اتحاد عاقل و معقول از دو برهان مدد می‌گیرد: در یکی از تحلیل وجود معلوم و در دیگری از طریق تحلیل وجود عالم سعی می‌کند مطلوب خویش را اثبات کند، که اولی به برهان تضایف و دومی به برهان نور و ظلمت نام‌گذاری شده‌اند.

استاد مصباح در برخی از آثار فلسفی خود نقدهای دقیقی بر این دو برهان وارد کرده‌اند که هرچند به تقریر صحیحی از برهان کمک می‌کنند، به‌نظر می‌رسد هیچ‌کدام از آن‌ها وارد نباشد.

**کلیدواژه‌ها:** اتحاد عاقل و معقول، موجود مجرد مثالی، موجود مجرد عقلی، علم حصولی، علم حضوری، برهان تضایف، تقابل تضایف.

### ۱. مقدمه

صدرالمتألهین در *سفار آشکارا* می‌گوید که مسئله اتحاد عاقل و معقول از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است که هیچ‌یک از علمای اسلام تا آن زمان، گره از آن نگشوده است؛ وی می‌افزاید که وی با تضرع به درگاه خداوند، حل این مسئله را خواستار شده تا این‌که در آن هنگام که فصل مرتبط با بحث اتحاد را می‌نوشته است، خدا عنایتی پیرامون این مسئله، به وی داشته است و از فضل خاص خود، وی را بهره‌مند ساخته است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۱۳).

---

\* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی [iranianhadi@yahoo.com](mailto:iranianhadi@yahoo.com)  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲۹

بحث صدرالمتألهین در این باب، شامل دو بخش سلبی و ایجابی است؛ وی در بحث سلبی، دلایل ابن سینا را در نفی اتحاد عاقل و معقول نقد کرده و در بحث ایجابی خود دلایلی را برای اثبات این نظریه اقامه می‌کند.

یکی از دلایلی که صدرالمتألهین برای اثبات اتحاد عالم و معلوم اقامه کرده است، برهانی است موسوم به تضایف که به جرأت می‌توان آن را از مهم‌ترین و در عین حال از جنجالی‌ترین و پیچیده‌ترین براهینی دانست که برای اثبات اتحاد عاقل به معقول ارائه شده است. البته نام این برهان، یعنی تضایف، را صدرالمتألهین در هیچ‌جا به کار نبرده است و ظاهراً اولین بار حاجی سبزواری این اصطلاح را به کار برده است؛ ایشان در تسمیه این برهان، به یکی از مقدمات آن توجه داشته است که در آن از احکام مربوط به متضایفان استفاده شده است.

تقریر برهان تضایف در /سفار چنین است:

صور اشیا بر دو قسم هستند:

صور مادی که قوام وجودش به ماده، وضع، مکان و غیر این‌ها است و چنین صورتی به حسب وجود مادی‌اش نه معقول است و نه حتی محسوس، مگر بالعرض.  
صور مجرد از ماده، وضع، مکان که در این صورت یا تجردش تام است که در این صورت بالفعل معقول است و یا دارای تجردی ناقص است که در نتیجه یا متخیل بالفعل و یا محسوس بالفعل است.

همه حکما در این مسئله اتفاق نظر دارند که صورتی که بالفعل معقول است، وجود فی‌نفسه‌اش و وجودش برای عاقل، شیئی واحد و از جهت واحد است بدون آن‌که تغایر و اختلافی وجود داشته باشد.

و همین‌طور در محسوس از حیث محسوس بودنش، وجود فی‌نفسه‌اش و وجود برای جوهر حس‌کننده یکسان است بدون اختلاف در جهت.

حال که امر این‌گونه است، پس اگر فرض شود معقول بالفعل امری است که وجودش غیر از وجود عاقل است به نحوی که دو ذات موجود و متغایر از هم باشند برای هر یک هویتی غیر از هویت دیگری بوده و رابطه آن‌ها صرفاً رابطه حال و محل مانند سیاهی و جسمی که محل سیاهی است باشد، لازم می‌آید که وجود هر کدام از آن دو را بتوان بدون اعتبار دیگری، در نظر گرفت، زیرا کم‌ترین مرتبه دوئیت میان دو چیز آن است که هر یک وجودی فی‌نفسه داشته باشد اگرچه از قرین آن صرف نظر شود.

اما در معقول بالفعل امر این‌گونه نمی‌باشد زیرا معقول بالفعل وجودی غیر از وجودی که بذاته، و نه به سبب چیز دیگر، معقول است، ندارد و معقول بودن چیزی بدون آن‌که

عاقل آن وجود داشته باشد قابل تصور نیست؛ پس اگر عاقل امری مغایر با آن باشد، پس معقول فی حد نفسه با قطع نظر از آن عاقل، معقول نیست و در نتیجه وجودش وجود عقلی که وجود صورت عقلیه است، نخواهد بود زیرا صورت معقول از چیزی که مجرد از ماده است چه، کسی آن را از ماده تجرید کرده باشد، چه، به حسب سرشت خود چنین باشد، همواره معقول بالفعل است، چه عاقلی از بیرون آن را تعقل کند، چه نکند.

