

نقد و بررسی دیدگاه مهدی حائری یزدی در مسئله اتحاد عاقل و معقول با ابتنا بر کاوش‌های عقل نظری

محمد هادی توکلی / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

iranianhadi@yahoo.com

دریافت: ۹۳/۲/۳ پذیرش: ۹۳/۱۰/۲۳

چکیده

برهان تضایف یکی از براهینی است که صدرالمتألهین در اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول بدان متمسک می‌شود. این برهان در آثار حکمای پس از صدرالمتألهین مورد بررسی و مناقشات بسیار قرار گرفت، عده‌ای آن را در جهت اثبات اتحاد مذکور، ناتمام دانستند و عده‌ای دیگر بر تمامیت آن اصرار ورزیدند. در این میان، مهدی حائری یزدی، که به نظر می‌رسد برهان مذکور را پذیرفته و در نوشته‌های خویش به صورت مبسوط به تحلیل و بررسی آن پرداخته، که در این مقاله دیدگاه‌های ایشان در «کاوش‌های عقل نظری» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: اتحاد عاقل و معقول، اضافه اشراقی، اضافه مقولی، برهان تضایف، معقول بالذات، معقول بالعرض، وجود رابطی.

مقدمه

اتحاد عاقل و معقول، یکی از مباحث مهم سنتی و پیچیده و بسیار بحث‌برانگیز در تاریخ فلسفه، اعم از اسلامی و یونانی، بوده است. از سویی مخالفان سرسخت و جدی داشته که حتی آن را به تمسخر گرفته‌اند و از سوی دیگر طرف‌دارانی سرسخت، در تقریر و اثبات آن بسیار کوشیده‌اند و حل بسیاری از مشکلات فلسفی و اعتقادی را در گرو پذیرش آن می‌دانند. در سیر تطور این بحث، هنگامی که به صدرالمتألهین می‌رسیم شاهد موافقت کامل او با این نظریه‌ایم. وی بیش از دیگران به اثبات این نظریه اهتمام ورزید و مصرانه از آن دفاع کرد؛ لوازم آن را تبیین ساخت و تأثیر آن را بر دیگر مسائل فلسفی نشان داد.

از جمله ادله‌ی وی در اثبات این نظریه، دلیلی است که به برهان تضایف موسوم شده است. این دلیل از جمله مطالبی است که پس از صدرالمتألهین کانون مناقشات حکما قرار گرفته است. عده‌ای آن را ناتمام دانسته و شماری آن را برهانی رصین و محکم شمرده‌اند. یکی از حکمایی که برهان تضایف را پذیرفته، استاد حائری یزدی است که هم در *کاوش‌های عقل نظری* و همچنین در مقاله‌ای که در کتاب *جستارهای فلسفی* به چاپ رسیده، به طور مبسوط و بی‌سابقه یا دست‌کم کم‌سابقه، در تبیین و تحلیل این برهان کوشیده است. با این حال بیانات ایشان در زمینه اتحاد، بخصوص در آنجا که به نقد مرحوم رفیعی قزوینی پرداخته، مورد نقد اندیشمندانی همچون مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی و استاد دینانی قرار گرفته است. در این مقاله تنها آنچه که مهدی حائری در مورد این برهان که در *کاوش‌های عقل نظری* افاده نموده‌اند، و نیز نقد استاد آشتیانی بر ایشان مورد بررسی قرار می‌گیرد و بحث در مورد مقاله متأخر ایشان به مجال دیگر موکول می‌گردد.

تقریر برهان تضایف در بیان صدرالمتألهین

صدرالمتألهین این برهان را در برخی از کتب خود همچون *اسفار*، رساله *اتحاد عاقل و معقول*، *عرشیه* و *مشاعر* ذکر کرده است، و از اینکه در دو کتاب اخیر که از واپسین کتب وی به‌شمار

می آیند، به تقریر این برهان پرداخته است، معلوم می شود که وی در سال های پایانی عمر بابرکت خویش، بر این برهان مصر بوده است. بیان صدرالمتألهین در اسفار چنین است:

صور اشیا بر دو قسم اند:

صور مادی که قوام وجودش به ماده، وضع، مکان و غیر اینهاست و چنین صورتی به حسب وجود مادی اش نه معقول است و نه حتی محسوس، مگر بالعرض؛ صور مجرد از ماده، وضع و مکان؛ که در این صورت یا تجردش تام است که 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 فی نفسه اش و وجودش برای عاقل، شیئی واحد و از جهت واحد است، بدون آنکه تغایر و اختلافی وجود داشته باشد. و همین طور در محسوس از حیث محسوس بودنش، وجود فی نفسه اش و وجود برای جوهر حس کننده یکسان است بدون اختلاف در جهت. حال که امر این گونه 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، رابطه آنها صرفاً رابطه حال و محل مانند سیاهی و جسم محل سیاهی است باشد [و در این صورت] لازم می آید که وجود هر کدام از آن دو را بتوان بدون اعتبار دیگری در نظر گرفت؛ زیرا کم ترین مرتبه دوگانگی میان دو چیز آن است که هر یک وجودی فی نفسه داشته باشد، اگرچه از قرین آن صرف نظر شود.

اما در معقول بالفعل امر این گونه نیست؛ زیرا معقول بالفعل وجودی غیر از وجودی که بذاته - و نه به سبب چیز دیگر - معقول است، ندارد و معقول بودن چیزی بدون آنکه عاقل آن وجود داشته باشد قابل تصور نیست؛ پس اگر عاقل امری مغایر با آن باشد.

پس معقول فی حدنفسه با قطع نظر از آن عاقل، معقول نیست و در نتیجه وجودش وجود عقلی که وجود صورت عقلیه است، نخواهد بود؛ زیرا صورت معقول از چیزی که مجرد از ماده است - چه، کسی آن را از ماده تجرید کرده باشد، چه، به حسب سرشت خود چنین باشد - همواره معقول بالفعل است؛ چه عاقلی از بیرون آن را تعقل کند، چه نکند؛ و حکم این معقولیت [برای معقول بالذات] مانند متحرک بودن برای جسم نیست که هرگاه از وجود محرک صرف نظر کنیم، عنوان متحرک بودن از جسم سلب شود ولی عنوان جسم بودن همچنان به حال خود باقی می‌ماند؛ زیرا وجود جسم از جهت جسم بودنش عیناً همان وجود جسم از جهت متحرک بودنش نیست و این حکم مانند گرم بودن برای جسم نیست که هنگامی که از گرم کردن گرمادهنده 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 عاقل دیگر باشد که آن را تعقل کند؛ در نتیجه همان‌گونه که معقول بالفعل است، عاقل بالفعل نیز می‌باشد؛ وگرنه جدایی معقول بالفعل از عاقل بالفعل لازم می‌آید، درحالی که در مباحث مضاف گذشت که متضایفان، در هستی و درجه هستی نیز برابر و همسان‌اند؛ 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 (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۶).

تقریر حائری از برهان تضایف

مهدی حائری در کاوش‌های عقل نظری، برهان تضایف را بر چهار اصل مبتنی می‌داند که بدین

قرارند: ۱. بیان تفاوت میان معقول بالذات و معقول بالعرض؛ ۲. وجود نفسی و استقلال معقول بالفعل، همان وجود معقول برای عاقل است؛ ۳. معقول بالفعل، معقول است، هرچند عاقلی مغایر با خود نداشته باشد؛ ۴. متضایان، در قوه و فعل تکافؤ دارند.

ایشان در کتاب مزبور به تحلیل و تفسیر هریک از این اصول می‌پردازد و در پایان نتیجه می‌گیرد که از این اصول لازم می‌آید که معقول بالفعل، عاقل را در خود بیابد و معقول، عین ذات عاقل باشد. در اصل اول که مربوط به تفاوت میان معقول بالذات و معقول بالعرض است، بحثی نیست؛ چراکه این اصل گویای آن است که در علم حصولی معقول بالقوه موجود مادی است که همراه با غواشی است و از آن به معقول بالعرض تعبیر می‌شود، و معقول بالفعل که مجرد از ماده و عوارض آن است که همان معقول بالذات است و مورد اختلاف فلاسفه نمی‌باشد.

تقریر حائری از اصل دوم در کاوش های عقل نظری

اکثر مطالب مرحوم حائری، تفسیر و تبیین اصل دوم است که خود آن را قاعده وجود رابطی نامیده و سنگ بنای اصلی برهان معرفی می‌کند و در صدد تطبیق آن با قاعده «وجود الاعراض فی انفسها وجودها فی موضوعاتها» برمی‌آید. بیان ایشان بدین قرار است:

وجود نفسی معقول چنان است که می‌گوییم «معقول موجود است»، و وجود معقول برای عاقل مانند مدلول این قضیه است که «عاقل دارای معقولات است» و نیز مانند «نفس عاقل به معقولات است» و عمده منظور از تأسیس این اصل این است که ثابت شود این دو قضیه هرچند صورت‌های منطقی آنها متفاوت است، در مورد معقول و عاقل معنا دارای یک قضیه‌اند. تفاوت صورت‌های منطقی به این جهت است که قضیه اول مفاد کان تامه و وجود نفسی است و قضیه دوم مفاد کان ناقصه است و به صورت وجود رابط تنظیم شده است (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۴). وی با اشاره به اینکه قضایایی که محمولشان وجود است، ترکیبشان اتحادی است و قضایایی که محمولشان وجود نیست، ترکیب انضمامی دارند، می‌گوید در مناسبات میان عاقل و معقول،

خارج از اعتبارات ذهنی، وجود معمولی معقول با وجود دیگری که به صورت ترکیب انضمامی نمود می‌کند، تفاوتی ندارد؛ ولی در عوارض جسم چنین نیست و قضیه «جسم سفید است» با قضیه «سفید موجود است» تفاوت کلی دارد، بر خلاف آنچه درباره خود اعراض حاصل است؛ زیرا «بیاض موجود است» با «بیاض ایض است»، تنها در صورت قضیه اختلاف دارند، اما در واقع به یک معنا بازگشت می‌کنند.

حاصل عبارت ایشان تا بدینجا آن است که وجود فی‌نفسه معقول با وجود لغیره آن در خارج یکی است، همان‌گونه که در اعراض چنین است. وی در ادامه به بیان فرق وجود رابط و وجود اعراض می‌پردازد و می‌گوید:

ملاً صدرا در این بحث و برای اثبات مطلوب خود گفتاری را مستند قرار می‌دهد که به علت عدم توضیح درباره آن موجب افزایش ابهام مطلب گردیده است. آن گفتار این است «این اصل در پیش جمیع حکما مسلم است که صورت معقوله بالفعل وجودش فی‌نفسه، و وجودش برای عاقل، شیء واحد و جهت واحد است». نظیر این سخن را در فصل وجود رابط نیز مطرح می‌کند و از قول حکما می‌گوید: حکمای بزرگ مدعی هستند که وجود محمول از آن جهت که محمول است فی‌نفسه، عین وجودش برای موضوع خود می‌باشد؛ اما فیلسوف در آن مقام، میان این دو گفتار، با آنکه به صورت ظاهر یکی هستند، تفاوت کلی قایل شده و برای هر یک تفسیر جداگانه‌ای آورده است و چون این تفسیر در مبحث اتحاد عاقل و معقول منعکس نیست، ما ناگزیریم برای رفع ابهام کلام مختصراً توضیح دهیم.

خلاصه سخن این است که خوب باید هشیار بود تا میان وجود رابط و وجود اعراض اشتباه دست ندهد. در وجود رابط اصلاً حقیقتی غیر از تعلق به موضوع نیست و اگر احیاناً در مورد آن گفته‌اند وجود رابط فی‌نفسه عین وجودش برای موضوع است، معنایش این است که اصلاً وجودی جز اضافه و تعلق به غیر ندارد و اگر وجود فی‌نفسه به صورت کاذب برای آن فرض شود، غیر از همین تعلق و اضافه

به غیر نیست؛ چون ذات هستی آن، تعلق است و تعلق علاوه‌ای بر ذات آن نیست؛ اما در مورد اعراض و صور که این جمله را به کار می‌بریم و می‌گوییم وجود اعراض فی‌نفسه عیناً همان وجود آنها در غیر است، امر بدین‌گونه نیست؛ بلکه مدلول گفتار این است که اعراض و صور، دارای وجود نفسی و مستقل از موضوع خودند؛ و این وجود مستقلشان پیوسته در محلی که موضوع آنها شمرده می‌شود تقرر و حصول دارد؛ و بسیار آشکار است که در اینجا ما نخست به وجود نفسی و استقلالی اعراض اعتراف می‌کنیم و سپس همین وجود مستقل و مفروض آنها را به غیر که موضوع آنهاست، وابسته می‌سازیم؛ ولی در وجود رابط به هیچ وجه وجودی را برای اضافه اعتراف نمی‌کنیم و همین قدر می‌گوییم [که] هرچه هست وابستگی و ارتباط است نه هستی و استقلال (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۷ و ۲۷۸).

بررسی سخن حائری یزدی درباره اصل دوم

اگر به خود برهان تضایف بازگردیم، و آنچه را حائری به منزله اصل دوم مطرح ساخت، ملاحظه کنیم، متوجه می‌شویم که مقدمه دوم برهان، در بیان صدرالمتألهین قید «من جهة واحده» را به همراه دارد که مورد غفلت واقع شده است. پرسش اینجاست که این قید در این برهان چه جایگاهی دارد؟ پاسخ این پرسش با تنظیم به نسبت صفات واجب تعالی با ذات حضرتش مشخص می‌شود: صفات واجب عین ذات‌اند و از جهت واحد انتزاع می‌شوند؛ یعنی علاوه بر اینکه این صفات در خارج به یک وجود موجودند، حیثیت صدق آنها هم بر واجب تعالی واحد است و چنین نیست که از حیثیات مختلف انتزاع شوند. به بیان دیگر وجود فی‌نفسه علم، حیثیتی غیر از حیث وجود لغیره آن نیست، همان‌گونه که حیثیت علم خداوند، غیر از حیثیت قدرت او نیست و هر دو غیر از حیثیت ذات او نیستند. اما درباره اعراض باید گفت «وجود الأعراض فی أنفسها وجوداتها لموضوعاتها» مطلبی صحیح است، اما نمی‌توانیم بگوییم از جهت واحد، وجود فی‌نفسه عرض، عین وجودش برای موضوعش است؛ بلکه درباره عرض یک وجود فی‌نفسه و

یک وجود لغیره داریم که از آن دو به کان تامه و کان ناقصه و نیز به وجود نفسی و وجود رابطی تعبیر می‌شود، که این دو، دو حیثیت مغایر با یکدیگر می‌باشند، گرچه در خارج به یک وجود موجودند. همانند حیثیاتی که حکمای مشاء برای عقل اول اثبات می‌نمودند، که همگی به وجود واحد عقل موجود بوده و هر یک از آنها منشأ صدور موجودی خاص از عقل می‌شدند.

پس مفاد این قید در مقدمه دوم برهان تضایف، آن است که وجود فی نفسه و هویت صورت معقوله، عین حیثیت معقولیت و انکشاف است و نمی‌توان هویت آن را با صرف نظر از معقولیتش و وجود لغیره‌اش در نظر گرفت. به تعبیری دیگر معلومیت و منکشف بودن، ذاتی علم است؛ البته ذاتی باب برهان و نه ذاتی باب ایساغوجی. این برخلاف بیان حائری است که می‌گوید:

چنین تفسیری [تفسیر اصل دوم] از اصل مزبور اختصاص به معقول ندارد، بلکه در مورد هر عرضی از اعراض جسم برقرار است؛ یعنی وجود فی نفسه آن عین وجود لغیره‌اش است و صدرا هم غیر از این مطلب چیز دیگری را اراده نکرده است و ابتکار او تنها آن است که نظر فرفور یوس را پس از آن همه تعرضات ابن سینا با همین قاعده مسلم که حتی ابن سینا هم به آن معترف است، منطبق می‌کند (همان، ص ۲۸۳).

در مورد بیان مزبور، علاوه بر اشکال به اینکه صدرالمتألهین معقول بالذات را بر عرض تطبیق نمی‌دهد، این پرسش مطرح است که آیا به راستی فرق میان صدرالمتألهین و ابن سینا در این مسئله، تنها تفکیک میان معقول بالذات و معقول بالعرض و تطبیق معقول بالذات بر عرض است؟ تأمل در حکمت متعالیه نشان می‌دهد که اتحاد عالم و معلوم با حرکت جوهری پیوند خورده است. آیا ابن سینا که حرکت جوهری را نمی‌پذیرد، می‌تواند اتحاد را با تقریر صدرالمتألهین بپذیرد؟ یکی از اشکالات مهم صدرالمتألهین بر ابن سینا آن است که با عرض دانستن علم، تفاوتی میان نفوس انبیا و اطفال نخواهد بود. آن‌گاه چطور می‌توان فرق صدرالمتألهین و ابن سینا را در این مسئله تنها در تشخیص تفاوت میان معقول بالذات و معقول بالقوه دانست؟

از جمله مؤیدات بیانی که درباره قید «من جهة واحده» ذکر شد (یعنی عدم تغایر میان حیثیت وجود فی نفسه و وجود لغیره در علم)، آن است که صدرالمتألهین بارها تصریح می‌کند که علم از سنخ وجود (نه عرض و نه جوهر) است؛ و بنابر اصالت وجود و بساطت آن، صفات وجود، مانند فعلیت، وجوب، و امکان مساوق با وجودند؛ یعنی حتی در حیثیت صدقشان بر وجود واحدند و اقتضای حیثیات متکثر نمی‌کنند.

نقد حائری به رفیعی قزوینی

حائری براساس فرقی که بین وجود رابط و وجود عرض قایل شد، در ادامه بیاناتش به نقد بیانات مرحوم رفیعی در رساله اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد و می‌گوید:

حال که تفسیر این جمله مشهور تا اندازه‌ای روشن شد، اکنون به اصل مطلب باز می‌گردیم. می‌خواهیم بدانیم اینکه در بحث عاقل و معقول، ملاًصدرا از قول جمیع حکما نقل کرده که صورت معقوله بالفعل وجودش فی نفسه عین وجودش برای عاقل است، با کدام یک از این دو تفسیر سازگار است. آیا وجود معقول بالفعل همچون رابطه و اضافه محض است که اصلاً وجودی و استقلال‌ی برای آن متصور نیست؟ و این تفسیری است که دانشمند معاصر آقای رفیعی قزوینی از این گفتار به عمل آورده است؛ ولی مورد پسند ما نیست؛ یا معقول بالفعل مانند اعراض و صور، دارای وجود نفسی و مستقل است و ما ناگزیریم نخست به وجود مستقل صورت معقول اعتراف کنیم، آن‌گاه وجود مستقل آن را وابسته به موضوع کنیم و بگوییم که آن وجود معقول برای این عاقل حاصل است، و این روشی است که ما خود در پیش گرفته‌ایم و معتقدیم نظر فیلسوف تنها به همین تفسیر تطبیق می‌کند و اتحاد عاقل و معقول فقط از این طریق به ثبوت می‌رسد و تفسیر دانشمند معاصر جز انکار عقل و صورت معقوله نیست؛ و براساس روش مخصوص خود، می‌گوییم که صورت معقول، مانند اعراض و صور، وجودش فی نفسه عین وجودش برای عاقل است.

مقصود فیلسوف دوران‌دیش از طرح اصل مزبور و توسل به آن، این است که وجود نفسی معقول بالذات را با وجود رابطی آن، که پیوسته در قضا یا تکرار می‌شود، متحد سازد و ثابت کند که در اینجا، برخلاف موارد وجود رابط، اضافه معقول به عاقل اضافه بیانی و لفظی است و این نوع اضافه، دلالت بر اختصاص و تعلق ندارد، بلکه رابطه اتحادی یا این‌همانی را می‌رساند، و در رابطه این‌همانی الفاظ و علائم ربط، معانی حقیقی خود را از دست می‌دهند؛ و از این پایگاه فیلسوف توانسته است که به سوی منظور اصلی خود که اتحاد عاقل و معقول است، پرواز کند.

لذا تفسیر اضافه و علائم ربط، که در اصل مزبور به کار برده شده، به اختصاص و وجود رابط نه تنها مفید مطلوب فیلسوف نیست، بلکه کاملاً در جهت نقیض آن چیزی است که او از طرح و تأسیس این اصل خواستار است (همان، ص ۲۷۷-۲۸۱).

وی در ادامه می‌کوشد تا تفسیر مرحوم رفیعی را ریشه‌یابی کند:

به حدس ما، منطقه اشتباه سید بزرگوار و بعضی دیگر از شارحان و حتی یکی از حاشیه‌نویسان معاصر اسفار اربعه، عبارت «وجودها للعاقل» است که در اصل مزبور ذکر شده. ایشان چنین استنباط کرده‌اند که لام در «للعاقل» برای اختصاص است؛ اما بدون تردید و برخلاف این استنباط، مؤلف اسفار اربعه لام مزبور را برای اتحاد به کار برده تا بتواند از آن پایگاهی برای جهش به سوی مدعای خود، اتحاد عاقل و معقول، فراهم آورد؛ چه اگر لام برای اختصاص و اضافه به کار رود و صورت معقول اضافه محض تصور گردد، نه تنها اتحاد عاقل و معقول ثابت نخواهد شد، بلکه علم در این صورت از نوع اضافه خواهد بود و تأیید صریح رأی فخررازی، که قایل به اضافه بودن علم است، به عمل آمده است و بالتبیین، انکار وجود علم و عالم و معلوم بالذات مدلل خواهد شد، نه اتحاد آنها.

نقطه دیگر اشتباه، در عاقل است که معظم‌له عاقل را، همان‌طور که صریحاً اظهار داشته است، جوهر نفس پنداشته و صورت عقلی را صرف اتصال و محض اضافه به

آن تصور کرده است؛ درحالی که مسلماً منظور از عاقل، عاقل بالفعل است و جوهر نفس، که معروض صورت عقلی است، عاقل بالقوه یا عاقل بالعرض است، نه عاقل بالفعل (همان، ص ۲۸۲).

عبارات رفیعی قزوینی در تقریر برهان تضایف و نقد سخن حائری

سخن مهدی حائری در نقد مرحوم رفیعی، کانون نقد مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی و استاد دینانی قرار گرفته؛ اما پیش از بیان نقد ایشان، بایسته است که بیانات مرحوم رفیعی را مرور کنیم: بدان که نفس ناطقه در علم و ادراک حقایقی که از ذات خود بیرون می‌باشند محتاج است به صورتی و مثالی از آن حقایق که آن صورت با حقایق خارجیه در ماهیت یکی باشند و در وجود و هستی مغایر و مخالف؛ و آن صورت را علم و صورت علمیه و معقول بالذات گویند و اشیای خارجیه به توسط آن صورت، معلوم نفس و حاضر در عالم نفس هستند و بدون توسط آن صورتی ربطی و اتصالی به نفس ندارند؛ و لیکن آن صورت علمیه معقول به خودی خود بدون واسطه چیز دیگر در نزد نفس حاضر و متمثل است و مثل خود نفس عاقله مجرد و غیر محسوس است و قائم به ماده و جسم نیست و وجودی غیر وجود ارتباطی و اتصالی به جوهر نفس ندارد؛ و از این جهت است که گویند صورت علمیه که معقول بالذات است، وجود واقعی آن همان وجود اوست برای نفس؛ یعنی هرگز اضافه و اتصال آن به نفس از وجودش زایل نخواهد شد، بلکه اگر اضافه آن صورت معقوله علمیه وقتی از نفس قطع و زایل شود وجود واقعی آن هم محو و باطل خواهد شد، نه اینکه خود صورت باشد و اضافه به نفس نداشته باشد (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۲، ص ۷).

وی پس از بیاناتی در زمینه انواع اتحاد، به تقریر برهان تضایف می‌پردازد و در نفی عرض بودن علم می‌گوید:

اگر علم و تعقل و معقول بالفعل عرض باشد و از ذات عاقل جدا باشد - چنان‌که هر عرضی از ذات معروض جداست - به ضرورت عقل در مرتبه متأخره از وجود عاقل خواهد بود؛ زیرا که حکم عرض همین است و ذات عاقل در مرتبه متقدمه بر معقول خواهد بود. آن وقت گوییم عاقل بالقوه به چه سبب از قوه به فعل خارج شده و کدام سبب عاقلیت او را فعلیت بخشید و با کدام چشم باطن معقول را نگریست؟

و اگر همین صورت معقوله را که عرض گرفتند، او را سبب عاقلیت بالفعل نفس بدانند و جهت استکمال جوهری نفس بشمارند، گوییم هرگز عرض که مقام آن بعد از مقام جوهر است، مکمل جوهر و جهت فعلیت جوهریت او نخواهد بود؛ زیرا که عرض وقتی عارض جوهر می‌شود که ذات جوهر از هر جهت در جوهریت خود تمام باشد و سیر کمالی خود را در جوهریت ممکن نیست از عرض بگیرد و استفاده کند (همان، ص ۹-۱۱).

ایشان همچنین در تعلیقه‌ای بر اسفار این برهان را به زبان عربی تقریر کرده و عبارت ایشان تقریباً همان عبارات یادشده است، جز آنکه در برخی موارد با تفصیل بیشتری به بیان مطلب پرداخته است؛ از جمله آنکه در نفی عرض بودن علم می‌گوید:

اگر علم عرض زاید بر ذات باشد، چه کیف نفسانی باشد، چنان‌که مشهور بر آن‌اند، چه انفعال باشد و چه اضافه، همان‌گونه که [فخر] رازی توهم کرده است، متأخر از ذات جوهر عاقل و نحوه وجودی آن که مضایف با معقول بالذات است خواهد بود (به نقل از آشتیانی، ۱۳۷۸ الف، ص ۱۶۶-۱۶۷).

اگرچه ظاهر امر آن است که حائری تعلیقه ایشان به اسفار را، که در آن صریحاً قول فخر رازی را رد می‌کند، ندیده است، اما اندکی تأمل در بیانات مرحوم رفیعی در همان رساله اتحاد عاقل و معقول، روشن می‌کند که وی هرگز قایل به اضافه مقولی بودن علم نبوده است. یک شاهد آن است که او اضافه را به همراه اتصال ذکر می‌کند. روشن است که اضافه مقولی به معنای اتصال

نیست. شاهد دیگر آن است که مرحوم رفیعی می‌گوید عرض نمی‌تواند مکمل جوهر باشد. با داشتن چنین نظری، چطور می‌توان علم را اضافه مقولی دانست که از ضعیف‌ترین اعراض است؟ نقد دیگر به بیان جناب حائری آن است که طبق گفته ایشان اگر لام در للعاقل برای اختصاص باشد، تأیید صریح کلام فخر رازی در اضافه بودن علم خواهد بود. می‌گوییم شیخ اشراق معلومیت موجودات را برای واجب تعالی (للاجب) عین معلولیت آنها می‌داند؛ آیا سخن شیخ اشراق درباره علم باری تعالی، همان بیان فخر رازی است؟ صدر المتألهین نیز در اسفار چنین می‌گوید:

جوهر عقلیه به منزله اشعه نور واجب تعالی هستند؛ زیرا آنها صور آنچه در علم خداوند است، هستند و دارای وجودهای مستقل بنفسه لِنفسه نیستند و وجودهای متعلق الذوات به حق تعالی می‌باشند؛ همانند صور علمیه‌ای که در اذهان ما موجود می‌شوند. لذا به همین دلیل حکما گفته‌اند که محسوس بما هو محسوس، وجود فی نفسه‌اش عین وجودش برای جوهر حاس است و معقول بما هو معقول، وجود فی نفسه‌اش عین وجودش برای جوهر عاقل است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۹۶).

روشن است که صدر المتألهین در این عبارت، قایل به بیان فخر رازی نیست؛ لذا دلیلی ندارد که اگر ما لام للعاقل را لام اختصاص بدانیم، حتماً قول فخر رازی را در اضافه بودن علم پذیرفته باشیم. اشکال دیگر حائری به مرحوم رفیعی را در ضمن بررسی اصل سوم بررسی خواهیم کرد.

نقد آشتیانی بر حائری

مرحوم آشتیانی در یکی از نوشته‌های خویش، پس از نقد پاره‌ای از مطالب جناب حائری در کاوش‌های عقل نظری، می‌گوید در مقاله‌ای مبسوط موارد خلط و اشتباه ایشان را نشان داده است؛ اما ما به چنین مقاله‌ای دست نیافتیم و به نقل عبارات ایشان از نوشته مذکور بسنده می‌کنیم:

یکی از دانشمندان معاصر گویا بین دو عبارت موجود در کتب مآخذ را که از طرفی نفس را ماده صور عقلی و از طرفی فاعل می‌داند، تهافت و تناقض تصور کرده است و... ایراد کرده است که سید سند یعنی آقای قزوینی - روحی فداه - چون گفته است

صور عقلی، نفس ظهور نفس‌اند و حالتی غیر از نفس اضافه و شأنی غیر نفس ظهور و اتصال نسبت به نفس ندارند، مانند فخررازی علم را از مقوله اضافه می‌دانند. ... درحالی‌که مراد استاد اعظم از اضافه، اضافه فاعلی اشراقی است نه اضافه مقولی مفهومی و این قول اختصاص به استاد علامه ندارد. آخوند ملاحظه در اسفار و کتب دیگر خود تصریح کرده است که صور عقلی شأن و ظهوری غیر از نفس ارتباط به قوه عاقله نفس ندارند. حتی ملاحظه تصریح کرده است که ظهور اشراقی نفس و تدلی عاقله به صور کلیه موجود در موطن نفس، عین ارتباط و نفس ربط به نفس است، کالمعنی الحرفی و حکیم سبزواری در مقام تقریر کلام ملاحظه اتحاد نفس را با صور در دو موطن قایل است: موطن کثرت در وحدت و موطن وحدت در کثرت (آشتیانی، ۱۳۷۸ ب، ص ۱۵۶).

استاد آشتیانی در رفع این مشکل در عبارات صدرالمتألهین که از طرفی صور عقلی، نفس اضافه و ارتباط به نفس‌اند و از طرفی دیگر، صور عقلی صورت تمامی نفس، و نفس در مقام عقل هیولانی ماده آن صور است، بیاناتی دارد که خلاصه آن بدین قرار است: نفس دارای قوس صعود و نزول است و در ابتدا به واسطه مجاهدات علمی و مشاهده امور خارجی در مقام ادراک کلیات، متحول به عقل می‌شود و اتصال به صور عقلی پیدا می‌کند. این اتصال که ملازم با اتحاد با عقل فعال است و در حقیقت سفری است از عالم محسوس به عالم عقل همان خروج ماده نفس است از مقام قوه به فعلیت و اتصاف به این فعلیت همان حصول صورت عقلی است در باطن نفس، و ماده از راه این تحول به فعلیت می‌رسد و این همان قوس صعودی است؛ اما پس از آنکه نفس متحد با عقل شد، صوری را که منبعث از ذات اوست در قوس نزول به همراه دارد که به حقایق خارجی مرتبط می‌شود و خلاقیت و مصدریت به این اعتبار است و صور حاصل در قوس نزولی نفس قیام صدوری به نفس دارند و هر معلولی نفس ارتباط و اضافه به نفس است و این اضافه‌ای اشراقی است نه اضافه مقولی (همان، ص ۱۵۶-۱۵۸).

ایشان در ادامه اشاره می‌کند که در این عبارت آقای رفیعی که «صورت علمیه مقامی غیر از

وجود ارتباطی و اتصالی به جوهر نفس ندارد و وجود واقعی آن همان اضافه و اتصال است»، مقصود از صورت علمیه، صور قایم به نفس است نه صورت مبدأ فعلیت نفس و مقصود از اضافه هم اضافه اشراقی است و اگر مقصود اضافه مقولی فخررازی باشد، اتصال معنا ندارد. سپس با بیان انتقاداتی به آقای حائری می‌گویید معلول صادر از علت کمال جوهری نفس نمی‌شود تا مراد از للعاقل اتحاد باشد آن هم اتحاد ماده و صورت. در حالی که مراد از اتحاد صور قایم به نفس به قیام صدور، اتحاد حقیقت و رقیقت است. ایشان علت اشکال آقای حائری به آقای رفیعی را عدم توجه به مرام مآصدرا و نرسیدن به اصل مسئله اتحاد عاقل و معقول و عدم تفرقه بین مقامات و مراتب نفس می‌داند.

بررسی گفتار استاد آشتیانی

خلاصه بیان استاد آشتیانی آن است که نفس در سیر تکاملی خود با صور متحد می‌شود و به سبب آنها اشتداد می‌یابد و پس از آنکه خود به مقام عقل بسیط رسید، خلاق صور تفصیلی می‌شود. صوری که در قوس صعود و حرکت تکاملی نفس با آن متحد شده بودند، در این مقام به منزله معلول‌ها و اضافات اشراقی آن هستند، و مقصود مرحوم رفیعی از اضافه، همان اضافه اشراقی است. اما مطلب مورد مناقشه، عبارت مرحوم رفیعی است، و از مطالبی که پیش‌تر از این نقل شد معلوم می‌شود که ایشان در پی اثبات آن است که نفس با صور معقوله متحد می‌شود و به سبب آنها اشتداد می‌یابد؛ یعنی ایشان نفس را در قوس صعود خود لحاظ کرده و رابطه نفس و صور معقوله را در زمانی که نفس به مقام عقل بسیط رسیده باشد، ملاحظه نکرده است.

اگرچه بیان مرحوم آشتیانی درباره اضافه اشراقی بودن پس از کمال نفس صحیح است، مناقشه ایشان بر بیان جناب حائری، خود مولد اشکالی دیگر بر مرحوم رفیعی است، و آن اینکه اگر صور علمیه به صورت مطلق یعنی بدون لحاظ اینکه نفس در کدامین مرتبه از قوس صعود قرار دارد، اضافه اشراقی نفس باشند، نفس در ابتدای حرکت تکاملی خویش در قوس صعود چطور می‌تواند به سبب آنها تکامل جوهری پیدا کند؛ چراکه تکامل به سبب معلول امری واضح‌البطلان است.

تقریر حائری از اصل سوم

استاد حائری درباره این اصل که معقول بالفعل، معقول است، هرچند عاقلی مغایر با خود نداشته باشد، می‌گوید معقول بالذات همان صورت حاصل است که ما آن را علم خود می‌گوییم، و اگر به واقعیت و هستی مستقل و نفسی آن، هر چه باشد، اعتراف کنیم، ناگزیریم بپذیریم که آن هستی، هستی صورت معقول و هستی علم است و چون هستی معقول بالذات عین هستی علم است، قهراً این مطلب ثابت خواهد شد که علم و معلوم بالذات در هستی و واقعیت حقیقی خود، نیازی به غیر ندارند و لذا در معقولیت که ریشه آن همان اصل هستی صورت معقول است، بی‌نیاز از عاقل مغایر با ذات خود خواهد بود.

ایشان در ادامه با تقریری که آن را ابتکار خود می‌داند، می‌گوید:

عاقل بالذات با عاقل بالعرض مغایرت دارد. عاقل بالعرض، نفس در مقام ذات است که فلسفه آن را عاقل بالقوه نامیده، و عاقل بالذات نه به معنای عاقل به خود، بلکه به معنای عاقل بالفعل است که عین عقل و عین صورت معقول است. بدین جهت، صورت معقول از آن حیث که معقول است، هیچ نیازی به خارج از ذات خود ندارد، و باید گفت که معقول از لحاظ معقولیت همان‌طور که به معقول بالعرض نیازمند نیست و تعلق آن به معقول بالعرض خارج از ذات آن است، و امری مجازی و اعتباری یا اضافی است، از این حیث به عاقل بالعرض نیاز و تعلق ذاتی ندارد، و اضافه آن به عاقل بالعرض، که موضوع آن است، خارج از ذاتش می‌باشد (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۴-۲۸۶).

وی در ادامه می‌گوید همان‌گونه که اتحاد عاقل و معقول مربوط به اتحاد عاقل و معقول بالعرض نیست، در این مقام نیز باید گفت بحث اتحاد اصلاً به اتحاد معقول با عاقل بالعرض (که جوهر نفس است) نیست، بلکه مقصود اتحاد معقول بالذات با عاقل بالذات و بالفعل است، و این مطلب نیز تنها با پذیرفتن و تشخیص وجود استقلالی برای صورت معقول، و اینکه ذات آن عین معقولیت است، به آسانی ثابت خواهد شد (همان).

وی در اثبات ذاتی بودن معقولیت برای صورت معقول می‌گوید:

معقول بالفعل به‌طور کلی، چه در علم به ذات و چه در علم به غیر، جز وجود فعلی و نورانیت و حضور، که همان معنای حقیقی علم است، ذات و حقیقتی ندارد، و بدین سبب که این حقیقت، فعلیت محض است و پیوسته به ظلمت و قوه و فقدان نیست، در عین آنکه مصداق حقیقی عنوان معقولیت است، مصداق عقل هم می‌باشد، و عقل هم بعینه معقول بالذات است؛ اما این هماهنگی و اتحادی که بین عقل و معقول بالذات است، میان معقول بالعرض و عقل هرگز میسر نیست؛ زیرا معقول بالعرض، که در ماده موجود است، و به قوه و فقدان و عوارض ماده آمیختگی دارد، نمی‌تواند با علم، که حضور و فعلیت و نورانیت و بالاخره وجود است، متحد باشد (همان، ص ۲۸۷-۲۸۸).

وی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که چون معقولیت معقول بالذات و وجود نفسی آن یک واحد حقیقی است و دو وجود منضم به هم نیست، پس علم عین ذات معقول است و ذاتی شیء، پیوسته برای شیء ثابت و لایتغیر است و ممکن نیست ذات یا ذاتی شیء از طریق مقایسه با غیر برای آن شیء حاصل شود یا با فرض انتفای غیر، چیزی که ذات یا ذاتی شیء است، از آن جدا و زایل گردد. با این سه طریق، به طور قطع ثابت می‌شود که معقول بالفعل معقول است؛ هرچند عاقلی خارج از ذات در بین نباشد (همان).

بررسی تقریر حائری از اصل سوم

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، صدرالمتألهین با بیان این مطلب که وجود فی‌نفسه صورت عقلیه (یعنی معقول)، عین وجودش برای عاقلش (معقولیتش) است، بدون اختلاف در جهت، این مطلب را می‌رساند که معقولیت ذاتی معقول بالفعل است و وصفی عارضی و زاید بر ذات برای آن نیست. همچنین بیان خود صدرالمتألهین در *مشاعر*، گواه بر این امر است؛ زیرا در آنجا اشاره می‌کند که وجود فی‌نفسه صورت عقلیه و معقولیت آن و وجودش برای عاقلش، امری واحد و بدون

اختلاف در جهت است؛ به این معناکه ممکن نیست برای صورت عقلیه نحوه‌ای از وجود فرض شود که به حسب آن نحوه از وجود برای آن عاقل، معقول نباشد؛ زیرا در غیر این صورت خودش، خودش نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۱).

در عبارت مزبور صدرالمتألهین، اصل دوم را تفسیر می‌کند و معنای آن را ذاتی بودن معقولیت برای صورت معقوله می‌داند.

در نتیجه اضافه کردن اصلی دیگر لازم نیست و نیازی به اصل سوم حائری نخواهیم داشت. از سویی ایشان علاوه بر اینکه در اشکال دیگر خود بر آقای رفیعی اشاره کرد که «منظور از عاقل، عاقل بالفعل است و جوهر نفس، که معروض صورت عقلی است، عاقل بالقوه یا عاقل بالعرض است، نه عاقل بالفعل»، در تحلیل این اصل هم می‌گوید بحث اتحاد اصلاً به اتحاد معقول با عاقل بالعرض، که جوهر نفس است، نیست؛ بلکه مقصود اتحاد معقول بالذات با عاقل بالذات و بالفعل است.

با صرف نظر از دیگر عبارات وی، می‌توان از این بیان دو تفسیر به دست داد: یکی آنکه عاقل بالفعل خود صورت معقوله است و دیگری آنکه جوهر نفس، پس از اتحاد با آن عاقل بالفعل است. با این حال از عبارات جناب حائری که می‌گوید اتحاد مربوط به جوهر نفس نیست و به عاقل بودن همه مجردات اشاره می‌کند، به نظر می‌رسد که بیان ایشان منطبق بر تفسیر اول است نه دوم؛ درحالی‌که صدرالمتألهین تفسیر دوم را مقبول می‌داند. شاهد این امر آن است که صدرالمتألهین به طور کلی نمی‌پذیرد که صورت علمیه به خود عالم باشد و تصریح می‌کند که دلیل بر این مطلب که آنچه قائم به غیر است معلوم برای ذات خود معلوم نیست، آن است که وجودش برای خودش نبوده (وجود لِنفسه ندارد)، بلکه برای موضوعش است و اگر امری که حال در غیر است وجودی برای خود داشته باشد، معلوم برای خودش نیز خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۱۰۹). و در جایی دیگر اشاره می‌کند که عاقلی به این مطلب (که صورتی که قائم به غیر است، عالم به خود باشد) تفوه نکرده است (همان، ص ۱۰۶).

شاهد دیگر آن است که صدرالمتألهین تصریح می‌کند که نفس (عاقل بالقوه) به سبب اتحاد با

معقول بالفعل، عاقل بالفعل می شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۴۳-۲۴۴).

اشکال دیگری که می توان به بیان آقای حائری وارد دانست آن است که ایشان اتحاد را در خود آن صورت اثبات کرد؛ درحالی که ما درصدد اثبات اتحاد نفس با آن صورت علمیه هستیم. لذا تفسیر وی با بیان صدرالمتألهین منطبق نیست. چراکه صدرالمتألهین در ادامه برهان تضایف، برهان دیگری برای اثبات اتحاد اقامه می کند که در آن برخلاف برهان تضایف که از معقول بالفعل آغاز کرد، از تحلیل نحوه وجود عاقل بالفعل (که نفسی است که عالم شده است) اتحاد را نتیجه می گیرد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۷-۳۱۸).

به نظر می رسد که منشأ نظر جناب حائری این مطلب است که وقتی معقول بالفعل تحقق دارد، عاقل بالفعل هم باید متحقق باشد، و نفس هنوز عاقل بالقوه است و نمی توان آن را عاقل بالفعل دانست که در پاسخ می توان گفت که برهان تضایف تحلیلی پسینی در رابطه نفس با معلوم آن است؛ به این معنا که ما از تحلیل معلوم بالفعل، لزوم عالم بالفعل را تشخیص می دهیم و از آنجا که عالم بالفعل نمی تواند خود صورت علمیه باشد، به ناچار عالم بالفعل نفس خواهد بود، و می دانیم که نفس پیش از حصول این صورت علمیه عالم بالقوه بوده است؛ ولی برهان تضایف که با معقول بالفعل آغاز شد و وجود آن را پیش فرض خود قرار داد، وجود عاقل بالفعل را اثبات کرد. این امر نشان می دهد که نفس با آن صورت متحد شده و از قوه به فعل رسیده است.

تقریر حائری از اصل چهارم و نقد و بررسی آن

استاد حائری می گوید اصل تضایف تأثیری در ثبوت اتحاد عاقل و معقول ندارد و اهمیت آن تنها در اثبات اتحاد عاقل و معقول است و چنین ادامه می دهد:

تضایف حد وسط در ثبوت و اثبات اتحاد نیست تا بتوان گفت که برهان لمی بر اتحاد عاقل و معقول است؛ و اصولاً در موارد دیگر هم نمی توان این انتظار را از دلیل تضایف داشت که حد وسط در ثبوت اتحاد یا مغایرت قرار گیرد. اشکالاتی هم که محقق سبزواری و دیگران بر صدرالمتألهین وارد کرده اند و گفته اند

که چگونه ممکن است از طریق تضایف اتحاد میان عاقل و معقول را ثابت کرد، ناشی از همین اشتباه عمده بین حد وسط در اثبات و حد وسط در ثبوت است؛ زیرا کاری که قطعاً از تضایف ساخته نیست، ثبوت اتحاد میان دو چیزی است که طرفین اضافه به یکدیگرند؛ و کاری که از آن ساخته است، و در این مسئله باید آن را بدان منظور به کار برد، فقط اثبات اتحاد، آن هم پس از دریافت و قبول اصول سه‌گانه سابق است.

به عقیده ما، این اصول سه‌گانه است که اتحاد میان عاقل و معقول را ایجاب می‌کند و ضروری‌الثبوت می‌دارد و پس از آنکه این اصول ثبوتاً زمینه را از هر جهت برای اتحاد آماده ساخت، دلیل تضایف به ما خواهد گفت که این‌گونه اتحاد را به ناچاری باید بپذیریم و اگر در این اتحاد تردیدی به خود راه دهیم نقض قاعده تضایف را مرتکب خواهیم شد (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۹-۲۹۰).

ایشان اشاره می‌کند که چون با اصول دیگر ثابت شده که معقول بالفعل بدون ملاحظه عاقل مغایر باز هم معقول بالفعل است، لذا عاقل را باید در خود معقول جست‌وجو کرد و عاقل بالفعل، خود وجود معقول خواهد بود و در نتیجه اتحاد عاقل و معقول در وجود بسیط صورت علمیه مدلل می‌شود.

وی در جای دیگر نیز اشاره می‌کند که از معقولیت به قاعده تضایف، عاقلیت را به دست می‌آوریم، نه اتحاد را. وقتی حقیقت معقولیت و عاقلیت جدا از یکدیگر نباشد، پس اتحاد دارند و به وجود واحد بسیط موجود می‌شوند. از لوازم تضایف، اتحاد را به دست می‌آوریم، نه آنکه این مطلب از مدلولات قاعده تضایف باشد (حائری یزدی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۴).

از این تقریر معلوم می‌شود، و یا دست‌کم به نظر می‌رسد، که همان‌طور که پیش‌تر نیز بیان شد، ایشان درصدد اثبات عاقل بودن صورت عقلیه است و به طور صریح در ادامه بیانات بحث عاقل بودن همه مجردات را مطرح می‌کند؛ اما ما پیش‌تر اشاره کردیم که چنین مطلبی با این مبنا که علم عرض نفسانی است (و مقبول خودایشان هم هست)، سازگار نیست و این صور را تنها از این جهت می‌توان عالم دانست که متحد با نفس شده‌اند و حکم احدالمتحدین به دیگری سرایت کرده است.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که عدم توجه دقیق به قید «من جهة واحدة» در مقدمه دوم برهان تضایف و سعی در اثبات اتحاد عالم و معلوم در خود صورت علمیه، و عاقل بالعرض دانستن نفس، موجب تفسیری نادرست از مسئله اتحاد عاقل و معقول می‌شود. لذا با توجه به نقدهایی که بر بیانات جناب حائری وارد شد، می‌توان برهان تضایف را چنین تقریر کرد: ما معقول بالفعلی داریم که وجود فی نفسه 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. از سویی بنا بر قاعده تضایف معقول بالفعل، عاقل بالفعل می‌خواهد و از آنجاکه 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. البته گفتنی است که اشکالات دیگری بر برهان تضایف وارد شده که باید در موضعی دیگر بدانها پرداخت.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۸ الف، شرح حال و آرای فلسفی ملّاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۷۸ ب، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۴، کاوش‌های عقل نظری، چ چهارم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۸۵، فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی، تهران، علم.
- رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن، ۱۳۶۲، اتحاد عاقل به معقول، با مقدمه و تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، تهران، علمی و فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۶۳ الف، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری.
- ، ۱۳۶۳ ب، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۹۸۱ م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.