



Assessing the Article “Evaluation of the Affirmative and Negative Evidential Parity Concerning the Doctrine of the Union of Intellect and Intelligible”

Dr. Ali Arshad Riahi

Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Email: arshad@ltr.ui.ac.ir

Abstract

A certain article has subjected the principal arguments for and against the doctrine of the union of intellect and intelligible to critical scrutiny, ultimately deeming all of them flawed. Among the arguments proposed in support of this doctrine are two arguments to which Mullā Ṣadrā alludes within the framework of the argument from correlation (*taḍāyuf*). A subsequent article attempted to answer the objections raised by the first article and to defend these two arguments. The present study evaluates the strength of the second article's responses and demonstrates that all of its objections to the first article can be either dismissed or resolved. Concerning the first argument, it becomes clear that, according to Mullā Ṣadrā, the union intended in the doctrine of the union of intellect and intelligible is the union of matter and form—an understanding fully consistent with his views on substantial motion (*ḥarakah jawhariyyah*) as intensification (*ishtidād*), the abstraction of multiple concepts from a single existent, and the unity of the soul with its faculties. This reading entails the inherence (*ḥulūl*) of intelligible forms in the soul and the soul's perfection through the acquisition of conceptual knowledge. As for the second argument, it is shown that the analogy between the soul and a blind eye is an invalid comparison, the relevant point of difference being the presence or absence of receptivity to intelligible forms. If one were to deny the doctrine of the union of intellect and intelligible, the correct analogy would instead be with a seeing eye, since in that case, although the soul does not actually possess the intelligible forms, it nonetheless has the capacity to receive them.

Keywords: Mullā Ṣadrā; Union of Intellect and Intelligible; Union of Matter and Form; Argument from Correlation; Analogy.





HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 157 - 139
شاپا الکترونیکی 2538-4171	شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1404/03/26	تاریخ بازنگری: 1403/10/13
DOI: 10.22067/epk.2025.81954.1235	نوع مقاله: پژوهشی

عیارسنجی مقاله «ارزیابی نگره هم ترازی ادله اثباتی و سلبی انکاره اتحاد عاقل و معقول»

علی ارشد ریاحی

استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی - دانشکده الهیات - دانشگاه اصفهان - اصفهان - ایران

Email: arshad@ltr.ui.ac.ir

چکیده

در مقاله ای مهمترین براهین اثبات و ابطال نظریه اتحاد عاقل و معقول نقد و همه آنها مخدوش شده است. از جمله دلایل اثبات این نظریه، دو دلیلی است که ملاصدرا در ضمن برهان تضایف به آنها اشاره کرده است. مقاله دیگری سعی کرده است نقدهای مقاله اول را به این دو دلیل رفع و از آنها دفاع نماید. در این مقاله با عیارسنجی تلاشهای مقاله دوم، تمام اشکالهای مقاله دوم به مقاله اول رد و یا مرتفع شده است و درمورد دلیل اول روشن شده است که از نظر ملاصدرا اتحاد در نظریه اتحاد عاقل و معقول، اتحاد ماده و صورت است که با آراء او درباره حرکت جوهری اشتدادی و انتزاع مفاهیم متعدد از یک موجود و نظریه وحدت نفس با قوای آن سازگار است و لازمه آن حلول صور ادراکی در نفس و تکامل نفس از طریق تحصیل علوم حصولی است. در مورد دلیل دوم هم روشن شده است که قیاس نفس به چشم نابینا مع الفارق است و فارق عبارت است از قابلیت و عدم قابلیت دریافت صور ادراکی. در صورت انکار نظریه اتحاد عاقل و معقول، باید نفس را با چشم بینا مقایسه کرد، زیرا در این صورت، هرچند نفس بالفعل دارای صور عقلی نیست، ولی قابلیت دریافت آن-ها را دارد.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، اتحاد عاقل و معقول، اتحاد ماده و صورت، برهان تضایف، تمثیل.

مقدمه

از آنجایی که انگاره اتحاد عاقل و معقول، مسئله بسیار شناخته شده‌ای است، لذا نیازی به توضیح مسئله و بیان پیشینه نیست. تنها این نکته یادآوری می‌شود که در سال‌های اخیر، کتاب‌هایی در این زمینه نوشته و مقالات متعددی در تأیید و یا ردّ این نظریه منتشر شده است.¹

همچنین باید توجه داشت که مراد از عاقل و معقول، عالم و معلوم است و به عبارت دیگر این نظریه تمام اقسام ادراک را شامل می‌شود و منظور از اتحاد، اتحاد ماده و صورت است.²

در میان مقاله‌هایی که در مورد این نظریه نوشته شده است، مقاله‌ای که از این به بعد با عنوان مقاله 1 از آن یاد می‌شود، مهم‌ترین ادله اثبات و نیز ادله انکار این نظریه را بررسی و ردّ کرده و نتیجه گرفته است که چون دلیل متقنی برای اثبات و یا ردّ این نظریه وجود ندارد، باید توقف کرد و از تأیید و یا ردّ نظریه خودداری نمود.³ در میان ادله اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول که در این مقاله بررسی و ردّ شده است، برهان تضایف و دو دلیل دیگری قرار دارد که صدرا در ضمن برهان تضایف به آن دو اشاره کرده است. مقاله دیگری که از این به بعد با عنوان مقاله 2 از آن یاد می‌شود، اشکال‌های مقاله 1 را به دو دلیل مذکور، پاسخ داده است. در نوشته حاضر به ارزیابی پاسخ‌های مقاله 2 پرداخته می‌شود. ترتیب مطالب در این مقاله، همان ترتیب مقاله 2 است.

مقاله 2 در چکیده و مقدمه، رویکرد مقاله 1 را مبنی بر توقف و خودداری از تأیید و یا ردّ نظریه، تعطیل عقل و گرفتارشدن در تردید و ناکامی دانسته است⁴ و حال آنکه تعطیل عقل به این است که اصلاً به مسئله ورود نشود و بررسی و ارزیابی صورت نگیرد. از نظر فلسفه، قبول یک نظریه بدون دلیل مقنن، پذیرفته نیست و ناکامی است. ردّ ادله ضعیف یک نظریه عین سرفرازی است.

مقاله 2 گزارش مقاله 1 را در مورد ادعای قائلین و منکرین نظریه اتحاد، مخدوش و ناقص دانسته

1. ارشادی‌نیا، محمدرضا. «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول». جستارهایی در فلسفه و کلام، سال 53، ش 1 (1400): 46-59؛ حانری یزدی، مهدی. «اتحاد عاقل و معقول». مقالات و بررسی‌ها، دفتر 38-39 (1362): 129-154؛ معین‌الدینی، فاطمه. «تحلیل انتقادی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر، سال هفتم، ش 4 (1395): 87-109؛ توکلی، محمد هادی. «نقد و بررسی دیدگاه استاد حانری یزدی درباره مسئله اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر، سال پنجم، ش اول (بهار 1393): 29-42؛ توکلی، محمد هادی. «بررسی برهان علامه طباطبایی بر اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر، سال چهارم، ش 2 (تابستان 1392): 23-39؛ مردیها، اعظم؛ حسینی شاه‌رودی، سید مرتضی و علیرضا کهنسال. «رویکرد وحدت‌گرایانه ملاصدرا به نظریه اتحاد عاقل و معقول بر مبنای بساطت نفس». آئین حکمت، ش 41 (1398): 105-128؛ حسینی امین، حسین و فاطمه معین‌الدینی، «نقد و بررسی استدلال حکیم سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر، سال دهم، ش 1 (1398): 31-46.

2. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، 243.

3. ارشد ریاحی، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، 214.

4. ارشادی‌نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 46، 48.

است. مقاله 1 با ارجاع به شواهد الربوبیه¹ نوع اتحاد را اتحاد ماده و صورت و به عبارت دیگر وجود بالقوه و وجود بالفعل دانسته و نتیجه گرفته است که از نظر قائلین به نظریه اتحاد، صور ادراکی، صور جوهری اند که با نفس متحد شده، به آن قوام می‌بخشند.² مقاله 2 این گزارش را به دلیل اینکه علم حصولی در آن نمایان است، ناقص و غیرقابل استناد به صدرا می‌داند³ و حال آنکه واضح است که محل نزاع در نظریه اتحاد عاقل و معقول، علم حصولی است، زیرا در علم حضوری به ذات خود، وحدت است و در علم حضوری به علت و یا معلول، از نظر صدرا اتحاد حقیقت و رقیقت است. بنابراین، اتحاد شبیه به اتحاد ماده و صورتی که مورد ادعای صدراست، تنها در علم حصولی مطرح می‌شود.

مقاله 1 همچنین با ارجاع به شفا،⁴ از نظر منکرین نظریه اتحاد، صور ادراکی را اعراضی می‌داند که به نفس عارض می‌شوند.⁵ در مقابل، مقاله 2 به این دلیل که نظریه روحانیت الحدوث بودن نفس و نیز نظریه عرض بودن صور ادراکی، با چالش‌های فراوانی مواجه است، این گزارش را هم نمی‌پسندد⁶ و حال آنکه مسلم است که از نظر مشاء، علم، کیف نفسانی است و صور ادراکی عارض بر نفس می‌شود. معلوم نیست که چگونه مواجه با چالش‌های فراوان و حتی مردود بودن نظریه مشاء، گزارش مقاله 1 را مخدوش می‌کند.

1- دلیل اول: استکمال ذاتی نفس در اثر اتحاد با صور معقول

مقاله 1 دلیل اول را با ارجاع به اسفار⁷ این‌گونه بیان می‌کند: «اگر صور ادراکی با نفس انسان متحد نشوند و آن را تکامل نبخشند، بلکه فقط اعراضی باشند که بر نفس عارض می‌شوند، در این صورت باید نفس انسان کامل؛ برای مثال، پیامبر با نفس طفل تازه متولد شده از نظر جوهر و درجه وجود یکسان باشد و تفاوت آن‌ها فقط به اعراض باشد. اما اگر قائل به اتحاد عاقل و معقول شویم، صور ادراکی نفس را فعلیت می‌دهند و هرچه صور بیشتری در نفس حلول کند، مرتبه وجودی آن شدت بیشتری می‌یابد، از این رو فعلیت و مرتبه وجودی دو انسانی که صور ادراکی متفاوتی دارند، متفاوت است».⁸

مقاله 1 سپس در رد این دلیل می‌گوید: «تکامل و رشد نفس انسان به حصول صور ادراکی نیست. اگر

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، 243.

2. ارشد ریاحی، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، 199.

3. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انکاره اتحاد عاقل و معقول»، 48.

4. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، 213.

5. ارشد ریاحی، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، 199.

6. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انکاره اتحاد عاقل و معقول»، 49.

7. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 328/3 - 329.

8. ارشد ریاحی، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، 204.

انسانی به اشیاء خارجی بیشتری علم حصولی پیدا کند، نفس او از نظر وجودی توسعه نمی‌یابد، بلکه تنها صفت علم او افزایش می‌یابد. تکامل نفس به علوم حضوری است، زیرا علم حضوری انسان به نفس خود، همان وجود نفس اوست، از این رو، هرچه این علم قوی‌تر باشد، نشانه شدت وجود عالم است. در علم حضوری انسان به علت حقیقی خود نیز هرکس به اندازه سعه وجودی خود علت را درک می‌کند و از این رهگذر، هرچه این علم از مرتبه بالاتری برخوردار باشد، نشانه گستردگی و قوت وجود عالم است. در علم حضوری همه حکماء اتحاد عاقل و معقول را قبول دارند (هرچند مشائیان فقط علم به خود را حضوری می‌دانند، ولی صدرا علاوه بر علم به خود، علم به علت و علم به معلول و علم دو معلول علت واحد به یکدیگر را حضوری می‌داند). لازمه انکار اتحاد عاقل و معقول این نیست که مرتبه وجودی پیامبر و طفل یکسان باشد، بلکه لازمه آن این است که دو انسانی که هر دو در شرایط یکسانی زندگی و مراتب سیر و سلوک یکسانی را طی کرده‌اند، ولی یکی به اشیاء خارجی بیشتری علم دارد، تفاوت آنان فقط به اعراض باشد و چنین لازمه‌ای قابل قبول است.¹

مقاله 2 نقدهای خود را به مطالب مذکور در مقاله 1، تحت سه عنوان (واکاوی ادعا - تحلیل و بررسی براساس مبادی مشترک - کار بست مبانی متعالی) طرح کرده است. عیارسنجی نقدهای مذکور، تحت همین عناوین انجام می‌گیرد.

1-1- واکاوی ادعا

مقاله 2 بیان دلیل اول را آن‌گونه که در مقاله 1 آمده است، واژگونه دانسته، می‌گوید: صدرا در تصویر اتحاد عاقل و معقول، هرگز سخن از حلول صور ادراکی در نفس نگفته است و این مطلب با آراء ایشان در مورد وجود ذهنی² و وجودی بودن علم³ و کیفیت حصول علم برای نفس⁴ ناسازگار است.⁵

-عیارسنجی

چنانکه گذشت، ملاصدرا در اسفار نوع اتحاد عاقل و معقول را اتحاد ماده و صورت (و به عبارت دیگر وجود بالقوه و وجود بالفعل) می‌داند. از طرف دیگر می‌دانیم که صورت در ماده حلول می‌کند، لذا می‌توان گفت از نظر صدرا اتحاد صور ادراکی با نفس اتحاد ماده و صورت است، هرچند وی به این مطلب تصریح نکرده باشد. مقاله 2 ناسازگاری این مطلب را با سایر آراء صدرا، اثبات نکرده است، تا عیارسنجی شود.

1. ارشد ریاحی، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، 204-205.

2. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة، 1/263-326؛ همو، الشواهد الربوبیه، 150-159.

3. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة، 3/97، 382.

4. همان، 161/6-167.

5. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 50.

ذکر این نکته لازم است که منظور صدرا این نیست که نفس، ماده و یا صور ادراکی، مادی است. نفس ذاتاً مجرد است. صور ادراکی هم مجردند. منظور صدرا این است که همان‌طور که صورت با ماده متحد می‌شود و نوع جدیدی به وجود می‌آید، صور ادراکی نیز با نفس متحد شده، در آن تحول جوهری ایجاد می‌کنند و لذا از جهت نوع اتحاد و ایجاد تحول جوهری، شبیه به اتحاد ماده و صورت است. بنابراین اگر منظور مقاله 1 این باشد که نفس، ماده و صور ادراکی، مادی است، اشکال مقاله 2 به مقاله 1 وارد است، ولی اگر منظور از اتحاد، اتحادی شبیه به اتحاد ماده و صورت باشد، اشکال مذکور وارد نخواهد بود. مقاله 2 نقدهای خود را به ردّ دلیل اول توسط مقاله 1 تحت چهار شماره بیان کرده است¹ که به ترتیب عیار سنجی می‌شود.

الف- در عبارات صدرا درباره اتحاد عاقل و معقول، هیچ اثری از علم حصولی نیست.²

- عیارسنجی

از اینکه صدرا اتحاد عاقل و معقول را اتحاد وجود بالقوه و وجود بالفعل دانسته است، می‌توان فهمید که بحث او در مورد علم حصولی است، زیرا در علم حضوری به خود، وحدت و در علم حضوری به علت یا معلول، طبق نظر صدرا، اتحاد حقیقت و رقیقت است، نه اتحاد وجود بالقوه و وجود بالفعل. ب- اثبات تأثیر علم حضوری در تکامل انسان نیازمند مبانی صدرائی است. چطور می‌توان به صدرا تأثیر علم حصولی را نسبت داد؟³

- عیارسنجی

چنانکه گذشت، مسئله اتحاد ماده و صورت بین عاقل و معقول که مدعای صدراست، در مورد علم حصولی است و گرنه در مورد علم حضوری یا وحدت است و یا اتحاد حقیقت و رقیقت. از طرف دیگر، صدرا اتحاد نفس با صور ادراکی را موجب تفاوت نفس نبی (ص) و طفل می‌داند. بنابراین، از نظر صدرا علم حصولی در تکامل انسان تأثیر دارد و موجب تفاوت مذکور می‌شود.

ج- اتحاد عاقل و معقول در علم حضوری مورد قبول همه حکماء نیست. ابن سینا در مورد علم حق به ماسوا صور مرتسمه را مطرح می‌کند و شیخ اشراق⁴ هم در علم الهی بعد از ایجاد، قائل به اتحاد نیست.⁵

- عیارسنجی

1. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 50-51.

2. همان، 50.

3. همان، 50-51.

4. سهروردی، مجموعه مصنفات، 487/1.

5. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 51.

این اشکال به مقاله 1 وارد است و لازم است مقاله 1 قید «به ذات خود» را پس از علم حضوری ذکر کند. اتحاد، بلکه وحدت عاقل و معقول در علم حضوری به ذات خود مورد اتفاق همه حکماء است. البته باید توجه داشت که اتفاق نظر و یا اختلاف نظر حکما، تأثیری در بحث ندارد. همچنین باید در نظر داشت که مسئله اتحاد عاقل و معقول به انسان اختصاص دارد و در بحث علم الهی مطرح نیست. ذکر صور مرتسمه به عنوان نقض اتفاق نظر حکما هم صحیح نیست، زیرا صور مرتسمه علم حصولی است و مدعای مقاله 1 اتفاق نظر در علم حضوری است.

د- عدم تأثیر علم حصولی در تکامل انسان، در مقاله 1 اثبات نشده است، بلکه با عبارات مختلف تکرار شده است و این موجب شده که مصادره به مطلوب صورت گیرد. مقاله 1 تفاوت را به اعراض دانسته و ناخواسته نظر صدرا را تأیید کرده است، زیرا صدرا هم می‌گوید: اگر اختلاف به اعراض باشد، باید نفس نبی با طفل از نظر جوهر و ذات یکسان باشد و حال آنکه جوهر نفس نبی (ص) با بقیه تفاوت دارد.¹

- عیارسنجی

اینکه کمال نفس انسانی و شدت وجودی آن به تحصیل علوم حصولی نیست، امری بدیهی است و نیازی به اثبات ندارد. از باب تنبیه به این امر بدیهی می‌توان گفت: نفسی که شدت وجودی بیابد، قریب به خدا بیشتر می‌شود، زیرا خداوند کمال مطلق است و هر چه قرب به خدا بیشتر شود، علم حضوری به خدا و به عبارت دیگر، عرفان شخص بیشتر می‌شود. از آنجایی که دانشمند علوم طبیعی، یا ریاضی و یا ادبی از آن حیث که دارای این علوم حصولی شده است، به عرفان بالاتری نائل نشده است، لذا از نظر کمال و شدت وجودی با نفس شخص فاقد این علوم تفاوتی ندارد. عبارات مقاله 1 توضیح و بیان مسئله با عبارات متعدد است، نه استدلال، تا مصادره به مطلوب باشد.

در اینکه جوهر نفس نبی (ص) با بقیه تفاوت دارد و تکامل یافته است، تردیدی وجود ندارد. بحث در این است که صدرا می‌گوید: این تکامل با اتحاد نفس نبی با صور ادراکی حاصل شده است، اما مقاله 1 می‌گوید: نبی در اثر سیر و سلوک به این مقام رسیده است. بنابراین، نظر مقاله 1 با نظر صدرا متفاوت است و ناخواسته آن را تأیید نکرده است.

2-1- تحلیل و بررسی بر اساس مبادی مشترک

مقاله 2 در اینجا اندکی درنگ و پاسخ صدرا به ابن سینا را نقل کرده است. ابن سینا سؤال می‌کند که پس از تعقل، عاقل تغییر می‌کند، یا همان است که قبل از تعقل بود. صدرا پاسخ می‌دهد که همان است که

قبلاً بود، ولی از او رفع نقص شده است و چنین تغییری را ابن سینا در شفا قبول کرده است.¹ صدرا پس از این پاسخ، اضافه می‌کند² که لازمه انکار اتحاد عاقل و معقول این است که نفس انسانی از تولد تا مرگ نسبت به همه ادراکات بالقوه باقی بماند و نفس نبی (ص) با نفس طفل در یک درجه از تجوهر ذات باشد و تنها در عوارض بیگانه و دور از ذات تفاوت داشته باشند. البته باید توجه داشت که کمالات وجودی که با نفس انسانی متحد می‌شوند، از سنخ مفاهیم و صورت‌های ذهنی نیستند.³

- عیارسنجی

استدلالی که ابن سینا علیه نظریه اتحاد عاقل و معقول اقامه می‌کند و در اینجا قسمتی از آن همراه با پاسخ صدرا نقل شد، هیچ ارتباطی با نقدی که مقاله 1 بر دلیل اول می‌کند، ندارد و ذکر آن توسط مقاله 2 در اینجا بی‌مورد است. مردود بودن استدلال ابن سینا موجب نمی‌شود نقد مقاله 1 مردود شود، چون مطالب این دو مسئله کاملاً متفاوت است.