و حکم این معقولیت [برای معقول بالذات] مانند متحرک بودن برای جسم نیست که هرگاه از وجود محرک صرف نظر نماییم عنوان متحرک بودن از جسم سلب شود ولی عنوان جسم بودن همچنان به حال خود باقی می‌ماند؛ زیرا وجود جسم از جهت جسم بودنش عیناً همان وجود جسم از جهت متحرک بودنش نمی‌باشد و این حکم مانند گرم بودن برای جسم نیست که هنگامی که از گرم کردن گرما دهنده صرف نظر کنیم دیگر گرم نباشد و حکم معقول بالفعل نیز بدان سبب که ممکن نیست وجود داشته باشد و معقول نباشد، مانند آن [سخنوت برای جسم] نیست زیرا وجود فی نفسه اش عین معقولیت آن است چه غیر از او آن را تعقل کند و چه نکند.

پس آن به نحو بالفعل، معقول الهویه است، بی آن که نیازمند به عاقل دیگر باشد که آن را تعقل کند؛ در نتیجه همان طور که معقول بالفعل است عاقل بالفعل نیز می‌باشد، و گرنه، جدایی معقول بالفعل از عاقل بالفعل لازم می‌آید، در حالی که در مباحث مضاف گذشت که متضایفان، در هستی و درجه هستی نیز برابر و هم‌سانند، چنان که 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 مرتبه‌ای موجود باشد، دیگری نیز در همان مرتبه وجود دارد (همان: ۳/۳۱۳-۳۱۶).

این برهان به سبب پیچیدگی‌های خاصی که دارد، مورد انتقاد برخی از حکمای پس از صدرا قرار گرفت و مورد بحث و مناقشات فراوان واقع شد، برخی آن را ناتمام دانسته و برخی دیگر آن را برهانی مستحکم به‌شمار آوردند و در مقام پاسخ‌گویی به اعتراضات مخالفین برآمدند.

استاد مصباح نیز از جمله حکمایی است که برهان تضایف را برای اثبات اتحاد کافی نمی‌داند و در تعلیقه‌ای که بر *نهایة الحکمة* نگاشته و نیز در کتاب *آموزش فلسفه*، اشکالاتی را بر بیانات صدرالمتألهین درباره این برهان و نیز برهان دوم اتحاد عاقل و معقول وارد می‌کنند که ما پس از بیان هر اشکال به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

## ۲. نقل و نقد اشکال اول استاد مصباح به برهان تضایف

درباره این که [صدرالمتألهین] می‌فرماید: «اگر رابطه بین صورت ادراکی و درک کننده آن،

رابطه حال و محل باشد، می‌بایست بتوان برای هر یک از آنها وجود جداگانه‌ای در نظر گرفت» سؤال می‌شود که منظور از «وجود جداگانه» چیست؟

اگر منظور این است که صورت ادراکی بتواند بدون محل، موجود شود، ملازمه مذکور صحیح نیست زیرا هیچ عرض و صورتی که نیازمند به محل می‌باشد نمی‌تواند بدون آن، تحقق یابد.

و اگر منظور این است که عقل بتواند آن را جداگانه در نظر بگیرد، چنین چیزی در مورد صورت ادراکی هم ممکن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲/ ۲۳۵).

در پاسخ این اشکال باید گفت که مقصود صدرالمتألهین از این عبارت که: «اگر رابطه آن دو به صورت حال و محل باشد، می‌توان از برای هر یک وجود جداگانه‌ای اعتبار کرد»، دلیل بر اثبات اتحاد نیست، بلکه این بیان صدرالمتألهین فرع بر مقدمه‌ای است که پیش‌تر به بیان آن پرداخته است. وی با بیان این مقدمه که «وجود فی نفسه معقول عین وجود لغیره آن است بدون اختلاف در جهت»، نتیجه می‌گیرد که رابطه عاقل و معقول، رابطه حال و محل نیست، زیرا در مورد حال و محل، وجود فی نفسه حال عین وجود لغیره آن است، اما با اختلاف در جهت و حیثیت. لذا ملازمه‌ای که در این میان وجود دارد، میان مقدمه «وجود فی نفسه معقول عین وجود لغیره آن است بدون اختلاف در جهت» و «حال نبودن علم برای عالم» است و صدرالمتألهین با اثبات این که برای معلوم در نسبت با عالم وجود جداگانه‌ای نیست، نتیجه می‌گیرد که رابطه آن دو حال و محل نیست، نه آن که از حال نبودن علم نتیجه بگیرد علم وجود جداگانه‌ای در نسبت با عالم ندارد.

به بیان روشن‌تر، در مورد حال و عرض ما هم وجود فی نفسه و هم وجود لغیره داریم که از آن دو به کان تامه و کان ناقصه و نیز به وجود نفسی و وجود رابطی نیز تعبیر می‌شود، که این دو در خارج یک وجودند، اما در مقام تحلیل مغایر هستند؛ به عبارتی دیگر در اعراض وجود فی نفسه و وجود لغیره یکی هستند اما در صدقشان بر عرض، دو حیثیت داریم نه یک حیثیت، چنان که صدرالمتألهین در بیان یکی از ادله اصالت وجود که در آن از طریق تحلیل وجود اعراض به اثبات اصالت وجود می‌پردازد با اشاره به قاعده «وجود الاعراض فی انفسها وجوداتها لموضوعاتها» بیان می‌کند که «وجود العرض بعینه حلوله فی موضوعه و لا شک ان حلول العرض فی موضوعه امر خارجی زائد علی ماهیته» (شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۷).

اما در صورت علمیه، ما اختلاف در حیثیت صدق هم نداریم و وجود فی نفسه عین وجود لغیره است بدون اختلاف در جهت، و حیثیت وجود فی نفسه و هویتش عین معقولیت و انکشاف است بدون اختلاف در جهت و نمی‌توان هویت آن را با صرف

نظر از معقولیتش در نظر گرفت به این معنا که مرتبه‌ای از وجود داشته باشد که در آن مرتبه معقول نباشد.

پس حاصل این شد که: برای حال می‌توان وجود فی‌نفسه را جدای از وجود لغيره‌اش در نظر گرفت، به سبب آن که این دو از دو حیثیت متفاوت انتزاع شده‌اند، اما در مورد صورت معقوله این چنین نیست، زیرا وجود فی‌نفسه آن همان وجود لغيره آن است بدون اختلاف در حیثیت.

پس در صورتی که رابطه معقول و عاقل به صورت حال و محل باشد، به سبب داشتن آن که هم حال و هم محل هر دو دارای وجود فی‌نفسه هستند که در آن وجود فی‌نفسه از هم متباین هستند، در صورت معقول هم می‌توانستیم چنین مرتبه‌ای از وجود را داشته باشیم که در آن مرتبه از وجود عاقلش جدا است.

و این که «وجود فی‌نفسه معقول عین وجود لغيره آن است بدون اختلاف در جهت»، خود یکی از مقدمات برهان است، و اگر اشکالی هست باید به آن وارد ساخت.

در مورد این که استاد مصباح بیان کردند که: «و اگر منظور این است که عقل بتواند آن را جداگانه در نظر بگیرد، چنین چیزی در مورد صورت ادراکی هم ممکن است»، می‌گوییم که بله عقل می‌تواند فرض استقلال برای آن صورت معقوله کند، ولی باید دانست که بحث فرض استقلال برای صورت معقوله در این جا، به بحث فرض استقلال معلول از علتش شبیه است. زیرا در حکمت متعالیه با اثبات اصالت وجود و معقولیت وجود، نتیجه گرفته می‌شود که تمام هویت ممکن، عین ربط به واجب است و ذاتی غیر از ربط‌بودن ندارد و حیثیت هویت و ذات آن همان حیثیت معلولیت و فقر آن به واجب‌الوجود است.

در مورد فرض استقلال برای چنین معلولی، می‌گوییم که ما در ابتدا موجود ممکن را مستقل را فرض می‌کنیم و با تحلیل رابطه علی و معلولی و برابری اصالت وجود، به عین الربط بودن آن پی می‌بریم ولی در عین حال می‌توان برای آن فرض استقلال کرد و در مورد دیگر ممکنات، احکامی همانند جوهریت و عرضیت را بر آن بار کرد، گرچه باید توجه داشت که ممکن مقابل واجب‌تعالی، عین ربط است.

در مسئله مورد بحث نیز صدر‌المتألهین با توجه به این مقدمه که تمام هویت صورت معقوله معقول بودن آن است، به نظر کردن به صورت معقوله با صرف نظر از اغیار اشاره می‌کند، که البته باید توجه داشت که در آن مقام هم تمام هویتش معقول بودن است، و با تحلیل چنین امری که عقل آن را به صورت استقلالی لحاظ کرده است به این نتیجه

می‌رسد که این صورت معقوله که تمام هویت آن معقول بودن اوست، با صرف نظر از اغیار بدون عاقل نخواهد بود و این عاقل باید متحد با آن باشد، زیرا در غیر این صورت از اغیاری بوده که خارج از صورت معقوله‌اند.

پس فرض استقلال در صورت معقوله، غیر از وجود فی نفسه عرض است که حقیقتاً از وجود فی نفسه موضوع و محل خود متمایز است.

### ۳. نقل و نقد اشکال دوم استاد مصباح به برهان تضایف

افزون بر این، خود صدرالمتألهین وجود اعراض را از شئون وجود جوهر می‌داند و برای آن‌ها وجود جداگانه‌ای قائل نیست، پس چه مانعی دارد که علم را هم از قبیل عرض و از شئون وجود عالم بشمارد؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲/۲۳۵).

قبل از بررسی این اشکال استاد، لازم به ذکر است که در نظر استاد مصباح، تمامی صور ادراکی قائم به نفس بوده و بدون نفس استقلالی ندارند، و صور ادراکی، کیفیات نفسانی مجرد است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۵۶).

ایشان اتحاد میان عاقل و معقول را از همان نوع اتحادی که میان جوهر و عرض هست می‌دانند و اشاره می‌کنند که ممکن است بتوان گفت که اتحاد جوهر و عرض از اتحاد ماده و صورت وثیق‌تر باشد، خصوصاً بر اساس این نظر که اعراض از شئون جواهرند (همان: ۳۶۱). با این مقدمه اجمالی به سراغ بیان استاد مصباح می‌رویم و می‌گوییم در مورد این‌که فرمودید: «چه مانعی دارد که (صدرالمتألهین) علم را هم از قبیل عرض و از شئون وجود عالم بشمارد»، جواب آن است که صدرالمتألهین تکامل نفس را به سبب صورت علمیه دانسته و بیان می‌کند که نفس در نسبت با آن همچون ماده است در نسبت با صورت، نه موضوع در نسبت با عرض، در نتیجه نفس به سبب آن از قوه داشتن آن صورت علمیه به فعلیت می‌رسد، خود صدرالمتألهین تصریح می‌کند:

لحوق صور عقلیه به نفس، هنگامی که قوه خیال بالفعل و عقل بالقوه است، همانند موجود مباین برای موجود مباین، همانند وجود اسب برای ما، و یا لحوق عرض برای معروض جوهری که در قوامش از آن عرض بی‌نیاز است، نمی‌باشد، زیرا در چنین حاصل شدن‌هایی، چیزی جز اضافاتی، که شیء به سبب آن‌ها تکاملی نمی‌یابد، حاصل نمی‌گردد. و حصول صورت ادراکی برای جوهر مدرک، در تحصیل دادن و کامل کردن، قوی‌تر از تحصیل دادن و تنويع ماده است توسط صور طبیعی (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۲۰-۳۲۱).

لذا در نظر صدر‌المتألهین، تفسیر اتحاد عاقل و معقول به اتحاد جوهر و عرض ممنوع است و با در نظر داشتن مبنای ایشان در حرکت جوهری و حرکت در نفس به سبب اتحادی که با صور علمیه پیدا می‌کند، عرض بودن صور علمیه قابل قبول نیست، ولو آن‌که عرض را از شئون جوهر بدانیم، زیرا هیچ‌گاه شأن سبب تکامل در ذی شأن نمی‌شود، لذا نمی‌توان گفت پس چه مانعی دارد که علم را هم از قبیل عرض و از شئون وجود عالم بشمارد. اما بنا بر نظر خود استاد مصباح که صور ادراکی، کیفیات نفسانی مجرد هستند مانعی وجود ندارد، اما باید به لوازم آن ملتزم باشند، که از جمله آن لوازم این است که علم برای نفس، کمال اولی نیست و موجب تکامل جوهری نفس نمی‌شود و البته خود استاد به این مطلب اشاره می‌کنند که در مورد اتحاد صورت و ماده، ماده به سبب صورت تحصیل جوهری جدیدی پیدا می‌کند، برخلاف عرض، و این‌که رابطه نفس و صورت عقلیه همانند ماده و صورت باشد، در نزد کسی صحیح است که قایل به جوهریت آن صورت باشد و جوهریت صورت عقلیه به طور مطلق ممنوع است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۶۱).

#### ۴. نقل و نقد اشکال سوم استاد مصباح به برهان تضایف

در باره این‌که [صدر‌المتألهین] می‌فرماید: «معقولیت بالفعل، امری ذاتی برای صورت عقلی است، خواه عاقلی بیرون از ذات آن باشد یا نباشد» باید گفت: 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 بنفس، و گاهی عنوان عالم و عاقل بر موجودی خارج از ذات معلوم، منطبق می‌شود. و صرف این‌که عنوان معقول بر چیزی صدق کند دلیلی بر این نخواهد بود که عنوان عاقل هم برای ماهیت یا وجود همان چیز، ثابت باشد. به دیگر سخن، 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 «تکافوء متضایفین» وصف «عاقل» را هم برای ذات آن، اثبات کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲/ ۲۳۵).

ایشان مشابه این اشکال را در *تعلیق بر نه‌ایه الحکمه* نیز مطرح کرده است:

وصف معقولیت یک مفهوم اضافی است که داخل در ذات هیچ شیئی نیست و از آن انتزاع نمی‌شود، مگر به اعتبار طرفی که عاقل آن نامیده می‌شود. پس صورت عقلی به گونه‌ای است که امکان معقول بودن را دارد ولی فعلیت این وصف در گرو فعلیت وجود عاقل بما عاقل است. پس اگر عاقل برای ذات خود باشد مانند جوهر مجرد، ذاتاً متصف به معقولیت

می‌شود ولی اگر چنین نباشد معقولیت آن از طرف غیر است نه ذات. بنابراین آنچه که با صرف نظر از هر موجودی نسبت داده می‌شود، امکان معقولیت است و از این رو امکان وجود عاقل، متضایف است نه فعلیت آن (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۶۱).

صدرالمتألهین با بیان این که وجود فی نفسه صورت معقوله و وجود للعاقل آن امری واحدند که حتی موجب تعدد حیثیت در صورت معقوله نمی‌شوند، در حقیقت بیان می‌کند که معقولیت یا به عبارتی دیگر وجود للعاقل، ذاتی صورت معقوله است و امری عارض و زائد بر وجود فی نفسه صورت معقوله نیست و در نتیجه با قطع نظر از همه اغیار، معقول است.

استاد مصباح در آموزش فلسفه با بیان این گزاره که «مفهوم اضافی «معقول» را نمی‌توان به هیچ وجه «ذاتی» برای چیزی شمرد»، به طور کلی ذاتی بودن معقولیت را برای معقول منع نکرده است و نمی‌پذیرد که صورت معقوله با قطع نظر از همه اغیار معقول است، اما ظاهراً در تعلیقه بر نهاییه الحکمه با بیان این که «پس اگر عاقل برای ذات خود باشد مانند جوهر مجرد، ذاتاً متصف به معقولیت می‌شود»، کلیت گزاره مذکور را نفی کرده‌اند.

از مجموع عبارات ایشان چنین برمی‌آید که سند منع ایشان آن است که مفهوم اضافی معقول را نمی‌توان با قطع نظر از اغیار از صورت معقوله انتزاع کرد، بلکه به اعتبار عاقل است که از آن انتزاع می‌شود.

لذا برای دفع این اشکال، ابتدا باید این مطلب که مفهوم اضافی معقول را نمی‌توان با قطع نظر از اغیار از صورت معقوله انتزاع کرد، رد شود (رد سند منع) و سپس باید ذاتی بودن معقولیت برای صورت معقوله اثبات شود (اثبات مقدمه)؛

اما در رد سند ایشان، می‌گوییم که کلیت گزاره همان طور که خود استاد مصباح در تعلیقه بر نهاییه الحکمه پذیرفته‌اند، با پذیرش وحدت عالم و معلوم در مورد علم واجب‌تعالی و مجردات عالیه و نفوس مجرد به خودشان نقض می‌شود، زیرا بنا بر این که ذاتی باب برهان عبارت است امری که ذات به تنهایی منشأ انتزاع آن باشد، معقولیت وجود مجرد برای خودش، ذاتی خواهد بود.

اما جواب حلی این ایراد، آن است که وقتی می‌گوییم «صورت مجرد صرف نظر از وجود تمام اشیا، بالفعل معقول است»، هرگز ادعا نکرده‌ایم که صورت مجرد، با صرف نظر از تمام مفاهیم، حتی مفهوم عاقل، معقول بالفعل است، به عبارت دیگر 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 اضافی علیت و نیز معلولیت به ترتیب برای واجب‌تعالی و معالیل، ذاتی است، چنان‌که صدرالمتألهین در اثبات فقر ذاتی معلول به علت از این مطلب کمک می‌گیرد (← شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۱ / ۲) و خود استاد این مطلب را قبول دارند (← مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۴۲ / ۲) و به تعبیر ایشان «این مطلب از شریف‌ترین مطالب فلسفی است که مرحوم صدرالمتألهین آن را اثبات فرموده و به وسیله آن راهی به سوی حل بسیاری از معضلات فلسفی گشوده است و حقاً باید آن را از والاترین و نفیس‌ترین ثمرات فلسفه اسلامی به‌شمار آورد» (همان: ۳۹۱ / ۱).

در مورد اثبات ذاتی بودن معقولیت برای صورت معقوله، قابل ذکر است که صدرالمتألهین در تقریر برهان تضایف به اثبات این مقدمه نپرداخته و آن را از مقبولات حکما دانسته است، ولی در رساله‌ای که مستقلاً در زمینه اتحاد عاقل و معقول به نگارش درآورده است، سعی در اثبات این مقدمه کرده است؛

برهان بر این مطلب که همه صور مجرد محضه، بالفعل معقول می‌باشند آن است که: اگر چنین نباشد یا در شأن آن نیست که معقول شود، چه به صورت بالفعل و چه بالقوه، و یا این شأنیت را داراست؛ راهی به فرض اول نیست زیرا هر آنچه که وجود داشته باشد صلاحیت معقول شدن را ولو به صورت بالقوه داراست و فرض دوم هم صحیح نیست زیرا [در صورت صحت فرض دوم] امری که آن صورت مجرد شأنیت دارا بودنش را واجد است، بالفعل برایش حاصل نیست، لذا عدم حصول آن امر، مربوط به علل وجودی آن امر می‌باشد که یا به سبب فقدان در جهت فاعلی است و یا ناشی از عدم استعداد قابل است و 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 مجرد دارای محل نبوده و جهت قبول یا قوه تغییر و امکان شیء در آن به صورت بالفعل وجود ندارد زیرا این امور تنها در عالم حرکات و تغییرات و مواد و استعدادات وجود دارند در حالی که فرض بر آن است که صورت مجرد تعلقی به ماده و تغییر و استحاله و حرکت ندارد.

پس ثابت گشت که هر صورت مجردی، وجود فی‌نفسه‌اش عیناً معقول بالفعل بودن آن است ... در نتیجه وجود عقلی آن‌ها تنها ظهورات اشیا در نزد عقل یا نفس می‌باشد لذا وجودشان نوری عقلی و معقول است (شیرازی، ۱۳۷۵: ۷۱-۷۲).

صفات وجودی یک موجود مانند فعلیت، تشخیص، وجوب، و فقر ذاتی عین وجود آن است و همگی برای شیء موجود ذاتی باب برهان به‌شمار می‌روند. معقولیت صورت معقوله هم وصف وجودی آن است و به نحوه وجود آن، که وجودی مجرد و نوری و غیر مادی است، مربوط می‌شود و لذا برای آن صورت معقوله، ذاتی است معلوم‌بودن برای این هویت، مانند متحرک‌بودن برای جسم نیست که برای آن امری عارضی باشد یا آن را در مقایسه با ذات دیگری کسب کرده باشد، بلکه نحوه وجود آن این‌گونه است و وصف معلوم‌بودن از حاق ذات آن انتزاع می‌شود. مقتضای قاعده کل مجرد فهو معقول نیز همین مطلب است و این بیان استاد مصباح که «آنچه که با صرف نظر از هر موجودی به صورت عقلیه نسبت داده می‌شود، امکان معقولیت است و از این رو امکان وجود عاقل، متضایف است نه فعلیت آن»، کلامی تام نیست، زیرا وقتی مجردبودن صورت عقلیه پذیرفته شد، امری به صورت بالقوه برای آن باقی نمی‌ماند و متصف به امکان معقول‌شدن نخواهد بود بلکه هرچه را به امکان عام می‌شود داشته باشد، را به صورت بالفعل داراست و خود صدرالمتهلین هم در مقدمه اول برهان تضایف، معقول را به بالقوه و بالفعل تقسیم می‌کند و خود می‌گوید مقصود ما معقول بالفعل است.

ذکر این نکته نیز لازم است که خود استاد اشاره کرده است که علم در نزد صدرالمتهلین 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؛ اما استاد نظر صدرالمتهلین را تام ندانسته و بیان می‌کند که علم مخصوص موجود مجرد قائم به ذات خود است و در نتیجه جوهر جسمانی به علت عدم تجرد عالم به خود نبوده و اعراض نیز به سبب قیام به غیر خود را تعقل نمی‌کنند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۵۲).

مقصود استاد آن است که نمی‌توان معقولیت و متخیلیت و محسوسیت را به ترتیب برای معقول، متخیل و محسوس ذاتی دانست، زیرا این‌ها اعراض‌اند و نمی‌توان به خود آگاه باشند و خودآگاهی صرفاً منحصر به موجوداتی است که قائم به نفس خود هستند. در پاسخ این بیان ایشان هم می‌گوییم که صدرالمتهلین عاقل‌بودن را ذاتی صورت معقوله نمی‌داند، بلکه معقول‌بودن را ذاتی آن می‌داند و اگر هم صدرالمتهلین عاقلیت را ذاتی آن بداند به سبب اتحادی است که با نفس پیدا کرده، نه آن‌که خود عالم به خود باشد. لذا به نظر می‌آید که استاد گمان برده‌اند که صدرالمتهلین می‌خواهد با بیان ذاتی‌بودن

معقولیت برای معقول، ذاتی بودن عاقل را برای آن، بدون آن که متحد با نفس شده باشد، اثبات کند، در حالی که خود صدرالمتألهین بر بطلان این مطلب تصریح داشته است. وی در *مفاتیح الغیب* می‌گوید:

دلیل بر این مطلب که آنچه قائم به غیر است برای ذات خود معلوم نیست، آن است که وجودش برای خودش نبوده (وجود لِنفسه ندارد) بلکه برای موضوعش می‌باشد و اگر امری که حال در غیر است وجودی برای خود داشته باشد معلوم برای خودش نیز می‌بود (شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۷۹).

و در جای دیگر اشاره می‌کند که عاقلی از این مطلب، که صورتی که قائم به غیر است عالم به خود باشد، تفوه نکرده است (همان: ۱۷۴).

## ۵. نقل و نقد اشکال چهارم استاد مصباح به برهان تضایف

مقتضای قاعده مزبور، همچنان که شیخ‌الرئیس در *تعلیقات* فرموده است: «تکافوء در لزوم است نه تکافوء در درجه وجود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲/۲۳۵).

ابن‌سینا در *التعلیقات* تصریح دارد که برخی از متضایفان، و نه همه آنها، متکافی در وجود نیستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۰۶) و در مقاله دوم از فن دوم *منطق شفا* هم اشاره می‌کند که گاهی میان متضایفان تکافوء در وجود نیست و مثال به علم و معلوم می‌زند که علم همواره مضاف به معلوم است، اما ذات معلوم در جوهر خود این‌گونه نیست و گاهی در حالی که مضاف به علم نیست، موجود است و در ادامه بیان می‌کند که بیش‌تر متضایفان متکافی در وجود هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۰-۱۵۲).

ابن‌سینا عقیده دارد که متضایفان در لزوم تکافوء دارند نه در وجود، یعنی به طور قطعی می‌توان حکم کرد که: در میان دو امر متضایف، وجود یکی از طرفین، مثلاً «الف»، به نحوی است که اگر موجود باشد، «ب» هم موجود است ولی لازم نیست که اگر «ب» وجود داشته باشد، «الف» هم موجود باشد، بلکه ممکن است معدوم باشد. لازم به ذکر است که صدرالمتألهین به بیان ابن‌سینا اشاره کرده و آن را مخدوش دانسته است. وی می‌گوید:

شیخ در حکم به عدم وجوب تکافوء وجودی در دو ذات موصوف به اضافه، و نه از جهت اضافه، دو مثال ذکر نموده است، یکی دو ذات علم و معلوم و دیگری دو ذات حس و محسوس.

و گفته است که لازم است که ذات علم در جوهر خود، همواره مضاف به معلوم بوده و همراه آن موجود باشد ولی ذات معلوم در جوهر خود مستلزم چنین امری نیست، زیرا گاهی به صورت غیر مضاف به علم یافت می‌شود، و همین‌طور است در مورد حس، زیرا ذات آن از لزوم اضافه به محسوس منفک نیست، در حالی که ذات محسوس گاهی منفک از آن می‌باشد و هنگامی که حس موجود نیست، لازم نیست که محسوس هم موجود نباشد، زیرا رواست که حیوان حساسی موجود نباشد، ولی عناصر محسوسه موجود باشند، این حاصل کلام شیخ است.

و کسی می‌تواند اشکال کرده و بگوید:

ذاتی که ذاتی که حقیقتاً بدان علم تعلق یافته، همواره معلوم است و غیر از این امکان ندارد، و آنچه که علم بدان تعلق نیافته همواره به سبب این علم معلوم نشده است نه در این وقت و نه در دیگر اوقات، زیرا وجود صوری علمی، همواره معلوم است و وجود مادی که به سبب پوشیده‌بودنش به سبب غواشی، همواره محجوب از ادراک است، همواره مجهول است.

و امر به همین نحو است، در مورد ذات حسی که به معنای صورت است، نه به معنای قوه، و همین‌طور ذات محسوسی که به معنای صورت است، نه به معنای قوه، که هیچ‌یک از دیگری جدا نمی‌شوند (الخ) (شیرازی، ۱۹۸۱: ۴/۱۹۶).

در مورد عدم تکافوء متضایفان در وجود و عدم، حتی اگر فرض کنیم که بیان ابن‌سینا صحیح است، بر برهان تضایف چنین اشکالی وارد نیست، زیرا فرض بر آن است که معلوم بالذات بالفعل موجود است و عالم به آن بالفعل وجود دارد، و اشکال ابن‌سینا ناظر به آن است که معلوم بالعرض موجود باشد، ولی علم به آن وجود نداشته باشد.

اما در مورد عدم تکافوء متضایفان در رتبه وجود، استاد مصباح به این بیان صدرالمتألهین در تقریر برهان تضایف که «متضایفان، در هستی و درجه 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 مرتبه‌ای موجود باشد، دیگری نیز در همان مرتبه وجود دارد» نظر داشته‌اند و در صدد نفی تکافوء وجودی میان صورت معقول و عاقل برآمده است، زیرا اگر بر مبنای ایشان، علم را از کیفیات نفسانیه بدانیم، هرگز نمی‌توان از این امر سخن گفت که جوهر نفس و صورت علمیه‌ای که وجود عرضی دارد، دارای یک رتبه از وجود است.

به نظر می‌رسد که از سوی صدرالمتألهین سهوی صورت گرفته است، زیرا اولاً تضایف مقولی در حوزه ماهیات (معقولات اولی) و مفاهیم (معقولات ثانوی) مطرح می‌شود و ظرف آن در ذهن است و یگانه حکمی که در باب مصداق متضایفان می‌توان صادر کرد،

حکم به تکافوء آنها در وجود و عدم است، ولی از صرف تضایف مفهومی نه حکم به عدم اتحاد خارجی می‌توان کرد، و نه حکم به تغایر، و نه حکم به تکافوء وجودی می‌توان داد و نه حکم به عدم تکافوء و حکم به هر یک از این موارد و امثال آنها، نیاز به دلیلی خارجی دارد (همان: ۳/ ۳۵۸؛ ۶/ ۱۷۲-۱۷۴). چنان‌که به روشنی پیداست دو مفهوم تضایف علت و معلول، به لحاظ مصداقی در یک رتبه وجودی نیستند.

اما اگرچه این اشکال وارد است، باید توجه داشت که این مقدمه دخلی در برهان تضایف ندارد، چنان‌که صدرالمتهلین در رساله *اتحاد عاقل و معقول* در تقریر برهان تضایف، این‌گونه سخن نگفته است و نیز در بحث از خواص مقوله اضافه، به تکافوء در درجه وجود اشاره‌ای نکرده است. ولی شاید مقصود وی از بیان این‌که مدرک و مدرک در رتبه وجود، متکافی هستند آن است که صورت معقوله توسط عاقل و صورت خیالیه توسط متخیله و صورت حسیه توسط حس درک می‌شوند، چنان‌که صدرالمتهلین می‌گوید: «قد ثبت فی موضعه ان المدرک فی درجه الوجود کالمدرک فالصور المحسوسة و المتخیلة لکونها شخصية متجزية لا بد أن تدرك بآلة جسمانية متجزية» (همان: ۶/ ۱۹۴).

البته ذکر این مطلب لازم است که انتساب قول به عدم تکافوء متضایفان در رتبه وجود به ابن‌سینا تام نیست، زیرا در صفحات یاد شده از *التعلیقات* بحث از تکافوء در رتبه وجود نیست، گرچه ابن‌سینا با نفی تکافوء در وجود و عدم، به طریق اولی تکافوء در رتبه وجود را نفی می‌کند. و طرح این اشکال که متضایفان در رتبه وجودی تکافوء ندارند، نکته‌ای است که استاد مصباح بدان توجه داشته‌اند.

## ۶. نقل و نقد اشکال استاد مصباح به برهان نور و ظلمت

درباره تشبیه انفعال نفس از صورت ادراکی به چشم نابینا باید گفت: اولاً ممکن است کسی نفس را فاعل صورت ادراکی بداند چنان‌که در مورد حکم و مفاهیم انتزاعی و همه معقولات ثانیه فلسفی و منطقی چنین است، و ثانیاً چرا نفس را به چشم بینایی تشبیه نکنیم که هنگام مواجه شدن با شیء مرئی، رؤیت بالفعل پیدا می‌کند؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲/ ۲۳۶).

ایشان در *تعلیقه بر نهاییه الحکمه* نیز این اشکال را آورده است و می‌گویند که این کلام به بیان تمثیلی شبیه‌تر است تا بیان برهانی، و پس از بیان اشکال مذکور، می‌فرمایند که در این صورت هم لازم نمی‌آید که صورت مرئی نسبت به نفس خود بینا باشد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۶۱).

در پاسخ می‌توان گفت که نفس در ابتدا فاقد فعلیت صورت ادراکیه است و فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد و لذا نمی‌توان گفت نفس در ابتدا فاعل صور ادراکی است و در ثانی از بیان صدرالمتألهین این مطلب بر نمی‌آید که صورت مرئی نسبت به نفس خود بینا باشد و چنان‌که پیش‌تر آمد در *مفاتیح‌الغیب* چنین امری را مردود می‌داند.

اما در مورد این‌که فرمودند چرا نفس را به چشم بینایی تشبیه نکنیم که **هنگام مواجه‌شدن با شیء مرئی، رؤیت بالفعل پیدا می‌کند**، می‌گوییم نفس بینایی خود را از کجا آورده است؟ آیا حدوداً بینا بوده است یا آن‌که بیناشدن برای او اکتسابی است؟

اگر حدوداً بینا بوده است که نمی‌توانید بر صدرالمتألهین که معتقد به *جسمانیة الحدوث* بودن نفس و این‌که نفس در ابتدای حدوثش فاقد هر گونه صورت ادراکی است، اشکال بگیرید، مگر آن‌که مبنای وی را در حدوث نفس مخدوش بدانید.

اگر بیناشدن برای او اکتسابی باشد از آن‌جا که فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد، خود نمی‌تواند خود را بینا کند و به ناچار نیاز به یک بیناکننده دارد.

از طرفی آن صورت که به خود بینا نیست، و نمی‌توان گفت که صورت به خود بیناست و نفس به سبب اتحادی که با آن پیدا می‌کند نسبت به آن بینا می‌شود، بلکه باید گفت آن‌که نفس را بینا می‌کند، جوهر مجرد عقلی یا مثالی است که به هنگام مواجهه نفس با یک امر خارجی، بینایی جدیدی به او عنایت می‌کند، چنان‌که صدرالمتألهین بیان می‌کند:

نسبت عقل فعال به عقل بالقوه، همانند نسبت خورشید به چشم است که در تاریکی، مبصر بالقوه است ... و در جوهر باصره‌ای که در چشم است، این کفایت وجود ندارد که خود مبصر بالفعل گردد و نیز در جواهر الوان نیز این شایستگی نیست که خود مبصر بالفعل گردند ... پس باصره به سبب نوری که از خورشید دریافت می‌کند، مبصر بالفعل گشته و الوان به سبب آن نور، مبصر بالفعل می‌گردند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۶۲).

## ۷. نتیجه‌گیری

استاد مصباح در *تعلیقه بر نهایة الحکمة و آموزش فلسفه*، چهار نقد بر برهان تضایف و یک نقد بر برهان نور و ظلمت وارد دانسته‌اند، که با توجه آنچه گذشت، روشن می‌شود انتقادات ایشان وارد نیستند. البته این به معنای تام‌بودن دو برهان مذکور نیست، زیرا تحقیق این امر مجال دیگری را می‌طلبد.

البته این بدان معنا نیست که ایشان به طور کلی به نفی اتحاد عاقل و معقول پرداخته‌اند، بلکه ایشان بنا بر این مبنا که تمامی صور ادراکی قائم به نفس بوده و بدون نفس استقلالی ندارند، و صور ادراکی، کیفیات نفسانی مجرد است، اتحاد میان عاقل و معقول را از نوع اتحادی که میان جوهر و عرض هست می‌دانند و اشاره می‌گویند ممکن است بتوان گفت که اتحاد جوهر و عرض از اتحاد ماده و صورت وثیق‌تر باشد، خصوصاً بنا بر این نظر که اعراض از شئون جواهرند.

## منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *التعلیقات*، به تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *الشفاء المنطوق*، به تحقیق سعید زاید و دیگران، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، تهران: کتابخانه طهوری.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین*، به تحقیق و تصحیح ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۶). *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۲، ۳، ۴، ۵ و ۶، بیروت: دار احیاء التراث.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳). *آموزش فلسفه*، ج ۱ و ۲، تهران: امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵ ق). *تعلیقة علی نهاییة الحکمة*، قم: سلمان فارسی.

