

نقد و بررسی اشکالات علامه طباطبایی بر برهان تضایف در اثبات اتحاد عاقل و معقول

محمدهادی توکلی*

محمد سعیدی مهر**

چکیده

برهان تضایف یکی از مهم‌ترین براهینی است که ملاصدرا برای اثبات اتحاد میان عاقل و معقول اقامه کرده است. این برهان پس از ملاصدرا مورد مناقشه فراوانی قرار گرفت؛ برخی از حکما آن را پذیرفتند و برخی دیگر به چالش کشیدند. مرحوم علامه طباطبایی از آن دسته حکمایی است که برهان مذکور را تام ندانسته و بر آن اشکالات متعددی وارد کرده است و خود در *بداية الحکمة* و نیز *نهایة الحکمة* برای اثبات اتحاد عاقل و معقول راه دیگری را در پیش می‌گیرد. اما به نظر می‌رسد که هیچ‌یک از اشکالات علامه بر این برهان وارد نیستند.

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 از حضرتش حل این مسئله را خواستار شده تا این‌که در

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)

iranianhadi@yahoo.com

** عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس saeedi@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۶/۱

آن هنگام که فصل مرتبط با بحث اتحاد را می‌نوشته است، خدا عنایتی پیرامون این مسئله به وی کرد و از فضل خاص خود وی را بهره‌مند ساخت (ملاصدرا، ۱۹۸۱ الف: ۳/۳۱۳).

بحث ملاصدرا در این باب، شامل دو بخش سلبی و ایجابی است، وی در بحث سلبی، دلایل ابن‌سینا 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 ملاصدرا برای اثبات اتحاد عالم و معلوم اقامه کرده، برهانی است موسوم به «تضایف» که به جرئت می‌توان آن را از مهم‌ترین و در عین حال جنجالی‌ترین و پیچیده‌ترین براهینی دانست که برای اثبات اتحاد عاقل به معقول ارائه شده است. با این حال خود صدرالمتألهین این نام، یعنی «برهان تضایف»، را در جایی به کار نبرده و ظاهراً اولین بار حاجی سبزواری این اصطلاح را به کار برده است. وجه تسمیه آن ناظر به یکی از مقدمات این برهان بوده که در آن از احکام مربوط به متضایفان استفاده شده است.

تقریر برهان تضایف در بیان صدرالمتألهین در *سفار* چنین است:

صور اشیا بر دو قسم هستند: صور مادی که قوام وجودش به ماده، وضع، مکان و غیر این‌هاست 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 گرچه از قرین آن صرف نظر شود.

اما در معقول بالفعل امر این‌گونه نیست؛ زیرا معقول بالفعل وجودی غیر از وجودی که بذاته، و نه به سبب چیز دیگر، معقول است ندارد و معقول‌بودن 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 متحرک‌بودن برای جسم نیست که هرگاه از وجود محرک صرف نظر کنیم عنوان متحرک‌بودن از جسم سلب شود ولی عنوان جسم‌بودن همچنان به حال خود باقی می‌ماند زیرا وجود جسم از جهت جسم‌بودنش عیناً همان وجود جسم از جهت متحرک‌بودنش نیست و این حکم مانند گرم‌بودن برای جسم نیست که هنگامی که از گرم‌کردن گرم‌دهنده 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 آن‌که نیازمند به عاقل دیگر باشد که آن را تعقل کند؛ در نتیجه همان‌طور که معقول بالفعل است عاقل بالفعل نیز است، وگرنه، 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 هم‌سان اند، 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 (همان: ۳/ ۳۱۳-۳۱۶).

برخی از حکمای پس از صدرا، این برهان را به سبب پیچیدگی‌های خاصی که دارد به باد انتقاد گرفتند و بحث و مناقشات فراوانی را شکل گرفت، برخی دیگر آن را ناتمام دانستند و برخی نیز آن را برهانی مستحکم به شمار آوردند و در مقام پاسخ‌گویی به اعتراضات مخالفین برآمدند.

مرحوم علامه طباطبایی از جمله حکمایی است که اتحاد میان عالم و معلوم را پذیرفته است، اما برای اثبات اتحاد طریقی جدید را در پیش می‌گیرند. علامه برهان تضایف را در اثبات اتحاد مذکور تام نمی‌داند و اشکالات متعددی را بر این برهان وارد می‌کند.

۲. نقد و بررسی اشکالات علامه طباطبایی به برهان تضایف

۱.۲ اشکال اول

قول به اتحاد فرع بر این مطلب است که آن چه که وجودش برای دیگری است، وجود فی نفسه اش عین وجودش برای آن دیگری است.

لذا در مورد هر آن چه که در آن وجود لغیره مطرح است مانند اعراض نسبت به موضوعاتشان و صور منطبقه نسبت به ماده و همین طور علت مجرد نسبت به معلولش و بالعکس، بنا بر تحقق علم حضوری میان علت و معلول، این کلام برقرار است.

و لازمه این بیان، آن است که هرگاه موجودی که وجودش لغیره است با صرف نظر از غیر، فرض شود چنین فرضی از فرض شیئی که وجود آن موجود برای آن شیء است خالی نخواهد بود؛ زیرا مالک آن موجود است.

پس اگر وجود مملوک، موجودی لافسه باشد، مالک و مملوک مفروض شیئی واحد و دارای مرتبه‌ای واحد خواهند بود مانند وجود جوهر لافسه و نیز مانند علم نفس مجرد به خودش

و اگر این گونه نباشد [یعنی موجودی لغیره باشد] وجودی که لافسه است در مرتبه موجودی که فرض شده لغیره است خواهد بود؛ به این دلیل آن موجود لافسه مقوم آن است بدون آن که عکس این برقرار باشد چنان که در وجود رابط در نسبت با موجود مستقلی که مقوم آن است این گونه است.

و با این بیان تبیین می شود که عرض از مراتب وجود جوهر بوده و ترکیب میان ماده و صورت اتحادی است و معلول مرتبه‌ای نازل تر از وجود علت است و علت مرتبه‌ای عالی تر از وجود معلول است؛ و اما اتحاد عاقل و معقول بالذات به این معنی که وجود منسوب به عاقل و وجود منسوب به معقول، وجودی واحد و دارای مرتبه‌ای واحد باشند از این بیان نتیجه گرفته نمی شود (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۳/۳۱۳).

۱.۱.۲ نقد و بررسی اشکال اول

علامه در موضع مذکور و در دیگر مواضع، اتحاد عاقل و معقول را از نوع اتحاد ناعت و منعوت می دانند که همان طور که عبارت مذکور معلوم است، اتحاد ناعت و منعوت شامل اتحاد جوهر و عرض، ماده و صورت، و علت و معلول، و بالعکس می شود و به عبارت دیگر این اتحاد مربوط به جایی است که سخن از وجود لغیره و یا فی غیره در میان باشد.

در مورد جوهر و عرض که ناعت عرض، و منعوت جوهر است؛ ناعت علاوه بر طرد عدم از ذات خود عدمی زاید بر ذات منعوت را از آن طرد می کند (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۴۰).

در مورد ماده و صورت، ناعت که صورت است از منوعت خود عدم و نقصی جوهری، و نه عدمی زاید بر ذات و نه عدم ذات، را طرد می‌کند (همان: ۴۱).

در مورد علت و معلول علامه خود در *نهایة الحکمة* اشاره می‌کند که چون معلول موجود رابط است و موجود رابط نمی‌تواند برای شیئی موجود باشد؛ زیرا موجودیت برای غیر فرع بر وجود فی‌نفسه است در حالی که وجود رابط وجود فی‌غیره است، اما به سبب آن‌که معلول رابط متقوم به وجود علت است، به این معنا که از حوزه هستی علت خود خارج نبوده و غایب از آن نیست در نتیجه وجودش برای علت به سبب مقومش که وجود علت است صورت می‌گیرد و معلول رقیقه علت است و به صورت حمل حقیقت و رقیقت بر علت حمل می‌شود، در مورد وجود علت برای معلول هم علامه در کتاب مذکور اشاره کرده است که محال است که شیئی برای وجود رابط موجودیت پیدا کند و فقط وجود علت برای معلول به سبب تقوم معلول به آن است که صورت می‌گیرد و علت که حقیقت معلول است بر معلول که رقیقه‌اش است حمل می‌شود (همان: ۳۰۰).

ما حاصل بیان علامه آن است که علت و معلول به سبب اتحاد حقیقت و رقیقتی که دارند به نحوی برای هم‌دیگر وجود دارند و به همین دلیل علامه این اتحاد را هم در اتحاد ناعت و منوعت داخل می‌کند (← طباطبایی، ۱۹۸۱: ۳/۳۵۴).

اما در مورد اتحاد عاقل و معقول که بحث ما حول آن است، علامه به اتحاد ناعت و منوعت از نوع سوم، یعنی اتحادی که میان علت و معلول برقرار است، قائل شده است.^۱ اشکالی را که در این جا می‌توان به بیان علامه وارد کرد، آن است که ظاهراً ایشان در مقدمات برهان به قید «بدون اختلاف در جهت و حیثیت»، توجه نکردند؛ زیرا قید اول که در بیان عینیت وجود فی‌نفسه و لغیره در صورت عقلیه است، شامل اعراض هم می‌شود، اما قید دوم اعراض را خارج می‌کند چراکه در اعراض وجود فی‌نفسه و وجود لغیره در خارج عین هم هستند ولی اختلاف در حیثیت و جهت داریم.

مثالی که به ایضاح این مطلب کمک می‌کند این است که در حکمت اسلامی گفته می‌شود که صفات ذاتی خداوند متعال، عین ذات اویند، بدون آن‌که حیثیات متعدد داشته باشند و نیز صفات وجود مانند تشخیص، وحدت، فعلیت و امثال این‌ها، مساوق با وجودند و حیثیتی زایدی بر وجود اصیل ندارند؛ اما در مورد اعراض امر چنین نیست؛ زیرا مثلاً کتابت، ضحک، و انسان در خارج به یک وجود موجودند ولی جهت صدق کتابت بر انسان مغایر با جهت ضحک اوست و نیز هر دو غیر از جهت صدق انسان بر انسان است.

حتی اگر ما قائل شویم که اعراض از شئون جوهرند و هیچ نحوه وجود استقلالی ندارند، باز هم اختلاف در حیثیت خواهیم داشت، چنین مطلبی از بیانات خود علامه برمی آید؛ ایشان در *نهایة الحکمة* پس از تصریح به این مطلب که اعراض از شئون جواهر هستند اشاره می کنند که:

مفاهیم منتزعه از وجودهای ناعت، که اوصاف موضوعاتشان هستند نه ماهیت آنها هستند و نه ماهیت موضوعات آنها؛ و این به دلیل آن است که مفهوم منتزع از وجود فقط وقتی ماهیت آن است که وجودی که آن مفهوم از آن منتزع شده، از ذات خود طرد عدم کند (یعنی وجود فی نفسه باشد)؛ برای مثال وجود سیاهی فی نفسه از نفس سیاهی طرد عدم می کند، پس سیاهی ماهیت آن است، اما این وجود از آن جهت که جسم را سیاه می کند نه از ذات سیاهی و نه از ذات جسمی که متصف به آن شده است طرد عدم نمی کند، بلکه فقط از صفتی که جسم به آن متصف می شود و خارج از ذات آن است طرد عدم می کند (همان: ۴۱).

از بیان علامه روشن می شود که در «سیاهی» که مورد مثال ایشان بود، ما دو حیثیت متفاوت در خارج داریم و به عبارتی دیگر ما در مورد اعراض یک کان تامه داریم که مربوط به وجود فی نفسه آن است و یک کان ناقصه که مربوط به وجود ناعتی آن است که این دو در خارج واحدند اما مربوط به دو حیثیت متفاوت هستند. اما ملاصدرا اشاره کرد که در صورت علمیه وجود فی نفسه عین وجود لغیره است، بدون آن که اختلاف در جهت داشته باشیم که در ادامه به تبیین این مطلب خواهیم پرداخت.

۲.۲ اشکال دوم

این عبارت ملاصدرا که گفت: «صورت معقوله معقول بالفعل است، چه عاقلی بیرونی آن را تعقل کند و چه آن را تعقل نکند»، مورد منع است؛ زیرا وقتی فرض شود صورتی معقول است نمی پذیریم که با قطع نظر از عاقلش قابل فرض باشد تا این که در مرتبه ای باشد که عالی تر از مرتبه وجودی اش باشد همان طور که در هر آن چه که وجود لغیره و یا وجود فی غیره دارد چنین فرضی روا نیست (همان: ۳۱۳).

۱.۲.۲ نقد و بررسی اشکال دوم

در این اشکال علاوه بر در نظر داشتن رأی مرحوم علامه در اتحاد عاقل و معقول (که اتحاد ناعت و منوع است) باید متذکر این مطلب بشویم که مقصود علامه آن نیست

که به طور کل نمی‌شود وجود تعلق را جدای از مالکش فرض کرد؛ زیرا خود ایشان در *نهایة الحکمة* تصریح کرده‌اند که می‌توانیم وجود تعلق را به نحو استقلالی فرض کرده و با مقایسه با دیگر ممکنات، احکامی را برای آن اثبات کنیم، اما در مقایسه با واجب، همه ممکنات عین‌الربط هستند و برای آن‌ها فرض استقلال نمی‌توان کرد (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۳۹-۴۰).

مطلبی را که علامه در این اشکال به آن نظر دارند این است که نمی‌شود وجود تعلق را مستقل فرض کرد و آن را هم در نفس‌الامر مستقل دانست و احکامی را در مقایسه با مالکش برای او اثبات کرد و مثلاً گفت در رتبه مالکش است، در حالی که رتبه وجودی آن وجود فی‌غیره و یا لغیره است و نمی‌شود که این دو را به ترتیب با رتبه وجود مستقل و یا وجود فی‌نفسه یکی دانست.

این اشکال علامه از آن‌جا ناشی می‌شود که ایشان گمان کرده‌اند صدرا با بیان این مطلب می‌خواهد ثابت کند که معقول موجودی مستقل و قائم به ذات خودش است، لذا اشکال کرده و می‌گوید که ما از این جهت نمی‌پذیریم که صورت معقوله را نمی‌توان با قطع نظر از عاقلش فرض کرد، تا این که لازم نیاید که در مرتبه‌ای بالاتر از مرتبه‌اش در عالم واقع باشد؛ زیرا مرتبه وجودی آن می‌تواند وجود لغیره یا فی‌غیره باشد.

اما در پاسخ علامه می‌گوییم که ملاصدرا در این برهان در پی اثبات این نیست که معقول در تمام ادراکات وجودی مستقل قائم به ذات است، و از فرض استقلال صورت معقوله هم لازم نمی‌آید که صورت معقوله در واقع و نفس‌الامر مستقل باشد.

ملاصدرا در *مفاتیح‌الغیب* 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 (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۰۹).

و در جای دیگر اشاره می‌کند «که هیچ شخص عاقلی به این مطلب، که صورتی که قائم به غیر است عالم به خود باشد، تفوه نکرده است» (همان: ۱۰۶).

۳.۲ اشکال سوم

یکی دیگر از اشکالات علامه که بر آن بسیار پافشاری می‌کند و بارها در حواشی خود

بر *اسفار* به این امر اشاره می‌کند، آن است که: «تضایف از اقسام تقابل است که غیریت ذاتی است و چنین امری در شیء واحد از جهت واحد محقق نمی‌شود» (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۳/۳۳۱).

صدرالمتألهین در مواردی اشاره می‌کند که همواره متضایفان از اقسام متقابلان نیستند، و می‌گوید این که دو مفهوم به نحوی باشند که لازمه تعقل یکی، تعقل دیگری باشد مستلزم آن نیست که تقابل در وجود و نیز تقابل در حیثیت داشته باشند، اما برخی از متضایفان خصوصیتی دارند که اقتضای تقابل و تخالف در وجود دارند مانند تحریک و تحرک، ابوت و بنوت.

وی می‌گوید که «یکی از اقسام چهارگانه تقابل، تقابل از نوع تضایف است نه آن که تضایف [به طور مطلق] از اقسام آن باشد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ ب: ۷/۲۳۸-۲۳۹). و در جای دیگر چنین اشاره می‌کند:

این که متضایفان در خارج مغایر با هم باشند، از خود مفهوم مضاف و اضافه فهمیده نمی‌شود؛ زیرا آن دو صرفاً تغایر مفهومی را اقتضا می‌کنند، و اقتضای تغایر وجودی در بعضی از متضایفان، ناشی از امری خارج از دایره مفهوم است و به دلیلی خارج از معرفت خود اضافه است [یعنی صرف فهم و دانستن تضایف میان دو امر، تغایر وجودی را اقتضا نمی‌کند]» (همان: ۳/۳۵۸؛ ۶/۱۷۲-۱۷۴).

اما برخلاف ملاصدرا، مرحوم علامه چنین مطلبی را نپذیرفته و در تعلیقات خود بر *اسفار* بارها این مطالب را رد می‌کند.

آنچه از مجموع عبارات علامه به دست می‌آید آن است که تضایف به طور مطلق، از اقسام تقابل است که همان تغایر ذاتی است و دو امر متضایف به لحاظ ذات خود، ابای از اجتماع دارند و اگر عدم اجتماع آن دو نیازمند دلیل باشد دیگر تضایف از اقسام تقابل نخواهد بود.

علامه اشاره می‌کند که:

این که شیء از مقوله اضافه باشد بدان معناست که ماهیت آن تعقل نمی‌شود مگر به سبب تعقل ماهیتی دیگر، لذا اضافه نسبتی متکرر است و متضایفان دو شیء هستند که همراه با دیگری و در قیاس با دیگری معقول هستند و تعقل شیء همراه با خود و در قیاس با خود معنی ندارد و به عبارتی دیگر تخلل نسبت متکرر میان شیء و خودش معنی ندارد، پس تمام متضایفان تغایر ذاتی دارند (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۶/۱۷۳).

دلیل دیگر علامه بر تغایر ذاتی دو امر متضایف آن است که بر خلاف بیان ملاصدرا که گفت: «یکی از اقسام چهارگانه تقابل، تقابل از نوع تضایف است نه آن که تضایف [به طور مطلق] از اقسام آن باشد» می‌گوید: «و همین برهان بر تغایر ذاتی متضایفان کافی است که بدون هیچ قیدی یکی از اقسام چهارگانه متقابلان می‌باشند» (همان: ۷/ ۲۳۸-۲۳۹).

و نیز دلیل دیگر ایشان بر تغایر ذاتی متضایفان، آن است که بر بیان ملاصدرا که گفت: «این که متضایفان در خارج مغایر با هم باشند، از خود مفهوم مضاف و اضافه فهمیده نمی‌شود»، اشکال کرده است و می‌گوید: «نمی‌شود وجود واحد، وجود برای دو ماهیت متمایز باشد» (همان).

اما در ادامه اشاره می‌کنند که «ممکن است بتوان میان تضایف دو ماهیت حقیقی و تضایف دو مفهوم اعتباری فرق گذاشت [یعنی ممکن است دو مفهوم، نه ماهیت، متضایف باشند و در یک وجود واحد جمع گردند]» (همان).

علامه اشاره می‌کند:

اگر همان‌طور که وی [یعنی صدرا] قائل است، عدم اجتماع میان آن دو به دلیل برهانی خاص باشد، امتناع اجتماع میان آن دو به سبب برهان است نه به لحاظ ذاتشان، لذا تقابل نخواهند داشت؛ زیرا تقابل مغایرت ذاتی است [یعنی باید ذاتشان اقتضای تغایر را داشته باشد نه آن‌که به سبب دلیلی بیرونی تغایرشان اثبات شود] و ما فرض کرده بودیم که میان آن دو تقابل است و خلف لازم می‌آید (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۶/ ۱۷۳).

علامه بر بیانی از ملاصدرا هم تعلیقه‌ای دارد که ذکر آن در این جا خالی از فایده نیست؛ ملاصدرا در موضعی اقسام تقابل را می‌شمارد و یکی از اقسام را تقابل تضایف معرفی کرده و می‌گوید: «متضایفان دو امر وجودی هستند که هر کدام در نسبت با دیگری تعقل می‌شوند، مانند ابوت و بنوت، زیرا آن دو بر شیء واحد و از جهت واحد صادق نبوده و هیچ کدام از آن دو تعقل نمی‌گردند مگر به همراه دیگری». علامه بر عبارت مذکور تعلیقه زده و می‌گوید: «این کلامی حق است و هیچ شکی در آن نیست»، و پس از عباراتی مشابه عباراتی که از ایشان ذکر کردیم، می‌فرماید:

و در مواردی که عبارات مصنف اشعار به این دارد که: «تضایف بذاته ابایی از اجتماع متضایفان ندارد، همانند عاقلیت و معقولیت و مانند آن دو، بلکه اجتماع آن‌جایی ممتنع است که سببی بیرونی داشته باشیم مانند علیت و معلولیت»، حق بر خلاف آن است (همان: ۲/ ۱۰۹-۱۱۰).

۱.۳.۲ نقد و بررسی اشکال سوم

از مجموع عبارات علامه، سه دلیل به نفع «ابای متضایفان از اجتماع» ارائه شده است که عبارت‌اند از:

۱. نسبت اقتضای تغایر دارد و تخلخل نسبت متکرره میان شیء و خودش معنی ندارد؛
 ۲. متضایفان بدون هیچ قیدی یکی از اقسام چهارگانه متقابلان است؛
 ۳. نمی‌شود وجود واحد، وجود برای دو ماهیت متمایز باشد.
- اما باید دانست که بیانات علامه در صورتی تام است، که ظرف تحقق نسبت موجود در میان متضایفان، خارج باشد.

خود صدرالمتألهین تصریح دارد که نسبت، اقتضای تغایر دارد اما می‌گوید که:

این تغایر در همان ظرفی تحقق دارد که نسبت متحقق در آن ظرف است نه آن‌که نسبت در ظرف تحلیل باشد و ما بخواهیم تغایر طرفین را در ظرف خارج نتیجه بگیریم. پس اگر نسبت در خارج باشد، مانند ابوت و بنوت و کاتبیت و مکتوبیت، تغایر خارجی لازم می‌آید و به همین سبب اب و ابن نمی‌توانند ذاتی واحد باشند، اما اگر نسبت در اعتبار عقل، و نه در خارج، محقق باشد، تغایر طرفین هم در ظرف نسبت خواهد بود ... (ملاصدرا، ۱۹۸۱ الف: ۳/ ۳۵۴).

علامه بر این موضع /سفار حاشیه زده و می‌فرماید:

آن‌چه وی (ره) در مورد اضافه ذکر کرد، حق صریحی است که معنای تضایف را، که یکی از اقسام تقابل بالذات است و حکمش عدم اجتماع دو طرف متقابل بالذات است، اقتضا می‌کند و سزاوار است که وی عبارات متفرق خود را که ظاهرشان دلالت بر آن می‌کند که تضایف ذاتاً اقتضای عدم اجتماع طرفین را ندارد، جز آن‌که امری بیرونی بر آن دلالت کرده و دلیلی خارجی بر آن اقامه گردد، را بر آن برگرداند؛ اگر چه ظاهراً برخی عبارات وی از این امر ابا دارند [یعنی نمی‌توان آن‌ها را به حق صحیح، در نزد علامه، بازگرداند] (همان).

۲.۳.۲ سه سخن ما با علامه

سخن اول آن‌که این اشکال شما بر صدرا که متضایفان تقابل بالذات دارند و عدم اجتماع آن‌ها در شیء واحد نیازمند دلیلی خارجی نیست اشکالی وارد است، اما در صورتی که در ظرفی که نسبت میان متضایفان در آن متحقق است این اشکال را وارد کنیم؛ لذا اگر مقصود ملاصدرا این باشد که وقتی ظرف تحقق نسبت میان متضایفان در اعتبار عقل است عدم اجتماع متضایفان در خارج نیازمند دلیلی خارجی است این اشکال وارد نخواهد بود.

سخن دوم آن است که از اشکالات علامه، این نتیجه گرفته می‌شود که تمامی متضایفان ابای از اجتماع در خارج دارند، در حالی که گاهی نسبت متکرره در خارج است و گاهی در ظرف اعتبار؛ و زمانی که نسبت متکرره در خارج محقق باشد، اجتماع دو امر متضایف در وجود واحد ممتنع است، اما اگر نسبت متکرره فقط در ظرف اعتبار محقق باشد دیگر نمی‌توان گفت دو امر متضایف این چنینی، از اجتماع در وجود خارجی ابا می‌ورزند. شاهد بر این نتیجه‌گیری از اشکالات علامه، آن است که در مورد عاقلیت و معقولیت هم این اشکال را مطرح کرد در حالی که نسبت متکرره میان آن دو در ظرف اعتبار عقل محقق است.

لذا همان‌طور که ذکر کردیم اشکالات علامه، فقط زمانی واردند که ظرف نسبت متحقق میان دو امر متضایف، خارج باشد.

سخن سوم هم آن است که صدرا تناقض‌گویی نکرده است که لازم به تأویل عبارات وی باشد، مقصود صدرا همان است که نقل شد و در مواضع متفاوت *سفار* هم بر رأی خود هم ثابت‌قدم بوده است.

آن‌جایی هم که صدرالمألهین در جلد دوم *سفار* گفت: «متضایفان دو امر وجودی هستند (الخ)» و علامه تعلیقه زد و فرمود: این کلامی حق است، که اندکی پیش‌تر آن را نقل کردیم، این اشکال بر علامه وارد است که صدرا هیچ تناقض‌گویی نکرده بلکه همان‌طور که خودش اشاره کرده است: یکی از اقسام چهارگانه تقابل، تقابل از نوع تضایف است نه آن‌که تضایف [به طور مطلق] از اقسام آن باشد.

و از عبارت صدرا که گفت: متضایفان دو امر وجودی هستند (الخ)، معلوم می‌شود که مقصودش آن است که زمانی میان دو امر متضایف، تقابل داریم که ظرف تحقق نسبت میان طرفین خارج باشد، نه اعتبار عقل.

لذا در مورد علیت و معلولیت و عاقلیت و معقولیت که از معقولات ثانوی به شمار می‌روند و ظرف نسبت میان طرفین آن‌ها در اعتبار عقل است، چنین تقابلی وجود ندارد و عدم اجتماع آن‌ها در ظرف خارج باید به دلیلی خارجی اثبات شود.

البته از برخی عبارات علامه قابل استفاده است که ایشان ملتفت به این اشکال شده‌اند، یکی آن‌که، همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، ایشان فرمود: «ممکن است بتوان میان تضایف دو ماهیت حقیقی و تضایف دو مفهوم اعتباری فرق گذاشت [یعنی ممکن است دو مفهوم، نه دو ماهیت، متضایف باشند و در یک وجود واحد جمع گردند]». (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۷/ ۲۳۸).

که در این جا به صورت احتمال این مطلب را بیان می‌کنند، اما در جای دیگر به صورت شفاف تضایف را به دو قسم اعتباری و حقیقی تقسیم کرده و تضایف میان علیت و معلولیت، تحریک و تحرک را تضایف اعتباری و موطن این تضایف و موطن طرفین آن را ظرف اعتبار می‌دانند، اما تضایف میان متقدم و متأخر را تضایف حقیقی دانسته و می‌گویند «به همین دلیل عدم اجتماع این دو به سبب ذاتشان است نه به سبب امری دیگر» (همان: ۶/ ۱۷۳).

لذا همان‌طور که خود ایشان تضایف عاقلیت و معقولیت را اعتبار عقلی، و نه خارجی، می‌دانند و قائل‌اند که نسبت میان این دو را نسبت متکرره اعتباری، و نه حقیقی، است (همان: ۷/ ۲۳۹)، معلوم می‌شود که امکان اجتماع عاقلیت و معقولیت در خارج وجود دارد.

۴.۲ اشکال چهارم و پنجم

اگر اتحاد آن‌گونه باشد که وی (ره) ذکر کرد علم به امری که وجود لغیره دارند، همانند اعراض جزئی و کلیه و نیز علم هر یک از علت و معلول به دیگری ممتنع خواهد بود، زیرا بازگشت این مطلب که اعراض معقول لافسه باشند [یعنی خود را تعقل کنند]، همان‌طور که وی اختیار کرد، به این است که اعراض وجود لافسه داشته باشند و این امری محال است، و همین‌طور بازگشت علم علت به معلولش و بالعکس - بنابر آنچه که وی اختیار کرد -، به اتحاد وجودی علت و معلول و واقع‌شدنشان در یک مرتبه خواهد بود که امری محال است (همان: ۳/ ۳۱۹).

۱.۴.۲ نقد و بررسی اشکال‌های چهارم و پنجم

اشکال چهارم مبنی بر این که در صورت پذیرش اتحاد مورد قبول صدرا لازم می‌آید که اعراض، معقول لافسه باشند از آن‌جا ناشی می‌شود که گمان کرده‌اند صدرا در این برهان در پی اثبات آن است که معقول موجودی مجرد قائم به ذات خود است و خود عاقل و معقول است که ما در قبل اشاره کردیم که صدرا در این برهان در پی اثبات چنین مطلبی نیست.

اما این اشکال، اشکال چهارم علامه را رفع نمی‌کند؛ زیرا مقصود علامه آن است که اگر عرض معلوم واقع شود، چطور نفس که جوهر است با عرض در یک مرتبه قرار می‌گیرد؟ اگر کسی این اشکال را بر علامه وارد کند که معلوم حصولی فقط به حمل اولی جوهر و یا عرض است و نه به حمل شایع؛ و ما در اتحاد عاقل و معقول درصدد اتحاد وجودی

معقول بالذات و عاقل هستیم و نه اتحاد عاقل با جنبه محکی عنه بودن معقول بالذات که مربوط به حمل اولی است. در مورد جنبه وجودی و حمل شایع علم هم، ملاصدرا قائل به آن است که علم از سنخ وجود است و نه جوهر است و نه عرض.

در نظر علامه طباطبایی بازگشت علم حصولی به علم حضوری است و علم حصولی فقط اضطراری عقلی است که از تطبیق معلوم حضوری بر موجود مادی حاصل می‌شود و علم حضوری هم عبارت است از ارتباط با جوهر مجردة مثالی و یا عقلی که شامل تمامی صور جزئی و یا عقلی است، به این نحو که اگر معلوم حضوری جوهر باشد نفس با جوهر مثالی یا عقلی متحد می‌شود و اگر عرض باشد نفس با اعراض موجود به وجود جوهر مثالی متحد می‌شود.

لذا می‌توان گفت که مقصود علامه معلوم حصولی نیست بلکه عوارض جوهر مثالی است که با علم حضوری درک می‌شوند؛ زیرا جوهر مثالی از عوارض مادی خالی نیست و دارای کیف و کم و ... است، و علامه می‌گوید در صورتی که معلوم بالذات چنین وجودی باشد چطور نفس با وجودی که لغیره است در یک رتبه قرار می‌گیرد؟

ممکن است بتوان این‌گونه جواب داد که در جوهر مجرد، عرض ادراک نمی‌شود مگر به تبع ادراک جوهر، و نفس با اتحادی که با جوهر مثالی پیدا کرده است با اعراض آن هم متحد می‌شود.^۳

اشکال پنجم ایشان نیز که لازمه پذیرش اتحاد مورد قبول ملاصدرا، اتحاد وجودی علت و معلول و واقع شدنشان در یک مرتبه خواهد بود که امری محال است، از آن‌جا ناشی می‌شود که ایشان گمان کرده‌اند که ملاصدرا قائل به آن است که معقول همواره موجودی مجرد قائم به ذات خود است و وی در پی اثبات آن است که نفس با وجود قائم به ذات معقول متحد شده و در یک مرتبه قرار می‌گیرد.^۴

اشکال اولی که بر این اشکال علامه وارد است، آن است که ما اشاره کردیم که ملاصدرا در برهان تضایف، معقول را موجودی قائم به ذات خود نمی‌داند، لذا بیان این مطلب به صورت کلی، که معقول همواره موجودی مجرد قائم به ذات خود است، از دیدگاه ملاصدرا صحیح نیست.

اشکال دیگری که وارد است مربوط به این قسمت از بیان ایشان است که «نفس با وجود قائم به ذات معلوم متحد شده و در یک مرتبه قرار می‌گیرد». ما از ایشان می‌پرسیم که با فرض قبول این مطلب که در برهان تضایف، معلوم بالذات می‌تواند موجودی قائم به

ذات خود باشد از کدام قسمت برهان استفاده می‌شود که در مواردی که معلوم موجودی قائم به ذات خود است عالم با وجود خارجی آن متحد می‌شود؟ این برهان فقط می‌گوید که عالم با معلوم بالذات خود متحد می‌شود. لذا ما باید بررسی کنیم و معلوم بالذات را در علم معلوم به علت و علم علت به معلول شناسایی کنیم.

۱.۱.۴.۲ معلوم بالذات در مورد علم معلول به علت

این که علم به علت تا چه حد امکان دارد، اشکال و جواب را با استفاده از بیانات خود صدرا، که از نوآوری‌های حکمت متعالیه هم محسوب می‌شود، تقریر می‌کنیم؛ ایشان در این بحث که علم به ذی سبب جز از طریق علم به سببش امکان ندارد می‌فرماید:

... اما شیئی که غنی از سبب و مقوم است، پس علم به آن یا اولی بدیهی است و یا معرفت به آن محال است و یا راهی بدان نیست مگر از طریق استدلال بر او از طریق آثار و لوازمش که در این صورت هم کنه حقیقت و ماهیت آن [ماهیت به معنی ما به الشیء هو هو] شناخته نشده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ الف: ۳/ ۴۰۰).

وی در ادامه مطالب اشاره می‌کند که در این مقام اشکالی عظیم وجود دارد خصوصاً در طریقه ما که علیت و معلولیت فقط در حقیقت وجود است و ماهیت مجعول بالعرض است، و اشاره می‌کند که علم انسان به خودش، عین وجود خودش است و وجودش هم دارای علت است و علم به معلول فقط از طریق علم به علتش حاصل می‌شود و علت شیء هم، بنابر اصالت وجود، وجود آن علت است؛ پس وقتی که علم به معلول در غایت شدت باشد لازم است که علم به علت هم در غایت شدت باشد. سپس از آنجا که قوی‌تر و وثیق‌تر از علم ما به خودمان وجود ندارد، زیرا علم ما به خودمان عین ذاتمان است و ممکن نیست حصول شیئی برای شیء دیگر قوی‌تر از حصول خود آن شیء برای خودش باشد، پس لازم می‌آید علم ما به علت خودمان همان‌گونه [یعنی در غایت شدت و وثاقت] باشد. اما علت نفوس ما منتهی به واجب‌الوجود می‌شود و اشاره کردیم که علم به حقیقت و کنه واجب‌الوجود ممکن نیست مگر برای خودش.

تا به این جا با استفاده از بیانات ملاصدرا اشکال تقریر شد وی در ادامه به حل اشکال پرداخته و می‌گوید:

و حل این اشکال از مواردی است که برای برخی از فقرا حاصل شده است، جز آن که به سبب دقت مسلک و خفای طریقی، عبارت از تقریر آن چنان که سزاوار آن است قاصر است ولی مع ذلک ما به آن اشاره می‌کنیم به این که:

از آن‌جایی که علم ما به خودمان عین وجود خودمان است پس به‌ناچار علم ما به علت نفوسمان، که به سبب او ما به خودمان علم داریم، عین وجود علت باشد نه عین علم به نفوسمان، اما وجود علت عین علت و حصولش برای خودش - و نه برای ما - است؛ زیرا وجود معلول تابع وجود علت است نه عین وجود آن، و در دو علم [یعنی علم به خودمان و علم به علتمان] نیز وضع به همین صورت است، لذا وقتی که دو علم به‌منزله دو وجودند [وجود ما و وجود علتمان]، پس علم ما به خودمان اگرچه از علم ما به علتمان حاصل شده است - لکن علم ما به علتمان عبارت است از وجود علتمان؛ و چون اضافه‌ی علتمان به ما اضافه‌ی ایجاد [یعنی اضافه‌ی اشراقی] و فاعلیت است، پس همان‌طور هم علم ما به علتمان عبارت از وجود علتمان با اضافه‌ی ایجاد و فاعلیت او نسبت به ماست، پس چون ذات علتمان به سبب ایجاد بر ما تقدم دارد علم ما به آن مقدم بر علم ما به ذاتمان است (همان: ۴۰۱-۴۰۳).

از بیانات صدرها به دست آمد که علم ما به علتمان، علم به کنه ذات او نیست، بلکه علم به علت به همراه اضافه‌ی اشراقی است، که درحقیقت همان مقام فعل اوست، البته فعل او در نسبت با نفس ما، نه تمام مراتب آن؛ لذا در علم معلول به علت، معلوم بالذات کنه ذات علت نیست که اشکال کنیم: معلول و علت در یک مرتبه قرار می‌گیرند بلکه معلوم بالذات، فعل علت است.

۲.۱.۴.۲ معلوم بالذات در مورد علم علت به معلول

در این مورد مستشکل می‌تواند بگوید که علت به کنه ذات معلول علم دارد و معلوم بالذات آن وجود معلول است، لذا در صورت صحت برهان تضایف علت در مرتبه معلول خواهد بود.

ما پاسخ این اشکال را در مورد علم واجب تعالی به معلول‌ها می‌دهیم، که در این صورت بحث علم علل فاعلی به معلول‌هایشان هم دربر می‌گیرد.

در بحث علم واجب تعالی دو مقام علم ذاتی و علم فعلی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در علم ذاتی، مقامی مربوط به علم ذات به ذات است و مقامی نیز به علم ذات به مخلوقات اختصاص دارد. در علم ذات به ذات که خارج از بحث ماست، مشکلی وجود ندارد و به تصریح خود علامه عالم و معلوم در موارد این چنینی در یک مرتبه قرار دارند. اما در علم ذاتی واجب تعالی به مخلوقات در مبنای صدرها، که علم اجمالی قبل از کشف تفصیلی است، معلوم بالذات، مندک و منظوی در وجود بسیط حق تعالی بوده و هیچ‌گونه تکثری را اقتضا نمی‌کند و معلوم بالذات در این مقام در مرتبه حق تعالی و عین ذات او

است و اصلاً تعبیر حلول و اتحاد در این مقام صحیح نیست، چنان‌که صدرا بر این امر تصریح دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۰).

اما در علم فعلی که معلوم بالذات وجود معلول است اشکال وارد نخواهد بود؛ زیرا علم فعلی خارج از ذات است و از آن اتحاد ذات حق تعالی با معلومات تفصیلی خارج از ذات لازم نمی‌آید و در مقام فعل، عالم بودن حق تعالی عین فاعل بودن اوست که این دو، یعنی علم فعلی و فاعلیت، صفات فعل حق تعالی بوده و خارج از ذات هستند؛ صدرا تصریح می‌کند که ما به این اعتبار این وجودات را علم او می‌دانیم که از لوازم علم حق تعالی به ذاتش است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ الف: ۶/ ۲۳۱).

۳. نتیجه‌گیری

برهان تضایف مورد مناقشات حکما قرار گرفته است، اما به‌مثابه یکی از مهم‌ترین براهینی که برای اثبات اتحاد عاقل و معقول ارائه شده است، قابل دفاع است و همان‌طور که از مطالب فوق حاصل می‌شود، اشکالات مرحوم علامه طباطبایی که برخی از آن‌ها از قوی‌ترین اشکالات وارد شده بر این برهان‌اند، اشکالات واردی نیستند.

می‌توان علت بسیاری از مناقشات وارد شده بر این برهان را عدم تقریر صحیح این برهان دانست؛ مثلاً اشکال اول مرحوم علامه ناشی از عدم تقریر صحیح از برهان (عدم توجه به قید بلا اختلاف جهة) بود.

به‌نظر می‌رسد که اگر برهان تضایف به صورت ذیل تقریر شود، هم سریع‌تر در ذهن جای می‌گیرد و هم از برخی مناقشات مصون می‌ماند:

ما معقول بالفعلی داریم که وجود فی‌نفسه آن عین وجود لغیره اوست بدون آن‌که اختلاف در حیثیت و جهت وجود داشته باشد، لذا در معقول بودن خود نیازی به عاقل مغایر نخواهد داشت؛ زیرا معقولیت ذاتی اوست.

بنابر قاعده تضایف معقول بالفعل، عاقل بالفعل می‌خواهد.

از آن‌جا که صورت معقوله که با تمام هویت خود معقول است، نمی‌تواند خود عاقل خود باشد، لذا باید متحد با امری باشد که آن را تعقل می‌کند.

اما باید توجه داشت که ما در این مقاله درصدد دفع اشکالات مرحوم علامه برآمدیم، و این دلیل بر آن نیست که اصل برهان خالی از اشکال است که البته پرداختن به مشکلات این برهان خود مجال دیگری می‌طلبد.

پی‌نوشت

۱. در این زمینه بنگرید به برهان مرحوم علامه طباطبایی بر اثبات اتحاد عاقل و معقول و نیز حاشیه ایشان بر جلد سوم اسفار (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۹۸؛ و ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۵۴) البته علامه علم به عوارض جواهر مجردة مثالی را از نوع اتحاد جوهر و عرض می‌داند ولی از آن‌جا که در این مورد هم باید نحوه اتحادی با جوهر مثالی پیدا کرد بازگشت این مطلب هم به اتحاد علت و معلول است.
۲. مثلاً ممکنات را به جوهر و عرض، تقسیم می‌کنیم.
۳. خود علامه هم در برهان خود بر اتحاد، همین طریق را در پیش گرفته‌اند (← طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۹۸).
۴. اگرچه علامه تصریح نکرده‌اند اما شایان ذکر است که در این اشکال، محل نزاع علم حضوری است؛ زیرا بحث اتحاد علت و معلول در علم حصولی معنا ندارد.

منابع

- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۴). *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق زارعی سبزواری، قم: اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۹۸۱). *تعلیقات بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، جلد‌های ۲ و ۳ و ۶ و ۷، بیروت: دار احیاء التراث.
- ملاصدرا (۱۹۸۱ الف). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، جلد‌های ۲ و ۳ و ۶، بیروت: دار احیاء التراث.
- ملاصدرا (۱۹۸۱ ب). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق از استاد آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا (۱۳۳۳). *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.