آنچه صدرا در ادامه اضافه کرده است، قابل قبول نیست، زیرا از نظر منکرین نظریه اتحاد، نفس نسبت به ادراکات تا آخر عمر بالقوه باقی نمی‌ماند، بلکه بالفعل واجد آن‌ها به‌عنوان کیف‌های نفسانی می‌شود. همچنین نفس نبی از نظر تجوهر ذات با نفس طفل در یک درجه از وجود نیست و مسلماً تکامل یافته است، ولی نه به وسیله اتحاد با صور ادراکی، بلکه توسط سیر و سلوک معنوی.

در مورد این مطلب که از نظر صدرا نفس با کمالات وجودی متحد می‌شود، نه با صور ذهنی، باید گفت: از نظر صدرا قیام صور حسی و خیالی به نفس قیام صدوری است و لذا طبق نظر ایشان، اتحاد نفس با آن‌ها باید اتحاد حقیقت و رقیقت باشد، نه اتحاد ماده و صورتی که در نظریه اتحاد عاقل و معقول مطرح است. در مورد ادراکات عقلی، صدرا قائل به مشاهده مثل است و مثل هر چند امور وجودی‌اند، اتحاد آن‌ها با نفس دچار چالش بزرگی است، زیرا هم نفس انسانی امری موجود، بالفعل و مستقل از سایر مثل (غیر از مثال انسان) است و هم سایر مثل، مستقل از نفس انسانی‌اند و اتحاد دو امر موجود مستقل بالفعل محال است.

3-1- کاربرد مبانی متعالی

مطالب مقاله 2 را در این قسمت می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. بخش نخست، کاربرد مبانی متعالیه توسط صدرا در مقابل استدلال ابن سینا علیه نظریه اتحاد عاقل و معقول است.⁴ در مورد این دسته

1. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، 346-349.

2. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة، 327/3-328.

3. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 51-52.

4. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 52-53.

مطالب، چنانکه گذشت، مردود بودن استدلال ابن سینا، دلیل بر صحت استدلال ملاصدرا نیست. مدعی مقاله 1 مردود بودن تمام ادله اثبات و نفی این نظریه است. بر فرض که استدلال ابن سینا در ردّ این نظریه، توسط کاربست مبانی متعالیه، باطل باشد، این ابطال، دلیل بر صحت استدلال اول صدرا که مورد بحث است، نمی‌شود، زیرا استدلال ابن سینا در ردّ نظریه اتحاد، هیچ ارتباطی با استدلال اول صدرا برای اثبات این نظریه ندارد و مطالب مذکور در این دو استدلال کاملاً متفاوتند.

بخش دوم عبارت است از کاربست مبانی متعالیه توسط صدرا برای تعیین نوع اتحاد مورد نظر در نظریه اتحاد عاقل و معقول. این مبانی دو دسته‌اند که در اینجا کاربست آن‌ها به ترتیب مورد بررسی و عیارسنجی قرار می‌گیرد.

الف - کاربست نظریه حرکت جوهری برای تعیین نوع اتحاد

با توجه به حرکت جوهری، ذات شیء می‌تواند تغییر کند، بدون اینکه وجود قبلی آن نابود شود؛ به عبارت دیگر، همان شیء است که به تدریج تغییر کرده؛ نواقص آن رفع شده و تکامل یافته است. تصور صحیح حرکت جوهری اشتدادی شبه‌زداست و صدرا در اینجا نکات مهمی را مطرح کرده است؛ از جمله تعیین مراد از اتحاد در حرکات اشتدادی. صدرا با نفی معانی انحرافی اتحاد؛ از قبیل، اتحاد دو وجود به یک وجود و یا اتحاد دو ماهیت به یک ماهیت، می‌گوید: مراد از اتحاد این است که مفاهیم متعدد به یک وجود موجود شوند، چنانکه حیوان و ناطق به وجود واحد انسان موجودند و یا وجود واحد و بسیط نفس انسان، مصداق صفات عالم، قادر و... است؛ یعنی، این مفاهیم متعدد، به وجود واحد انسان موجودند. همچنین تمام اسماء و صفات حسنی به وجود واجب الوجود موجودند.¹

مقاله 2 پس از نقل مطالب فوق از ملاصدرا، با عبارت «مضاف بر این» نظر مرحوم آشتیانی را نقل می‌کند² که مراد از این اتحاد، نه اتحاد ماده و صورت است؛ نه اتحاد وجود و ماهیت و نه اتحاد عرض و موضوع، بلکه مراد، اتحاد حقیقت با رقیقت است.³

- عیارسنجی

چنانکه گذشت، ملاصدرا در شواهد تصریح می‌کند که اتحاد مورد نظر در نظریه اتحاد عاقل و معقول، اتحاد ماده و صورت است.⁴ مطالبی که مقاله 2 در اینجا از اسفار در مورد اتحاد در حرکت جوهری اشتدادی نقل کرده است، نه تنها با اتحاد ماده و صورت منافاتی ندارد، بلکه موید آن است، زیرا در حرکت

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 326/3 - 329.

2. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 53.

3. آشتیانی، مقدمه بر اصول المعارف فیض کاشانی، 154.

4. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، 243.

جوهری، صورت جوهری تغییر تدریجی دارد و صورت در ماده حلول می‌کند و با آن متحد می‌شود و به تدریج ماهیت نوعیه تغییر می‌کند؛ به عبارت دیگر، در حرکت جوهری، ماهیت جوهری به تدریج تغییر می‌کند و این تغییر، فقط با حلول صورت امکان دارد، زیرا تنها صورت نوعیه است که با حلول خود در ماده و اتحاد با آن، ماهیت جوهری را تغییر می‌دهد و ماهیت نوعیه جدیدی حاصل می‌شود. حلول صور جدیدی که هر لحظه با ماده متحد می‌شوند، به طریق لبس بعد از لبس است و کمالات وجودی قبلی زایل نمی‌شود و در نتیجه از یک وجود، مفاهیم متعدد قابل انتزاع است.

از آنچه گذشت، معلوم شد که نظر مرحوم آشتیانی را نمی‌توان با عبارت «مضاف بر این» به عبارت صدرا اضافه کرد، زیرا نظر ایشان کاملاً با نظر صدرا مغایر است. علاوه بر این مغایرت، نظر صحیحی هم نیست، زیرا انگاره اتحاد عاقل و معقول شامل تمام اقسام ادراک می‌شود، ولی اتحاد حقیقت و رقیقت از نظر صدرا به ادراکات جزئی اختصاص دارد. اتحاد حقیقت و رقیقت تنها بین علت هستی بخش و معلول آن تحقق دارد و از نظر صدرا تنها ادراکات حسی و خیالی قیامشان به نفس قیام صدور است. بنابراین، تنها در این دو قسم ادراک، اتحاد حقیقت و رقیقت تحقق دارد، اما قیام ادراکات عقلی به نفس قیام صدور نیست و این نوع اتحاد در مورد آن معنا ندارد. تنها در جایی که موجود عقلی، علت هستی بخش به نفس باشد، اتحاد حقیقت و رقیقت تحقق دارد.

ب- کار بست میانی مربوط به علم النفس برای تعیین نوع اتحاد

از نظر صدرا فاعل مباشر تمام ادراکات (جزئی و کلی) و حرکات و افعال حیاتی، نفس است و به عبارت دیگر، نفس تمام جواهری است که هر کدام به تنهایی در موجودات عالم موجود است.¹ نفس از مقام خود تنزل می‌کند و با مراتب پائین‌تر خود که همان قوای نفس است، وحدت می‌یابد و برای مثال، حس و یا حرکت می‌کند. به این ترتیب وحدت نفس با قوای آن تحقق می‌یابد. نفس از مرتبه مجرد خود تنزل می‌یابد و عین حواس و طبایع می‌گردد.² صدرا با استفاده از مبانی فلسفی خود، وحدت نفس را با اعضاء بدن (در حرکات) و عینیت آن را با قوای ادراکی (در همه ادراکات) تبیین می‌کند و فاعل همه این افعال تحریکی و ادراکی را خود نفس می‌داند و اتحاد را با تنزل توجیه می‌کند.³

- عیارسنجی

تمام آنچه مقاله 2 در این قسمت به تفصیل بیان کرده و خلاصه آن در اینجا ذکر شده است، همان

1. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 127/8.

2. همان، 136/8.

3. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 54.

نظریه معروف و شناخته شده «النفس فی وحدتها کل القوی» است. این نظریه نوع اتحاد عاقل و معقول را معین نمی‌کند و از اثبات اتحاد مذکور هم عاجز است، زیرا فقط وحدت و عینیت نفس را با قوا بیان می‌کند و متعرض نوع رابطه صورت ادراکی با قوای ادراکی نمی‌شود. اینکه نفس با قوای ادراکی وحدت دارد، اثبات نمی‌کند که نفس با صور ادراکی اتحاد ماده و صورت دارد. اگر صور ادراکی چنانکه مشاء می‌گویند، اعراضی باشند که عارض قوای ادراکی می‌شوند، از وحدت نفس و قوای آن، بیش از رابطه جوهر و عرض بین نفس و صور ادراکی اثبات نمی‌شود. طبق نظر مشاء علم کیف نفسانی است، بنابراین رابطه صور ادراکی با قوای ادراکی، رابطه عرض و جوهر است. بر فرض که وحدت نفس با قوای ادراکی پذیرفته شود و نفس عین قوای ادراکی باشد، رابطه صور ادراکی با نفس همان رابطه‌ای خواهد بود که صور ادراکی با قوای ادراکی دارند؛ یعنی، رابطه جوهر و عرض، نه اتحاد ماده و صورت.

2. دلیل دوم: کار بست تمثیل

مقاله 2 ارزیابی خود را در مورد مطالب مقاله 1 درباره دلیل دوم، تحت دو عنوان مطرح کرده است: در عنوان واکاوی مدعا، تقریر دلیل دوم را آن‌گونه که در مقاله 1 ذکر شده است، نقد کرده است و در عنوان واکاوی شبهه، ردّ دلیل را توسط مقاله 1 شبهه نامیده و آن را ردّ کرده است. لذا مطالب این قسمت تحت دو عنوان مطرح می‌شود.

الف - تقریر دلیل دوم

مقاله 1 با استناد به اسفار،¹ دلیل دوم را این‌گونه تقریر کرده است: «اگر نفس با صور ادراکی متحد نشود، در ذات خود فاقد صور ادراکی خواهد بود و چنین نفسی محال است بتواند صور ادراکی را درک کند، همان طور که چشم کور نمی‌تواند ببیند. ذاتی که تاریک و فاقد روشنایی است، چگونه می‌تواند درک کند؟»².

مقاله 2 این تقریر را گزارشی فروکاسته و ناقص دانسته، در نقد آن می‌گوید: این جمله که «اگر نفس با صور ادراکی متحد نشود، در ذات خود فاقد صور ادراکی خواهد بود» در هیچ یک از عبارات صدرایافت نمی‌شود و معنای محصلی هم ندارد.³ مقاله 2 بعد از آنکه می‌گوید این تقریر نارسا و بدون در نظر گرفتن مبانی صدرائی و فضائی است که صدرا در آن سخن گفته است، خود دلیل دوم را تقریر می‌کند. در این

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 3/ 317.

2. ارشد ریاحی، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، 204.

3. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 55.

تقریر، مقاله 2 ابتداء با ارجاع به شواهد و اسفار¹ به تفصیل برهان تضایف را ذکر می‌کند و سپس می‌نویسد: «پس از این است که صدرا نظریهٔ مقابل را به پرسش می‌گیرد که چگونه ممکن است نفس انسان به عنوان جوهر منفعل صرفاً با برخورد با صور عقلی به ادراک عقلی دست یابد؟ چگونه ممکن است ذات عاری از صور عقلی و غیرنورانی با نور عقلی، صوری را درک کند که معقول صرف است؟ اگر نفس به خودی خود صورت عقلی نوری را درک نمی‌کند، به مثابهٔ این است که ذات عاری عامی جاهل نابینا صور علمی را درک کند؟ چشم نابینا چگونه ممکن است مشاهده کند و ببیند؟ پس کسی که خداوند برای او نوری قرار ندهد، برایش نوری نیست. اما اگر نفس این صورت را با نور همان صورت عقلی درک می‌کند، آن صورت، عاقل بالفعل است، چنانکه بدون نیاز به هیچ صورت دیگری، معقول بالفعل است».²

- عیارسنجی

در مورد جمله‌ای که در عبارات صدرا وجود ندارد و مقاله 1 اضافه کرده است، می‌توان گفت که معنای «در ذات خود» و یا به عبارت دیگر «فی ذاته» به معنای به خودی خود است، لذا معنای جمله این می‌شود که اگر قائل به اتحاد عاقل و معقول نشویم، عاقل (نفس) به خودی خود صورت ادراکی ندارد، به خلاف اینکه نفس را با صورت ادراکی متحد بدانیم، زیرا در این صورت صرف نظر از هر شیء، نفس با صورت ادراکی متحد و واجد آن است و به عبارت دیگر، یک موجود هم عاقل (نفس) است و هم معقول (صورت ادراکی). بنابراین، معنای جمله محصل و واضح است. در مورد اینکه چرا مقاله 1 این جمله را اضافه کرده است، می‌توان گفت: بدون این جمله، برهان تمام نمی‌شود. در مقاله 1 گفته شده است که صدرا در ضمن برهان تضایف به مطلبی اشاره کرده است که می‌توان آن را به صورت برهان مستقلی سروسامان داد، هرچند خود صدرا آن را به عنوان برهان مستقلی مطرح نکرده است. برای اینکه بیان صدرا به صورت برهان مستقل شود، باید این جمله را در ابتداء اضافه نمود. خود صدرا می‌گوید: ذات عاری از صور عقلی نمی‌تواند صور معقول را درک کند. از این جمله می‌توان فهمید که صدرا لازمه انکار نظریه اتحاد عاقل و معقول را این می‌داند که نفس، ذات عاری از صور عقلی باشد. همین مطلب را مقاله 1 با این جمله بیان کرده است که اگر نفس با صور ادراکی متحد نشود و به عبارت دیگر، اگر منکر اتحاد عاقل و معقول شویم، نفس به خودی خود فاقد صور ادراکی خواهد بود و ذاتی که فاقد صور ادراکی است، نمی‌تواند صور ادراکی را درک کند. در مورد تقریری که مقاله 2 بیان کرده است، به نظر می‌رسد که هیچ مطلبی اضافه بر تقریر مقاله 1

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، 327؛ همو، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الازبعه، 3/ 313-318.

2. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انکار اتحاد عاقل و معقول»، 56.

نداشته باشد، زیرا قسمت اول تقریر ایشان، همان برهان تضایف است. برهان تضایف برهان مستقلی است و نیازی به این تمثیل ندارد. این تمثیل کمکی به تحکیم برهان تضایف نمی‌کند، همانطور که برهان تضایف ربطی به این تمثیل ندارد و به فهم بهتر آن کمکی نمی‌کند. درست است که صدرا در ضمن برهان تضایف به این تمثیل اشاره کرده است، اما این تمثیل در تثبیت مقدمات برهان تضایف و استنتاج از آن مقدمات، نقشی ندارد. همان‌طور که برهان تضایف برای تبیین این تمثیل کمکی نمی‌کند. بنابراین، قسمت اول تقریر مقاله 2 که برهان تضایف است، کاملاً زائد و غیر لازم است. قسمت دوم که عیناً در اینجا نقل شده است، هیچ مطلبی اضافه بر تقریر مقاله 1 ندارد، جز کلمات مترادف و یا بیان یک مطلب با جملات متعدد.

ب - ردّ دلیل دوم

مقاله 1 با ارجاع به سخن برخی از معاصرین¹ در ردّ دلیل دوم می‌نویسد: «بیشتر به بیان تمثیلی شبیه است، تا بیان برهانی و در ردّ آن می‌توان گفت: اگر نفس در ذات خود فاقد صور ادراکی باشد، باز می‌تواند صور ادراکی را درک کند، همان‌طور که چشم سالم در ذات خود فاقد صور ادراکی است، اما در اثر عروض تصاویر اشیاء، آن‌ها را درک می‌کند. چنین چشمی هر چند سالم است و قدرت دیدن را دارد، ولی زمانی بالفعل ادراک می‌کند که صور بینائی بر آن عارض شود».²

مقاله 2 این ردّ را شبهه دانسته و تحت 3 شماره مطالبی را در ردّ آن بیان کرده است که به ترتیب به بررسی و عیارسنجی آن پرداخته می‌شود.

1 - چنین نیست که تمثیل به طور مطلق بی اعتبار باشد. تمثیل اگر فاقد وجه جامع و مشترک بین دو طرف باشد و به عبارت دیگر قیاس مع الفارق باشد، بی اعتبار است، اما اگر دو طرف دارای وجه جامع باشند، از یک حکم برخوردار خواهند شد.³ برخی گفته‌اند: اگر وجود علت حکم در دو طرف احراز شود، تمثیل معتبر است و صرف تشابه دو طرف در یک وصف کافی نیست.⁴ برخی نیز تمثیل صحیح را به قیاس ارجاع داده‌اند.⁵

- عیارسنجی

این اشکال مقاله 2 به هیچ وجه وارد نیست، زیرا مقاله 1 تمثیلی بودن را به‌عنوان ردّ بر دلیل دوم مطرح

1. مصباح یزدی، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، 361.

2. ارشد ریاحی، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، 205.

3. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 56-57.

4. ابن سینا، رساله فی تعقب الموضع الجدلی، 65.

5. فارابی، المنطقیات، 142/1.

نکرده است، بلکه ابتداء گفته است که این دلیل بیشتر بیان تمثیلی است، تا برهانی و سپس به ردّ دلیل پرداخته است. علاوه بر این، چون تمثیل به چشم نابینا قیاس مع الفارق است، فاقد شرائط اعتبار است و لذا از این جهت نیز می‌توان دلیل دوم را ردّ کرد. اگر قائل به اتحاد عاقل و معقول نشویم و در نتیجه بگوئیم نفس ذات عاری از صور ادراکی است، در این صورت، نفس مانند چشم نابینا نخواهد بود، زیرا نفس هر چند بالفعل ذات عاری از صور ادراکی است، اما قابلیت دارد واجد آن‌ها شود، ولی چشم نابینا قابلیت ندارد صور بینائی را درک کند. بنابراین، تمثیل نفس فاقد صور ادراکی به چشم نابینا بدون وجه جامع مشترک و به عبارت دیگر، قیاس مع الفارق و یا تمثیل فاقد شرائط اعتبار است. فارق بین دو طرف قابلیت عدم قابلیت ادراک است.

2 - مقاله 2 تمثیل نفس را به چشم سالم، قیاس مع الفارق و نادرست دانسته، می‌گوید: چشم نمی‌بیند، بلکه قوه باصره که یکی از قوای نفس است، می‌بیند. اگر نفس قوه باصره نداشته باشد، چشم قادر به دیدن نخواهد بود. صدرا می‌گوید: چشمی که قادر به دیدن نیست و نسبت به دیدنی‌ها حتی بالقوه هم نیست، هرگز نمی‌تواند ببیند. بر این مطلب هیچ نقص و نقضی وارد نیست، اما مقاله 1 درمقابل، می‌گوید: چشم سالم فاقد صور ادراکی است، ولی بعد از به کارگیری، واجد صور بینائی می‌شود. اگر منظور مقاله 1 سلامت جسمانی و ظاهری چشم باشد، چه بسا چشم‌های سالمی که قادر به رؤیت نیست. اگر منظور، توانائی بر رؤیت باشد، این توانائی مربوط به نفس است و سخن صدرا نیز همین است.¹

- عیارسنجی

در اینکه فاعل مباشر فعل رؤیت، قوه باصره است، نه چشم، هیچ شکی نیست و اگر در تمثیل مقاله 2 دیدن به چشم سالم و در تمثیل ملاصدرا، عدم رؤیت به چشم نابینا نسبت داده شده است، در هر دو تمثیل تسامح شده است و واضح است که مراد رؤیت و یا عدم رؤیت توسط قوه باصره است. اینکه چشمی از نظر جسمانی سالم باشد، ولی نفس توسط آن، قادر به رؤیت نباشد، از نظر ملاصدرا که قوای نفس را مراتب نفس می‌داند، قابل تصور نیست. اگر اندام بینائی و تمام اعصاب و سلول‌های مغز و خلاصه تمام قسمت‌های بدن که در رؤیت نقش دارند، سالم باشد، ولی نفس قادر به رؤیت نباشد، به این معنا خواهد بود که نفس فاقد قوه باصره است و چون نفس همان قواست و اختلاف به مرتبه است، فقدان قوه باصره به معنای فقدان خود نفس خواهد بود. بنابراین، اینکه نفس انسانی باشد، ولی فاقد یکی از قوا؛ از جمله، باصره باشد، تناقض گوئی است، زیرا به این معناست که نفس هم باشد و هم نباشد. البته فعلیت

1. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 57.

ادراک علاوه بر سلامت اندام ادراکی، نیاز به حیث التفاتی هم دارد و نفس باید به ادراک التفات داشته باشد، ولی بحث در اینجا در مورد قدرت بر ادراک است، نه فعلیت آن.

به این مطلب که چشمی که فاقد توانائی ادراک است و حتی نسبت به آن بالقوه هم نیست، هرگز نمی تواند ببیند، هیچ نقص و نقضی وارد نیست، ولی بحث در این است که صدرا می گوید: اگر نظریه اتحاد عاقل و معقول پذیرفته نشود، نفس انسان در ذات خود فاقد صور ادراکی و در نتیجه فاقد توانائی ادراک خواهد بود و همانند چشم کوری است که قوه باصره هرگز توسط آن چشم معیوب، قادر به رؤیت نیست، ولی مقاله 1 می گوید: در صورت انکار نظریه اتحاد عاقل و معقول، هرچند نفس انسان در ذات خود فاقد صور ادراکی خواهد بود و بالفعل صورت ادراکی ندارد، ولی همانند چشم سالمی است که قوه باصره قبل از رؤیت، بالفعل صورت بینائی ندارد، اما بعد از رؤیت، واجد صورت بینائی می شود. تمثیل ملاصدرا، چنانکه گذشت، مع الفارق است، زیرا با انکار نظریه اتحاد عاقل و معقول، نفس قابلیت ادراک را از دست نمی دهد، تا نظیر چشم نابینا شود. تمثیل مقاله 2 واجد وجه جامع و مشترک و در نتیجه معتبر است، زیرا همان طور که قوه باصره قبل از رؤیت، فاقد صورت بینائی است و توسط به کارگیری چشم سالم، واجد آن صور می شود، نفس هم قبل از تعقل، در ذات خود، فاقد صورت عقلی است و با به کارگیری قوه عاقله واجد آن صور می شود.

3 - مقاله 1 سخن صدرا را تحریف کرده است، زیرا صدرا می گوید: نفس بدون نور عقلی، مانند چشم نابیناست، ولی مقاله 1 می گوید: نفس بدون نور عقلی، مانند چشم سالم است.¹

- عیارسنجی

مقاله 1 نخواستار است نظر ملاصدرا را تفسیر کند، تا بیانش تحریف به حساب آید. مقاله 1 می گوید: نفسی که بالفعل فاقد صور عقلی است و با آن صور متحد نیست، نسبت به آن صور بالقوه است و لذا تمثیل آن به چشم کور که حتی نسبت به صور ادراکی بالقوه نیست، قیاس مع الفارق است و باید آن را به چشم سالم تمثیل نمود که قبل از دیدن، فاقد صور بینائی است، اما نسبت به آن ها بالقوه است.

نتیجه گیری

از آنچه گذشت، واضح شد که اشکال های مقاله 1 به دو دلیلی که ملاصدرا در ضمن برهان تضایف به آن ها اشاره کرده است، وارد است و نقدهای مقاله 2 به آن اشکال ها، غیر وارد و یا قابل رفع است. مشخص شد که نظریه اتحاد عاقل و معقول مربوط به علوم حصولی است، زیرا در علم حضوری از

1. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 57.

نظر ملاصدرا وحدت و یا اتحاد حقیقت و رقیقت است، نه اتحاد ماده و صورتی که مورد ادعای نظریه اتحاد است.

در مورد دلیل اول روشن شد که لازمه اتحاد ماده و صورتی که مدعای نظریه اتحاد است، این است که صور ادراکی در نفس حلول کند و چون از نظر صدرا اتحاد عاقل و معقول باعث اشتداد وجودی نفس می شود، حلول این صور ادراکی (علوم حصولی) در نفس باید مرتبه وجودی نفس را ارتقاء دهد و حال آنکه واضح است که علوم حصولی باعث شدت وجودی عالم نمی شود. البته جوهر نفس نبی (ص) با نفس طفل تفاوت دارد، اما این تفاوت در اثر اتحاد عاقل و معقول و به عبارت دیگر، تحصیل علوم حصولی نیست.

همچنین روشن شد که صدرا صریحاً نوع اتحاد را در نظریه اتحاد عاقل و معقول، اتحاد ماده و صورت می داند و نظریه حرکت جوهری اشتدادی و انتزاع مفاهیم متعدد از یک موجود، نه تنها منافاتی با اتحاد ماده و صورت ندارد، بلکه موید آن است و نظریه «النفس فی وحدتها کل القوی» در مورد نوع اتحاد ساکت است، زیرا فقط اتحاد، بلکه وحدت نفس را با قوای نفس اثبات می کند و متعرض نوع وحدت صور ادراکی با قوای ادراکی نفس نمی شود.

در مورد دلیل دوم روشن شد که برای سروسامان دادن به این دلیل به عنوان یک دلیل مستقل، لازم است جمله‌ای به عبارات صدرا اضافه شود و تقریر مقاله 2 هیچ مطلبی اضافه بر تقریر مقاله 1 ندارد، جز برهان تضایف که برهان مستقلی است و ربطی به دلیل دوم ندارد.

همچنین روشن شد که تمثیل ملاصدرا به چشم نابینا، قیاس مع الفارق است، زیرا نفس اگر با صور ادراکی متحد نشود و در نتیجه در ذات خود فاقد صور ادراکی باشد، هر چند بالفعل فاقد صور ادراکی است، ولی قابلیت و قوه داشتن صور ادراکی را دارد، به خلاف چشم نابینا که فاقد چنین قابلیت است، لذا باید به چشم سالم قیاس کرد، زیرا چشم سالم چنین قابلیت را دارد.

منابع

- آشتیانی، جلال الدین. مقدمه بر اصول المعارف فیض کاشانی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، 1362.
- ابن سینا، حسین. الالهیات من کتاب الشفاء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1376.

ارشد ریاحی؛ عیارسنجی مقاله «ارزیابی نگره هم ترازوی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول» / 155

- ابن سینا، حسین. رساله فی تعقب الموضع الجدلی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1370.
- ارشادی نیا، محمدرضا. «ارزیابی نگره هم ترازوی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول». جستارهایی در فلسفه و کلام، سال 53، ش 1 (1400): 46-59.
- ارشادی نیا، محمدرضا. «عیارسنجی رویکرد سکوت گرا در برابر انگاره اتحاد عاقل و معقول». فلسفه و کلام اسلامی، سال 54، ش 2 (پاییز و زمستان 1400): 253-268.
- ارشد ریاحی، علی. «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول». مقالات و بررسی‌ها، دفتر 76 (1383): 197-215.
- توکلی، محمد هادی. «نقد و بررسی دیدگاه استاد حائری یزدی درباره مسئله اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر، سال پنجم، ش اول (بهار 1393): 29-42.
- توکلی، محمد هادی. «بررسی برهان علامه طباطبایی بر اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر، سال چهارم، ش 2 (تابستان 1392): 23-39.
- حائری یزدی، مهدی. «اتحاد عاقل و معقول». مقالات و بررسی‌ها، دفتر 38-39 (1362): 129-154.
- حسینی امین، حسین و فاطمه معین الدینی، «نقد و بررسی استدلالات حکیم سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر، سال دهم، ش 1 (1398): 31-46.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. مجموعه مصنفات. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1380.
- فارابی. المنطقیات. قم: مکتبه آیه الله المرعشی، 1408ق.
- مردیها، اعظم؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی و علیرضا کهنسال. «رویکرد وحدت‌گرایانه ملاصدرا به نظریه اتحاد عاقل و معقول بر مبنای بساطت نفس». آئین حکمت، ش 41 (1398): 105-128.
- مصباح یزدی، محمد تقی. تعلیقه علی نهایه الحکمه. قم: سلمان فارسی، 1405ق.
- معین الدینی، فاطمه. «تحلیل انتقادی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر، سال هفتم، ش 4 (1395): 87-109.
- ملاصدرا، محمد. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث، 1410ق.
- ملاصدرا، محمد. الشواهد الربوبیه. قم: بوستان کتاب، 1382.

Transliterated Bibliography

Āshtiyānī, Jalāl al-Dīn. *Muqaddamah bar Uṣūl al-Ma'ārif Fayḍ Kāshānī*. Qum: Intishārāt-i Daftār-i Tablighāt-i Islāmī, 1983/1362.

- Fārābī. *al-Mantiqiyāt*. Qum: **Maktaba** Āyat Allāh al-Mar‘ashī, 1988/1408.
- Ḥā ḫri Yazdī, Mahdī. "Itihād ‘Āqil va Ma‘qūl". *Maqālāt va Barrisī-hā*. Daftar 38-39 (1983/1362): 129-154.
- Ḥusaynī Amīn, Ḥusayn va Fāṭimah Mu‘īn al-Dīnī. "Naqd va Barrisī Istidlālāt Ḥakīm **Sabzavārī** dar Itihād **Mas‘alah-yi** Itihād ‘Āqil va Ma‘qūl". *Hikmat Mu‘āsir*, yr. 10, no. 1 (2020/1398): 31-46.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn. *al-Ilāhiyāt min Kitāb al-Shifā’*. Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, 1998/1376.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn. *Risāla fī Ta‘aqub al-Mawḍi‘ al-Jadālī*. Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, **1992/1370**.
- Irshādīniyā, **Muḥammad Riḍā**. "Arzyābī Nigarih Hamtarāzī Adilīh Itihādī va Salbī Ingārih Itihād ‘Āqil va Ma‘qūl". *Justār-hā-i dar Falsafah va Kalām*, yr. 53, no. 1 (2021/1400): 46-59.
- Irshādīniyā, **Muḥammad Riḍā**. "Ayārsanjī Ruykard Sukūtgirā dar Barābar Ingārih Itihād ‘Āqil va Ma‘qūl". *Falsafah va Kalām Islāmī*, yr. 54, no. 2 (autumn and winter 2021/1400): 253-268.
- Mardīhā, A‘zam; Ḥusaynī Shāhrūdī, Sayyid Murtaḍā va ‘Alī Rizā Kuhansāl. "Ruykard Vahdatgirāyānih Mulāṣadrā bi Nazariyah-yi Itihād ‘Āqil va Ma‘qūl bar Mabnāy Bisāṭat Nafs". *Ā’in Hikmat*, no. 41 (2020/1398): 105-128.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Ta’līqā ‘alā Nihāya al-Hikma*. Qum: Salmān Fārsī. 1985/1405.
- Mu‘īn al-Dīnī, Fāṭimah. "Tahlīlī Intiqādī Dīdgāh-i Mulāṣadrā va ‘Allāmah Ṭabāṭabāyī dar **Mas‘alah-yi** Itihād ‘Āqil va Ma‘qūl". *Hikmat Mu‘āsir*, no. 7 (1975/1395): 87-109.
- Mulāṣadrā, **Muḥammad**. *al-Hikma al-Muta‘āliya fī al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth, 1990/1410.
- Mulāṣadrā, **Muḥammad**. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah*. Qum: **Būstān-i Kitāb**, 2004/1382.
- Rarshad Riyāḥī, ‘Alī. "Tahlīlī Intiqādī Adilīh Itihād ‘Āqil va Ma‘qūl". *Maqālāt va Barrisī-hā*. Daftar 76 (2005/1383): 197-215.
- Suhravardī, Shahāb al-Dīn Yahyā. *Majmū‘ah-yi Muṣannifāt*. Tehran: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭālī‘āt-i Farhangī, 2002/1380.
- Tavakulī, **Muḥammad Hādī**. "Barrisī Burhān ‘Allāmah Ṭabāṭabāyī bar Itihād ‘Āqil va Ma‘qūl". *Hikmat Mu‘āsir*, yr. 4, no. 2 (summer 2014/1392): 23-39.
- Tavakulī, **Muḥammad Hādī**. "Naqd va Barrisī Dīdgāh-i Ustād Ḥā ḫri Yazdī **Darbārīh-yi Mas‘alah-yi** Itihād ‘Āqil va Ma‘qūl". *Hikmat Mu‘āsir*, yr. 5, no. 1 (spring 2015/1393): 29-42.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی