

Defending the Critiques of Muhammad Taqi Misbah Yazdi on Mulla Sadra's Two Proofs for the Theory of the Union of the Intelligent and the Intelligible

Ali Arshad Riahi¹ 

1. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt (Prophet's Descendants) Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: arshad@ltr.ui.ac.ir

Abstract

In an article, four critiques by Misbah of Mulla Sadra's argument of mutual correlation for proving the union of the intelligent and the intelligible, as well as one critique of his regarding the argument of light and darkness—which Mulla Sadra refers to within the context of the argument of mutual correlation without presenting it as an independent proof—have been critiqued. In the present article, which is written using an analytical-documentary method, an evaluation of these critiques reveals that none of them is valid. While Misbah's statements exhibit some negligence, this can be easily clarified without undermining the essence of his critiques. Consequently, both premises of the argument of mutual correlation are found to be incorrect. The critique of the first premise posits that an intellectualized form, in the absence of an intelligent counterpart, is not inherently intellectualized. If the intellectualized form is considered an accident without its substratum (the intelligent), it cannot exist at all; therefore, an intellectualized form that does not exist cannot be deemed intellectualized. Thus, it cannot be asserted that the intellectualized form is inherently so, regardless of the existence of an intelligent counterpart. The critique of the second premise argues that the two mutually correlated entities are not coexistent. Furthermore, the argument of light and darkness is rejected, as the analogy of the soul to a blind eye is invalid.

Keywords: Mulla Sadra, Union of the Intelligent and Intelligible, Union of Matter and Form, Argument of Mutual Correlation, Argument of Light and Darkness.

Introduction

To date, numerous works have been written both in support of and against the theory of the union of the intelligent and the intelligible. Muhammad Taqi Misbah Yazdi is among those who have challenged Mulla Sadra's proofs for this theory. Additionally, an article titled "Criticism and Study of Misbah's Critiques of the Two Proofs of Mulla Sadra for Proving the Theory of the Union of the Intelligent and Intelligible" has addressed Misbah's critiques of the argument of mutual correlation and the argument of light and darkness. In the present article, I will critique the arguments made in that article, following the same order as presented. The author of that article claims, without citing any sources, that this theory originated in the works of Aristotle and his students. Furthermore, he asserts that although Misbah's critiques of the two proofs for the theory are incorrect, they contribute to a more accurate interpretation of them, without specifying how these critiques aid in achieving such an interpretation.



University of Tehran

Research Findings

1. First Critique: The claim in the aforementioned article that the "existence in itself" of an accident, which involves multiplicity and difference in direction, is equivalent to its "existence for something else," while the intellectualized form—without multiplicity and difference in direction—equals its existence for the intelligent, is incorrect. Mulla Sadra attributes this equivalence to all sages, yet some sages regard the intellectualized form as an accident. Moreover, the union asserted by the theory of the union of the intelligent and intelligible is akin to the union of matter and form, both of which possess "existence in themselves."

2. Second Critique: In the second critique, Master Misbah does not elucidate or interpret Mulla Sadra's view; rather, he suggests that Mulla Sadra could have proved the union through a different approach. Specifically, this would involve a union akin to that of copulative existence and independent existence, rather than a union of matter and form.

3. Third Critique: Regarding the third critique, it has been clarified that if an intellectualized form exists, then the designation of being intellectualized is inherent to it. Conversely, if there is no intellectualized form at all, this designation cannot apply, as it would be non-existent. If we consider the intellectualized form as an accident, then, without its substratum, it cannot be said that being intellectualized is inherent to it. In the absence of an intelligent substratum, there would be no intellectualized form whatsoever.

4. Fourth Critique: Concerning the fourth critique, any negligence in Misbah's statements can be addressed. Since Ibn Sina's view regarding the coexistence of two mutually correlated entities is valid, one of the premises of the argument of mutual correlation is rendered invalid, leading to the rejection of this argument.

5. Fifth Critique: It has been clarified that the criticism in the mentioned article of Misbah's critique regarding the argument of light and darkness is unfounded. The soul is not analogous to a blind eye lacking the ability to see; rather, it is akin to a healthy eye that possesses this ability is like a healthy eye that has this ability.

Conclusion

From the preceding discussion, it can be concluded that none of the criticisms presented in the mentioned article against Misbah's four critiques of the argument of mutual correlation is valid. According to Misbah's critiques, both premises of the argument of mutual correlation are incorrect. The critique of the first premise asserts that an intellectualized form, in the absence of an intelligent counterpart, is not inherently intellectualized. If the intellectualized form is considered an accident without its substratum (the intelligent), it does not exist at all; thus, an intellectualized form that does not exist cannot be deemed intellectualized. Therefore, it cannot be asserted that the intellectualized form, regardless of other factors—such as the existence of an intelligent counterpart—is inherently intellectualized. The critique of the second premise maintains that the two mutually correlated entities are not coexistent. Additionally, the argument of light and darkness is rejected because the comparison of the soul to a blind eye is an invalid analogy.



University of Tehran

Cite this article: Arshad Riahi, A. (2025). Defending the Critiques of Muhammad Taqi Misbah Yazdi on Mulla Sadra's Two Proofs for the Theory of the Union of the Intelligent and the Intelligible. *Philosophy and Kalam*, 57 (2), 315-330. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2024.363278.523423>



Article Type: Research Paper

Received: 14-Aug-2023

Received in revised form: 7-Jan-2024

Accepted: 13-Jan-2024

Published online: 18-Feb-2025





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

دفاع از اشکال‌های استاد مصباح به دو برهان صدرا برای اثبات 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@litr.ui.ac.ir

چکیده

در مقاله‌ای چهار اشکال استاد مصباح به برهان تضایف ملاصدرا برای اثبات اتحاد عاقل و معقول و یک اشکال ایشان به برهان نور و ظلمت که ملاصدرا در ضمن برهان تضایف به آن اشاره کرده‌است، بدون اینکه به عنوان برهان مستقلی از آن یاد کند، مورد نقد قرار گرفته‌است. در مقاله حاضر که به روش تحلیلی-اسنادی نوشته شده‌است، با عبارسنجی نقدهای مذکور، معلوم شده‌است که هیچ یک از این نقدها وارد نیست. البته در عبارات استاد مصباح در دو مورد سهو واقع شده‌است، ولی این دو مورد به راحتی از عبارات ایشان قابل حذف است و حذف آنها به اصل اشکال ایشان ضرری نمی‌زند. بنابراین، هر دو مقدمه برهان تضایف مخدوش است. اشکال مقدمه اول این است که صورت معقول، در صورتی که خارج از آن، عاقلی نباشد، بالذات معقول نیست، زیرا اگر صورت معقول عرض باشد، بدون معروضش یعنی عاقل، اصلاً وجود ندارد و صورت معقولی که وجود ندارد، بالذات معقول نیست. بنابراین، نمی‌توان گفت: صورت معقول صرف‌نظر از اغیار؛ یعنی، خواه خارج از آن، عاقلی باشد و خواه نباشد، بالذات معقول است. اشکال مقدمه دوم این است که متضایقان در وجود، متکافی نیستند. برهان نور و ظلمت هم مردود است، زیرا تمثیل نفس به چشم نابینا، قیاس مع الفارق است.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، اتحاد عاقل و معقول، اتحاد ماده و صورت، برهان تضایف، برهان نور و ظلمت.

استناد: ارشد ریاحی، علی (۱۴۰۳). دفاع از اشکال‌های استاد مصباح به دو برهان صدرا برای اثبات اتحاد عاقل و معقول. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۷ (۲)، ۳۱۵-۳۳۰.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۳

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۱۷

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳

انتشار: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2024.363278.523423>



مقدمه

از زمانی که ملاصدرا انگاره اتحاد عاقل و معقول را پذیرفت و برای اثبات آن اقامه برهان کرد، تا کنون نوشته‌های بسیاری در تأیید و یا ردّ این نظریه به رشته تحریر درآمده‌است. استاد مصباح یزدی از کسانی است که به براهین صدرا اشکال کرده‌است و در مقابل، مقاله‌ای تحت عنوان «نقد و بررسی اشکالات استاد مصباح به دو برهان صدر المتألهین در اثبات اتحاد عالم و معلوم» که از این به بعد با عنوان «مقاله» از آن یاد می‌شود، اشکال‌های ایشان را به برهان تضایف و برهان نور و ظلمت ملاصدرا نقد کرده‌است. در این نوشته نقدهای مقاله، به همان ترتیبی که در مقاله ذکر شده‌است، عیارسنجی می‌شود.

نگارنده مقاله بدون اینکه به منبعی ارجاع دهد، مدعی است این نظریه در آثار ارسطو و شاگردان او مطرح شده‌است (توکلی ۱۳۹۴: ۲۵). همچنین مدعی است که هرچند اشکال‌های استاد مصباح به این دو دلیل وارد نیست، به تقریر صحیحی از آن دو کمک می‌کند (توکلی ۱۳۹۴: ۲۵)، بدون اینکه این کمک‌ها را مشخص و تقریر صحیحی را که در اثر اشکال‌های استاد مصباح حاصل می‌شود، بیان کند.

۱. پیشینه تحقیق

در جهان اسلام نخستین کسی که نظریه اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته‌است، عامری است (نصر ۱۳۴۵: ۲۵). ابن‌سینا این نظریه را به فرفوریوس نسبت داده، به شدت ردّ می‌کند (ابن‌سینا ۱۳۷۹: ۳/۲۹۵). برخورد شدید وی با این مسئله موجب شد تا زمان ملاصدرا کسی به این نظریه نپردازد. حتی سهروردی که در مخالفت با مشایین کوتاهی نکرده‌است، از کنار این مسئله عبور و به اشاره‌ای اکتفاء کرده‌است (سهروردی ۱۳۸۰: ۷۱).

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 شده‌است؛ از جمله (حائری یزدی ۱۳۶۲)، (ارشدریاحی ۱۳۸۳)، (توکلی ۱۳۹۲)، (توکلی ۱۳۹۳)، (ارشادی نیا، ۱۴۰۰)، (معین الدینی ۱۳۹۵)، (حسینی امین ۱۳۹۸) و (مردیها ۱۳۹۸).

۲. عیارسنجی نقدهای مقاله بر اشکال‌های استاد مصباح به برهان تضایف

مقاله ابتداء، برهان تضایف را از اسفار (ملاصدرا ۱۹۸۱: ۳۱۳-۳۱۶) نقل و سپس اشکال‌های استاد مصباح را بر این برهان نقل و نقد می‌کند. در اینجا به ترتیب مذکور در مقاله، اشکال‌های استاد مصباح و نقدهای مقاله عیارسنجی می‌شود.

۲-۱. اشکال اول

استاد مصباح به این سخن صدرا که اگر رابطه بین عاقل و معقول، رابطه حال و محل باشد، باید بتوان برای هر یک از آن‌ها وجود جداگانه‌ای در نظر گرفت، اشکال کرده است که اگر منظور این است که معقول بتواند بدون عاقل موجود شود، ملازمه مذکور صحیح نیست، زیرا هیچ عرضی بدون محل نمی‌تواند 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).

مقاله در ردّ این اشکال می‌گوید: مقصود ملاصدرا از این عبارت که «اگر رابطه آن دو به صورت حال و محل باشد، می‌توان برای هر یک، وجود جداگانه‌ای اعتبار کرد»، اثبات اتحاد عاقل و معقول نیست، بلکه این عبارت صدرا نتیجه آن مطلب است که وجود فی نفسه معقول عین وجود لغیره آن است، بدون اختلاف در جهت، نگارنده مقاله در ادامه، حدود ۲ صفحه مطالبی می‌نویسد که حاصل آن این است که برای عرض می‌توان وجود فی نفسه را جدای از وجود لغیره‌اش در نظر گرفت، زیرا هرچند وجود فی نفسه عرض عین وجود لغیره‌اش است، اما این دو وجود از دو حیث متفاوت انتزاع شده‌اند، اما در مورد صورت معقوله نمی‌توان وجود فی نفسه را جدای از وجود للعاقل در نظر گرفت، چون تعدد حیثیت در کار نیست. ملاصدرا از اینکه وجود فی نفسه معقول، بدون اختلاف در جهت، عین وجود لغیره آن است، نتیجه گرفته است که رابطه عاقل و معقول، رابطه حال و محل نیست. اگر رابطه عاقل و معقول، رابطه حال و محل باشد، چون حال و محل، هر دو، دارای وجود فی نفسه‌اند، می‌توان هر کدام را جدای از دیگری لحاظ کرد. اما در مورد صورت معقول، اگر عقل آن را مستقل لحاظ کند، مشابه آن است که وجود رابط را مستقل لحاظ کند (توکلی ۱۳۹۴: ۲۸-۳۰).

عیارسنجی

اولاً، ملاصدرا در برهان تضایف می‌گوید: «همه حکما در این مسأله اتفاق نظر دارند که صورتی که بالفعل معقول است، وجود فی نفسه‌اش و وجودش برای عاقل، شیء واحد و از جهت واحد است» (ملاصدرا ۱۹۸۱: ۳/۳۱۳). اگر این مدعای مقاله که وجود فی نفسه عرض با تعدد و اختلاف جهت عین وجود لغیره‌اش است، اما معقول، بدون تعدد و اختلاف جهت، عین وجودش برای عاقل است، صحیح باشد، ملاصدرا نباید این مطلب را که وجود فی نفسه معقول و وجودش برای عاقل شیء واحد و از جهت واحد است، به همه حکماء نسبت می‌داد، زیرا مشهور حکما، معقول را عرض می‌دانند و از نظر آنان، طبق مدعای مقاله، باید اختلاف و تعدد جهت در کار باشد.

ثانیاً، اتحاد مورد ادعای نظریه اتحاد عاقل و معقول از نظر صدرا، اتحاد ماده و صورت است (همو ۱۳۸۲: ۲۴۳) و این دو جوهر، وجود فی نفسه دارند، لذا طبق مدعای مقاله باید وجود فی نفسه معقول که صورت است، با اختلاف و تعدد جهت، عین عاقل که ماده است، باشد. بنابراین، اینکه مقاله مدعی است معقول بدون اختلاف و تعدد جهت، عین عاقل است، صحیح نیست.

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

۲-۲. اشکال دوم

استاد مصباح می‌نویسد: «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).

مقاله در ردّ این مطلب می‌نویسد: صدرا حصول صور ادراکی را موجب تکامل نفس و نفس را نسبت به صور ادراکی همچون ماده نسبت به صورت می‌داند، نه نسبت عرض به موضوع. صدرا می‌نویسد: «لحوق صور عقلی 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، نیست، زیرا در چنین حاصل شدن‌هایی، چیزی جز اضافاتی که شیء به سبب آن‌ها تکامل نمی‌یابد، حاصل نمی‌گردد و حصول صورت ادراکی برای جوهر درک‌کننده، در تحصیل دادن و کامل کردن، قوی‌تر از تحصیل دادن و تنويع ماده است توسط صور طبیعی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۲۱-۳۲۰ / ۳). لذا از نظر صدرا نمی‌توان اتحاد عاقل و معقول را اتحاد جوهر و عرض دانست. با توجه به حرکت جوهری و حرکت در نفس به سبب اتحادی که با صور ادراکی پیدا می‌کند، صور ادراکی را نمی‌توان عرض دانست ولو عرض را از شئون جوهر بدانیم، چون شأن موجب تکامل ذی شأن نمی‌شود و لذا نمی‌توان گفت: چه مانعی دارد که صدرا علم را عرض و در نتیجه از شئون عالم بداند (توکلی ۱۳۹۴: ۳۰-۳۱).

عیارسنجی

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

۲-۳. اشکال سوم

استاد مصباح به این سخن ملاصدرا که صورت عقلی، بالذات، معقول بالفعل است ولو عاقلی خارج از ذات آن، نباشد، اشکال می‌کند که «عنوان معلومیت و معقولیت، یک عنوان اضافی است و فرض

آن بدون فرض موجودی که عنوان عالمیت و عاقلیت را داشته باشد، ممکن نیست. نهایت این است که گاهی هر دو عنوان بر یک موجود صدق می‌کند؛ مانند، علم به نفس و گاهی عنوان عالم و عاقل بر موجودی خارج از ذات معلوم، منطبق می‌شود. 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 عبارت دیگر، مفهوم اضافی «معقول» را نمی‌توان به هیچ وجه «ذاتی» برای چیزی شمرد (خواه ذاتی به اصطلاح ایساغوجی و خواه ذاتی به اصطلاح کتاب برهان) تا به کمک قاعده تکافو متضایفین، وصف عاقل را هم برای ذات آن، اثبات کرد» (مصباح یزدی ۱۳۸۳: ۲/۲۳۵).

همچنین استاد مصباح می‌نویسد: «وصف معقولیت یک مفهوم اضافی است که داخل در ذات هیچ شی‌ای 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 درگرو فعلیت وجود عاقل بما هو 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 صرف نظر از هر موجودی، نسبت داده می‌شود، امکان معقولیت است و از این رو با امکان وجود عاقل متضایف است، نه فعلیت آن» (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۶۱).

مقاله در ردّ اشکال فوق مطالبی را مطرح می‌کند که در اینجا به ترتیب تلخیص و عیارسنجی می‌شود.

الف- از نظر ملاصدرا وجود فی نفسه صورت عقلی عین وجود برای عاقل است، بدون اختلاف جهت و حیثیت، لذا وجود برای عاقل و به عبارت دیگر، معقولیت، ذاتی صورت عقلی است. (توکل، ۱۳۹۴: ۳۲).

عیارسنجی

این مطلب تکرار همان مطلبی است که مقاله در پاسخ به اشکال اول مطرح کرده است و نقد آن گذشت، لذا نیازی به تکرار نیست.

ب- استاد مصباح در آموزش فلسفه می‌نویسد: مفهوم اضافی معقول را نمی‌توان به هیچ وجه ذاتی برای چیزی شمرد، اما در تعلیقه بر نهاییه می‌پذیرد که جوهر مجرد، ذاتاً متصف به معقولیت می‌شود (همان).

عیارسنجی

بعد از تخصیص عام به خاص، نتیجه این می‌شود که از نظر استاد مصباح عنوان معقول ذاتی صورت عقلی نیست، مگر در مورد جوهر مجرد.

ج- از نظر استاد مصباح، صورت عقلی، صرف نظر از اغیار، معقول نیست، بلکه با لحاظ عاقل است که معقول است. در ردّ این نظر می‌گوئیم: اینکه گفته می‌شود صورت مجرد صرف نظر از اغیار،

بالفعل معقول است، مراد این نیست که صورت مجرد صرف نظر از تمام مفاهیم، حتی مفهوم عاقل، بالفعل معقول است، بلکه مراد این است که از وجود و حقیقت معقول، عنوان معقولیت انتزاع می‌شود. واقعیت و وجود عینی یک شیء اضافی نیست، هرچند در ذهن مفهوم اضافی بر آن صدق می‌کند و یک مفهوم اضافی می‌تواند ذاتی برهان برای یک شیء باشد، همان طور که مفهوم علیت و معلولیت دو مفهوم اضافی‌اند که ذاتی باب برهان برای علت و معلول‌اند و صدرا (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۱/۲) از همین مطلب برای اثبات فقر ذاتی معلول به علت استفاده کرده‌است (توکلی ۱۳۹۴: ۳۲-۳۳).

عیارسنجی

اینکه معقول با لحاظ عاقل است که معقول است، به این جهت است که این دو متضائفان‌اند و چنانکه در تعریف متضائفان گفته شده‌است، یکی بدون دیگری قابل تصور نیست. اما اینکه از وجود و حقیقت معقول، عنوان معقولیت انتزاع می‌شود، درجائی صحیح است که معقول، وجود حقیقت داشته باشد. اگر صورت عقلی، عرض باشد و خارج از آن، عاقلی نباشد که موضوع برای آن باشد، دراین صورت، اصلاً صورت عقلی وجود و تحقق پیدا نمی‌کند، زیرا عرض بدون معروض محال است موجود شود. اگر علت نباشد، معلول وجود پیدا نمی‌کند، تا معلولیت ذاتی آن باشد. پس صرف نظر از غیر و به عبارت دیگر، خواه علت باشد و خواه علت نباشد، معلولیت برای معلول ذاتی باب برهان نیست، زیرا اصلاً معلول وجود و تحقق ندارد. همین طور هم اگر صورت عقلی، چنانکه مشهور قائل‌اند، عرض باشد، صرف نظر از اغیار و به عبارت دیگر، خواه عاقلی به عنوان موضوع، باشد و خواه نباشد، معقولیت برای صورت عقلی ذاتی نیست، زیرا اصلاً عرض بدون موضوع وجود و تحقق ندارد.

د- مقاله صدرا برای اثبات ذاتی بودن معقولیت برای صورت عقلی را از رساله اتحاد عاقل و معقول ایشان (ملاصدرا ۱۳۷۵: ۷۱-۷۲) نقل می‌کند که خلاصه آن چنین است: اگر صورت مجرد محض، بالفعل معقول نباشد، یا صلاحیت معقول بودن را نداشته و یا این صلاحیت را داشته‌است. صورت اول باطل است، زیرا هرچه وجود داشته باشد، می‌تواند معقول باشد، ولو بالقوه. صورت دوم هم باطل است، زیرا هرچه در شأن مجرد محض باشد و برای آن، امکان داشته باشد، بالفعل تحقق دارد. مجرد محض فاقد ماده و استعداد است، لذا فاقد قوه و امکان استعدادی است و هرکمالی را که بتواند واجد شود، بالفعل واجد است؛ به عبارت دیگر، صورت مجرد محض صلاحیت معقولیت را دارد، لذا بالفعل معقول است، زیرا مجرد محض فاقد قوه و ماده‌است و هرچه برای آن امکان عام داشته باشد، بالفعل واجد است (توکلی ۱۳۹۴: ۳۳).

عیارسنجی

صورت مجرد محض اگر وجود داشته باشد، صلاحیت معقول بودن را خواهد داشت، زیرا هر موجود مجردی صلاحیت حضور در نزد موجود مجرد را دارد و می‌تواند معلوم او باشد. از طرف دیگر آنچه برای موجود مجرد محض امکان عام داشته باشد، بالفعل تحقق خواهد داشت. تمام این مطالب کاملاً

صحیح است، اما اشکال اصلی این است که صورت عقلی اگر عرض باشد، در صورتی که موضوع وجود نداشته باشد، محال است عرض وجود داشته باشد، لذا نمی‌توان گفت: صرف نظر از اغیار و به عبارت دیگر، خواه عاقلی خارج از آن صورت عقلی (که عرض است) وجود داشته باشد، یا وجود نداشته باشد، صورت عقلی، معقول است. اگر خارج از عرض، موضوعی وجود نداشته باشد که عرض بر آن عارض شود، عرض اصلاً تحقق نخواهد داشت و آنچه تحقق ندارد، صلاحیت معقول بودن را هم ندارد.

هـ- صفات وجودی یک شیء، عین وجود آن شیء و ذاتی باب برهان برای آن شیء است. معقولیت صورت مجرد هم وصف وجودی برای آن است. نتیجه اینکه معقولیت ذاتی صورت مجرد است (همان: ۳۴).

عیارسنجی

اگر شیء وجود داشته باشد، صفات وجودی را هم به طور ذاتی باب برهان خواهد داشت، اما اگر اصلاً وجود نداشته باشد، خود به خود صفات وجودی را هم نخواهد داشت. چنانکه گذشت، اگر صورت عقلی عرض باشد، بدون وجود موضوعی که عاقل آن باشد، محال است تحقق داشته باشد.

و- اینکه استاد مصباح می‌گوید: صورت عقلی، صرف نظر از هر موجودی، امکان معقولیت دارد، نه فعلیت آن، صحیح نیست، زیرا مجرد هرچه را به امکان عام بتواند داشته باشد، بالفعل دارد و چون فاقد قوه و ماده است، نسبت به هیچ امری حالت بالقوه ندارد (همان).

عیارسنجی

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

ز- مقاله ذکر این نکته را لازم دانسته است (همان: ۳۳-۳۴) که استاد مصباح می‌گوید: از نظر صدرا علم، نحوه وجود مجرد است و لذا معلومیت ذاتی صورت ادراکی است و صدرا از همین طریق اتحاد عالم و معلوم را اثبات کرده است، ولی این نظر صدرا صحیح نیست، زیرا علم مخصوص جوهر مجرد است. جوهر مجرد به خودش علم حضوری دارد، ولی عرض چون قائم به غیر است، خود را تعقل نمی‌کند (مصباح یزدی ۱۴۰۵: ۳۵۲). منظور استاد مصباح این است که نمی‌توان معلومیت را ذاتی صورت ادراکی دانست، زیرا صورت ادراکی عرض است و نمی‌تواند به خود آگاه باشد. خودآگاهی مخصوص جوهر مجرد است.

مقاله در ردّ نظر استاد مصباح می‌گوید: صدرا معقولیت را ذاتی صورت ادراکی می‌داند، نه عاقلیت را. اگر عاقلیت از نظر صدرا ذاتی صورت عقلی باشد، به خاطر اتحادی است که با عاقل (نفس) پیدا

کرده است، نه اینکه به خود عالم باشد. استاد مصباح گمان کرده است که صدرا می خواهد از ذاتی بودن معقولیت برای صورت عقلی، ثابت کند که عاقلیت ذاتی آن است، بدون اینکه صورت عقلی با نفس متحد شده باشد، درحالی که صدرا تصریح می کند که هیچ عاقلی به این مطلب تفوه نکرده است که صورتی که عرض است، به خود عالم است (ملاصدرا ۱۳۸۶: ۱۷۴) و دلیل اینکه آنچه عرض است، به خود علم ندارد را این می داند که عرض وجودش برای خودش نیست، بلکه برای موضوعش است (همان: ۱۷۹).

عیارسنجی

اولاً، این مطلبی که استاد مصباح می گوید، ربطی به برهان تضایف ندارد، لذا ذکر آن در این جایی مورد است.

ثانیاً، منظور استاد این است که اگر صدرا و یا پیروان او بگویند: علم به وجود برمی گردد و هر موجودی به حسب مرتبه وجودی اش از کمال علم برخوردار است. عرض هم بهره ای از وجود دارد، لذا به اندازه مرتبه وجودی اش به خود عالم است و در نتیجه اتحاد عالم و معلوم اثبات می شود. استاد مصباح به این مطلب اشکال می کند که این طریقه برای اثبات اتحاد عالم و معلوم صحیح نیست، زیرا فقط جوهر مجرد است که به خود عالم است و اتحاد، بلکه وحدت عالم و معلوم درمورد آن بدیهی است. مقاله در ردّ نظر استاد می گوید: صدرا از این طریقه استفاده نکرده است. خلاصه، استاد مصباح می گوید که این طریقه صحیح نیست و مقاله می گوید که صدرا از این طریقه نرفته است. بنابراین، اختلاف مهمی در بین نیست.

۲-۴. اشکال چهارم

«مقتضای قاعده مزبور، چنانکه شیخ الرئيس در تعلیقات فرموده است، تکافو در لزوم است، نه تکافو در درجه وجود» (مصباح یزدی ۱۳۸۳: ۲۳۵/۲).

مقاله در ردّ این اشکال استاد مصباح، ابتدا، از تعلیقات نقل کرده است که متضائفان در بیشتر موارد در وجود تکافو دارند، ولی برخی از متضائفان در وجود متکافی نیستند (ابن سینا ۱۳۷۹: ۱۰۶). از نظر ابن سینا متضائفان در لزوم متکافی اند، نه در وجود؛ یعنی، اگر یکی از متضائفان موجود باشد، باید دومی هم موجود باشد، اما اگر دومی موجود باشد، لازم نیست اولی هم موجود باشد. مثالی که ابن سینا برای چنین مواردی ذکر می کند، علم و معلوم است. اگر ذات علم موجود باشد، حتماً ذات معلوم موجود است، ولی اگر ذات معلوم موجود باشد، لازم نیست ذات علم موجود باشد. اگر هیچ عالمی وجود نداشته باشد، ذات معلوم موجود است، هرچند در چنین حالتی متصف به معلوم بودن نمی شود (ابن سینا ۱۴۰۴: ۱۵۰-۱۵۲).

مقاله سپس اشکال صدرا به ابن سینا را نقل می‌کند: آنچه حقیقتاً معلوم است، همیشه معلوم است و آنچه معلوم نیست، همواره معلوم نیست، زیرا وجود صور علمی همیشه معلوم است و وجود مادی هرگز معلوم نیست (ملاصدرا ۱۹۸۱: ۱۹۶/۴).

مقاله در ادامه می‌گوید: حتی اگر فرض کنیم که نظر ابن سینا در مورد متکافی بودن متضائفان در وجود، صحیح باشد، چنین اشکالی بر برهان تضایف وارد نیست، زیرا طبق فرض، معلوم بالذات، بالفعل وجود دارد و عالم به آن نیز، بالفعل موجود است. نظر ابن سینا در موردی است که معلوم بالعرض تحقق داشته باشد، ولی علمی به آن تعلق نگرفته باشد (توکلی ۱۳۹۴: ۳۶).

مقاله احتمال می‌دهد که استاد مصباح در اسناد تکافی در مرتبه وجودی به صدرا به این کلام صدرا نظر داشته‌است که فرموده‌است: متضائفان در درجه هستی متکافی‌اند، چنانکه یکی در مرتبه‌ای وجود داشته باشد، دیگری هم در همان مرتبه وجود دارد. به نظر مقاله در این کلام صدرا سهوی واقع شده‌است، زیرا اولاً، واضح است که مصداق متضائفان لازم نیست از جهت مرتبه وجودی یکسان باشند، چنانکه علت و معلول متضائفان‌اند، ولی مرتبه وجودی آن‌ها در خارج یکسان نیست. ثانیاً، در برهان تضایف نیازی به وحدت رتبه متضائفان نیست، چنانکه صدرا در رساله اتحاد عاقل و معقول، برهان تضایف را بدون نیاز به این مطلب تقریر کرده‌است (همان: ۳۶-۳۷).

عیارسنجی

با توجه به اینکه استاد مصباح به تعلیقات ابن سینا ارجاع داده‌است و در تعلیقات سخنی از تکافو در درجه وجود نیست و نظر به وضوح عدم تکافو در مصداق متضائفان (چنانکه مقاله هم متذکر شده‌است) و عدم نیاز به آن در تقریر برهان تضایف، می‌توان گفت در کلام استاد مصباح سهوی واقع شده‌است و کلمه «درجه» در کلام ایشان زاید است.

در تأیید نظر ابن سینا می‌توان گفت که شیء خارجی که معلوم بالعرض است (در مقابل صورت ذهنی که معلوم بالذات است)، به طور حقیقی متعلق علم است و کلمه «بالعرض» در اینجا به معنای مجاز نیست و گرنه واقع نمائی علم زیر سؤال می‌رود و با انکار علم به خارج، سفسطه لازم می‌آید. درست است که آنچه ما با علم حضوری می‌یابیم، تنها صورت ذهنی از شیء خارجی است، ولی به وسیله صورت ذهنی، به شیء خارجی علم حصولی پیدا می‌کنیم و شیء خارجی حقیقتاً معلوم به علم حصولی است. بنابراین، بین علم و معلوم خارجی تضایف است و واضح است که ذات معلوم (یعنی خود شیء خارجی که موصوف به معلوم بودن است)، بدون وصف معلومیت، می‌تواند وجود داشته باشد، هرچند در جهان هیچ عالمی وجود نداشته باشد که به آن شیء علم داشته باشد. اما ذات علم، هرگز بدون معلوم، نمی‌تواند وجود داشته باشد.

از آنچه گذشت، معلوم شد که نظر ابن سینا صحیح است. مقاله مدعی است که بر فرض صحت نظر ابن سینا، چنین اشکالی به برهان تضایف وارد نیست، زیرا فرض این است که معلوم بالذات، بالفعل موجود است و علم به آن، نیز بالفعل موجود است.

در ردّ این ادعای مقاله می‌گوئیم: در برهان تضایف گفته شده است که صورت مجرد، بالفعل و بالذات معقول است. کلمه بالذات در برهان تضایف به معنای «فی نفسه» و صرف نظر از هر شیء دیگر است، نه اینکه قید معلوم باشد و به معلوم بالذات (صورت ادراکی)، درمقابل معلوم بالعرض، اشاره داشته باشد. بنابراین، فرض بر این نیست که معلوم بالذات (صورت ادراکی) موجود است، بلکه فرض بر این است که صورت مجرد، صرف نظر از هر شیء دیگری، حق عاقل، بالفعل معقول است. همچنین در برهان تضایف فرض بر این نیست که عاقل به آن، بالفعل موجود است، بلکه از وجود عاقل صرف نظر شده است. در برهان تضایف تأکید شده است که صورت مجرد، حتی اگر عاقلی خارج از آن وجود نداشته باشد، بالفعل معقول است. بنابراین، نه وجود عاقل، مفروض گرفته شده است و نه وجود معلوم بالذات. در برهان تضایف، از تضایف بین عاقل و معقول و در نتیجه تکافو در وجود و عدم آن‌ها و از معقول بالفعل بودن صورت مجرد، صرف نظر از هر شیء‌ای خارج از آن، حتی عاقل، نتیجه گرفته شده است که خود این صورت مجرد، عاقل هم هست و اتحاد عاقل و معقول به این ترتیب اثبات شده است. اگر نظر ابن سینا صحیح باشد و متضائقان در وجود و عدم متکافی نباشند، یکی از مهم‌ترین مقدمات برهان تضایف مخدوش و برهان مردود می‌گردد.

۳. عیارسنجی نقد مقاله بر اشکال استاد مصباح به برهان نور و ظلمت

صدرا در تأیید نظریه اتحاد عاقل و معقول استبعاد و تمثیلی دارد که مقاله آن را برهان نور و ظلمت نامیده است. خلاصه بیان صدرا چنین است: حکماء گمان کرده‌اند که جوهر منفعل عقلی از انسان که عقل و معقول بالقوه بوده است، با صور عقلی برخورد کرده، آن‌ها را ادراک عقلی می‌کند. درمقابل، می‌گوئیم: این قوه انفعالی به سبب چه چیزی صورت عقلی را درک کرده است؟ آیا با ذات عاری از صور عقلی خود آن صور عقلی را درک کرده است؟ چگونه ممکن است ذات عاری، جاهل و غیرمستنیر به نور عقلی بتواند صورت عقلی‌ای را درک کند که در ذات خود نورانی است و معقول صرف؟ چشم کور چگونه ممکن است بتواند ببیند؟ اگر این قوه انفعالی به سبب صورت عقلی‌ای که آن قوه را نورانی کرده است، صور عقلی را درک کرده است، پس آن صورت، بالفعل عاقل است، همان‌طور که بالفعل معقول است، بدون نیاز به صورت دیگری و گر نه کلام باز می‌گردد و لازم می‌آید بی‌نهایت صورت تکرار شود. پس معقول و عاقل شیء واحدند، بدون هیچ اختلافی (ملاصدرا ۱۹۸۱: ۳/۳۷۱-۳۸۱).

استاد مصباح در ردّ نظر صدرا می‌نویسد: «در باره تشبیه انفعال نفس از صورت ادراکی به چشم نایبنا باید گفت: اولاً، ممکن است کسی نفس را فاعل صورت ادراکی بداند ... و ثانیاً، چرا نفس را به

چشم بینائی تشبیه نکنیم که هنگام مواجه شدن با شیء مرئی، رؤیت بالفعل پیدا می‌کند؟» (مصباح یزدی ۱۳۸۳: ۲/۲۳۶).

همچنین استاد در تعلیقه برنهایه می‌نویسد: این دلیل، به بیان تمثیلی شبیه‌تر است، تا به بیان برهانی. نفس فی ذاته استعداد عاقل بودن دارد. هرگاه صور عقلی برای آن حاصل شود، عاقل بودنش بالفعل می‌شود. بالفعل عاقل بودن نفس عین قیام صور عقلی به آن است. پس نفس مانند چشم بینائی است که هنوز با صور بینائی برخورد نکرده است و هرگاه برخورد کند، بالفعل بینا می‌شود. از این مطلب لازم نمی‌آید که صورت بینائی خود را ببیند (مصباح یزدی ۱۴۰۵: ۱۴۶۱).

مقاله در پاسخ به استاد مصباح می‌نویسد: از آنجا که نفس درابتداء فاقد صورت ادراکی است، نمی‌تواند معطی آن‌ها باشد، لذا نمی‌توان نفس را فاعل صور ادراکی دانست. همچنین از کلام صدرای به دست نمی‌آید که صورت ادراکی به خودش علم داشته باشد. این مطلب را چنانکه گذشت، صدرای درمفاتیح الغیب به شدت رد کرده است. درمورد تشبیه نفس به چشم بینا، سؤال می‌کنیم که نفس بینائی خود را از کجا آورده است. آیا از ابتدائی که حادث شده است، بینا بوده است، یا اینکه بینائی را کسب کرده است؟ صورت اول از نظر صدرای باطل است، زیرا نفس جسمانی الحدوث و در ابتدا فاقد هرگونه ادراکی است. در صورت دوم، خود نفس نمی‌تواند خود را از قوه خارج و به فعلیت بینائی نائل سازد، لذا نیازمند به واهب الصور است. چنانکه صدرای گفته است (ملاصدرا ۱۹۸۱: ۳/۴۶۲) هنگام مواجهه نفس با یک امر خارجی، جوهر مجرد عقلی، یا مثالی، صورت ادراکی به نفس عطا می‌کند (توکل ۱۳۹۴: ۳۸).

عیارسنجی

در نقد این مطلب که مقاله می‌گوید: نمی‌توان نفس را فاعل صور ادراکی دانست، می‌گوییم: اولاً، این اشکال به خود صدرای درمورد صور ادراک حسی و خیالی وارد است، زیرا از نظر ایشان قیام صور حسی و خیالی به نفس، قیام صدوری است. ثانیاً، درحل اشکال کافی است توجه شود که علت باید کمال معلول را داشته باشد، نه اینکه خود معلول (با حدود و خصوصیاتش) را واجد باشد.

در پاسخ به این مطلب که مقاله مدعی است از کلام صدرای به دست نمی‌آید که صورت ادراکی به خودش علم داشته باشد، می‌گوییم: هرچند صدرای درمفاتیح الغیب این مطلب را به شدت رد کرده است، ولی از عبارت او دراسفار این مطلب کاملاً آشکار است، زیرا چنانکه گذشت، می‌نویسد: اگر این قوه انفعالی به سبب صورت عقلی‌ای که آن قوه را نورانی کرده است، صور عقلی را درک کرده است، پس آن صورت، بالفعل عاقل است، همانطور که بالفعل معقول است، بدون نیاز به صورت دیگری وگرنه کلام بازمی‌گردد.

درمورد تشبیه نفس به چشم بینا، این مسأله دربین فلاسفه مشهور است که در صورت وجود شرائط ادراک، عقل فعال (واهب الصور) صورت ادراکی را به نفس افاضه می‌کند. استاد مصباح هم در اشکال

به صدرا، این مطلب را رد نکرده است. بنابراین، این مطلب را نمی‌توان رد نظر استاد مصباح دانست. استاد مصباح می‌تواند با قبول نقش واهب الصور درافاضه صور ادراکی به نفس، بگوید: نفس استعداد دریافت صور ادراکی را دارد و وقتی شرائط ادراک (از قبیل مواجهه با شیء مرئی و عدم حاجب و ...) حاصل شود، بالفعل واجد آن می‌شود. استاد در مقام بیان این نیست که نفس خودش بالفعل واجد صورت ادراکی می‌شود و یا واهب الصور به او عطا می‌کند، بلکه در مقام بیان این است که نفس مانند چشم کوری نیست که اصلاً استعداد بینائی ندارد، بلکه مانند چشم بینائی است که هرچند قبل از تحقق شرائط ادراک، بالفعل صورت ادراکی ندارد، اما استعداد دریافت آن را دارد. بیان استاد مصباح در تعلیق بر نهاییه کاملاً واضح و گویاست.

۴. نتایج

از آنچه گذشت، معلوم شد که هیچ یک از نقدهای مقاله به اشکال‌های استاد مصباح به برهان تضایف وارد نیست.

در مورد اشکال اول، این مدعای مقاله که وجود فی نفسه عرض با تعدد و اختلاف جهت عین وجود غیره‌اش است، اما معقول، بدون تعدد و اختلاف جهت، عین وجودش برای عاقل است، صحیح نیست، زیرا ملاصدر این مطلب را به همه حکماء نسبت می‌دهد و حال آنکه برخی از حکماء علم را کیف نفسانی می‌دانند. همچنین اتحاد مورد ادعای نظریه اتحاد عاقل و معقول، اتحاد ماده و صورت است و این دو جوهر، وجود فی نفسه دارند.

در مورد اشکال دوم، استاد مصباح در مقام توضیح و تفسیر نظرملاصدرا نیست، بلکه منظورشان این است که ملاصدرا می‌توانست از طریق دیگری اتحاد را اثبات کند، البته اتحادی از نوع اتحاد شأن و ذی شأن، نه ماده و صورت.

در مورد اشکال سوم، معلوم شد که اگر معقول وجود داشته باشد، عنوان معقولیت برای آن، ذاتی خواهد بود. اما اگر اصلاً معقولی وجود نداشته باشد، عنوان معقولیت برای آن، ذاتی نخواهد بود، چون معدوم است. اگر علم را کیف نفسانی بدانیم، چون عرض بدون موضوع اصلاً وجود ندارد، لذا صرف نظار از اغیار؛ یعنی خواه عاقلی به عنوان موضوع وجود داشته باشد و خواه وجود نداشته باشد، نمی‌توان گفت که معقولیت ذاتی صورت عقلی است، چون اگر عاقلی نباشد، صورت عقلی اصلاً وجود ندارد. همچنین معلوم شد که صفات وجودی یک شیء در صورتی که آن شیء وجود داشته باشد، ذاتی باب برهان برای آن شیء است، اما اگر اصلاً وجود نداشته باشد، صفات وجودی هم نخواهد داشت.

در مورد اشکال چهارم، سهوی که درسرخن استاد مصباح رخ داده است، قابل رفع است و چون نظر ابن سینا در مورد تکافو متضائفان صحیح است، یکی از مقدمات برهان تضایف مخدوش و این برهان مردود است.

همچنین معلوم شد که نقد مقاله به اشکال استاد مصباح به برهان نور و ظلمت وارد نیست، زیرا نفس مانند چشم نابینائی نیست که اصلاً قوه و استعداد بینائی ندارد، بلکه مانند چشم سالمی است که واجد این قوه و استعداد است.



منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). التعليقات. به تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

_____ (۱۴۰۴ق). الشفاء المنطق. به تحقیق سعید زاید و دیگران. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

ارشادی نیا، محمدرضا. (۱۴۰۰). «عیارسنجی رویکرد سکوت‌گرا در برابر انگاره اتحاد عاقل و معقول». فلسفه و کلام اسلامی. سال ۴. شماره ۲. ۳۱۹۳۶۰. <https://doi.org/10.22059/jitp.2022.319360>. 523264

ارشادریاحی، علی. (۱۳۸۳). «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول». مقالات و بررسی‌ها. دفتر ۷۶ توکلی، محمد هادی. (۱۳۹۴). نقد و بررسی اشکالات استاد مصباح به دو برهان صدرالمتهلین در اثبات اتحاد عالم و معلوم. حکمت معاصر. سال ۶. شماره ۱

_____ (۱۳۹۳). «نقد و بررسی دیدگاه استاد حائری یزدی درباره مسأله اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر. سال پنجم. شماره اول

_____ (۱۳۹۲). «بررسی برهان علامه طباطبایی بر اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر. سال چهارم. شماره دوم

حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۲). «اتحاد عاقل و معقول». مقالات و بررسی‌ها. دفتر ۳۸ و ۳۹ حسینی امین، حسین و فاطمه معین الدینی. (۱۳۹۸). «نقد و بررسی استدلال‌ات حکیم سبزواری در اثبات مسأله اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر. سال دهم. شماره ۱. <https://doi.org/10.30465/cw.2019.3807>

سهروردی، شهاب الدین بیحی. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات. ج ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مردیها، اعظم و همکاران. (۱۳۹۸). «رویکرد وحدت‌گرایانه ملاصدرا به نظریه اتحاد عاقل و معقول بر مبنای بساطت نفس». آئین حکمت. شماره ۴۱. ۲۰۱۹. <https://doi.org/10.22081/pwq.2019.41>. 68004

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۳). آموزش فلسفه. ج ۱ و ۲. تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۴۰۵ق). تعلیقه علی نهاییه الحکمه. قم: سلمان فارسی.

معین الدینی، فاطمه. (۱۳۹۵). «تحلیل انتقادی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسأله اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر. سال هفتم. شماره چهارم

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). المشاعر. به اهتمام هانری کربن. تهران: کتاب خانه طهوری.

_____. (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. به تحقیق و تصحیح ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.

_____. (۱۹۸۶). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____. (۱۹۸۱ م.). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. ج ۲، ۳، ۴ و ۶. بیروت: دار احیاء التراث.

_____. (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه. قم: بوستان کتاب

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 (1982). Al-Shifa al-Mantiq, Researcher: Saeed Zayed and others, Qom: Ayatollah Al-Marashi's Library. (in Arabic)

_____. (2000). Al-Taliqat, Researcher: Abd al-Rahman Badawi, Qom: Islamic Propagation Office. (in Arabic)

Ershadinia, 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 doi: 10. 22059/jitp. 2022. 319360. 523264. (in Persian)

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 <https://doi.org/10.30465/cw.2019.3807>. (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. Aain Hekmat, no. 41 doi: 10. 22081/pwq. 2019. 68004. (in Persian)

Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1983). Commentary on Nehayah al-Hikmah, Qom: Salman Farsi. (in Arabic)

_____. (2004). Teaching of Philosophy, Vol. 1 and 2, Tehran: Amir Kabir. (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)

Sadra, Muhammad (1996). collection of philosophical treatises of Sadra, Researcher: Naji Isfahani, Tehran: Hekmat Publications. (in Arabic)

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

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

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی