



## A Critical Study of Avicenna's Justification for the Intellect-and-intelligible Union Highlighting Fayyad Lahiji's Account

Sayyid Reza Mu'azzin <sup>1</sup>

1. Assistant Professor of Philosophy, University Jahrom. E-mail: [s.rmoazzen@yahoo.com](mailto:s.rmoazzen@yahoo.com)

### Article Info:

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

##### Received:

7 September 2022

##### Received in revised form:

19 December 2022

##### Accepted:

28 January 2023

##### Published online:

5 September 2024

### Keywords:

Avicenna, Fayyaz Lahiji, union, the intellect-and-intelligible union, epistemological justification.

**A**bstract: There are some discursive arguments that justify the proposition that the intellect and the intelligible are one unified thing. One scholar who has paid attention to this proposition is Avicenna. The examination of this proposition is one of the key principles of Avicenna's epistemology. In his *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Avicenna agrees with the justifying arguments for the proposition, but in his other works he seriously disagrees with it. As a prominent researcher, Lahigi deeply looked into the issue and after the description of Avicenna's view, he criticized Avicenna's propositional justification in *al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Viewing the importance of the earlier study in the light of the later study, the author has reported Lahigi's view and criticism of Avicenna. In the course of his study, Lahigi has demonstrated that Avicenna's true view on the intellect-and-intelligible union is to disagree with it and his agreement in *al-Mabda' wa al-Ma'ad* along with his suggested arguments is only on the face of it. The approaches of the two philosophers to the issue reveal how they have conceived the concept of union. Accordingly, they have sought for the union of two concepts, rather than two modes of existence.

**Cite this article:** Mu'azzin, R (2024). A Critical Study of Avicenna's Justification for the Intellect-and-intelligible Union Highlighting Fayyad Lahiji's Account, *Philosophical Meditations*, 14(32), 375-402. <https://doi.org/10.30470/phm.2022.524530.1956>

© The Author(s).

**Publisher:** University of Zanjan.

**DOI:** <https://doi.org/10.30470/phm.2022.524530.1956>

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)



**I**ntroduction: One of the missions of a philosopher is to study whether an argument is cogent enough to prove a philosophical claim. In other words, if we accepted from Plato that knowledge were true justified belief (Shams 1397, 63), we could believe in P as a true justified belief only when there are convincing reasons and evidences for it. Epistemologists call this study the cognitive justification of a proposition (Ibid. 75). In his study of the intellect-and-intelligible union theory, Fayyaz Lahiji has examined the cognitive justification of the issue. His scientific efforts as to this issue focus on Avicenna's ideas. Avicenna examined the arguments of both proponents and opponents. He has merely expressed his agreement on the union theory in his *Mabda'* and *Ma'ad* (Avicenna, 1363, 7), but in other works including *al-Isharat* (Avicenna, 1381, 324) and *al-Shifa* (Avicenna, 1405, 212/2) has strongly opposed the union theory. In his *al-Isharat*, Avicenna has compared Porphyry's view which is in agreement with the union theory to a worthless date (junk) -

for which there is no buyer- (Avicenna, 1381, 326).

In the sources of information-sharing, no essay can be found to includes the views of both Lahiji and Avicenna. Views of Avicenna and Mulla Sadra have caught the attention of philosophers in many articles, though. It is only this essay that has closely looked into Fayyad Jahiji's account of Avicenna's view -being the main subject matter of this essat. The significance of the issue comes from the fact that Lahiji who is Mulla Sadra's immediate student and son-in-law and has a vast knowledge of transcendent wisdom pays attention to Avicenna's view .

The analysis of the intellect-and-intelligibl union theory in Avicenna's epistemology is useful and adopting any position in the issue helps us approach to Avicenna's real view. Knowing the predecessor in the light the successor, the author has tried to critically study the cognitive justification of the theory in the light of Lahiji's viewpoint so that Avicenna's real position becomes clear and evident.

**M**ethodology:

Making use of the examination of evidences in his essay, the author has offered an exact description of the cognitive justification of Avicenna's view concerning the union theory as per Lahiji's account. The arguments of Avicenna and Lahiji are regenerated according to the rules of formal logic and then Lahiji's account is analyzed. In the end, the author explains why Avicenna's argument in al-Isharat is accepted..

### **F**indings:

As reported by Lahiji, Avicenna has proposed two types of argument against the union theory: 1- specific argument in which the union theory of the intellect-and-intelligible is rejected; 2- general argument in which all kinds of union are rejected. In his al-Mabda' and al-Ma'ad, however, Avicenna embraces the union theory and provides a detailed argument for it. In his study of this argument, Lahiji concludes that it is invalid and thus unacceptable. We have shown that Avicenna's disagreement with the union theory stems from his misunderstanding of the concept

of union, rather than the strength of the argument itself. It seems that Avicenna and Lahiji's picture of the concept of union is different from that of Mulla Sadra.

**D**iscussion and Conclusion: Like many other philosophers after Avicenna, Lahiji is influenced by him in the intellect-and-intelligible union theory. Lahiji holds that the union theory is an incorrect approach thus cannot be accepted. He claims that Avicenna is one serious opponent of the union theory. Although in al-Mabda' and al-Ma'ad, he appears a proponent of the issue, it is not the case and his real position is disagreement. In Lahiji's view, what gave rise to Avicenna's agreement with the union theory is that in the introduction of al-Mabda' and al-Ma'ad Avicenna had already pledged to abstain from his own particular views and to suffice only with the public views. Lahiji's this justification for Avicenna's view has proponents such as Nasir al-Din Tusi, and opponent such as Sheikh Ishraq. Contrary to Sheikh Ishraq, Lahiji holds that there is no agreement with the union theory in

Avicenna's works, except for al-Mabda' and al-Ma'ad. Accordingly, he tries to criticize the argument of al-Mabda' and al-Ma'ad in detail in order to demonstrate that it is invalid. In al-Mabda' and al-Ma'ad, Lahiji argues, Avicenna's argument is based on three assumptions two of which are faulty and thus the argument fails. A look into Lahiji and Avicenna's arguments against the union theory shows that in their picture of the concept of union they have intended the unity of two different quiddities which is impossible, rather than the unity in existence. This misconception of union gave rise to their serious disagreement with the union theory.

## References:

Avicenna, Hussein Ibn Abdullah, (1405), *al-Shifa'*, (*al-Tabi'iyat*), corrected by Ibrahim Madkur, researched by Sa'id Za'id, Qom, Ayatullah Mar'ashi Najafi Public Library;

Avicenna, Hussein Ibn Abdullah, (1363), *al-Mabda' and al-Ma'ad*, corrected by Abdullah Nurani, Tehran, Islamic Studies Institute of Tehran University-McGill University;

Avicenna, Hussein Ibn Abdullah, (1381), *al-Isharat wa al-Tanbihat*,

researched by Mujtaba Zare'i, Qom, Bostan Ketab, the Publication of Islamic Propagation Office;

Drayati, Mujtaba, (1391), *Davidson and the Principle of Charity as the Possibility of Exegesis*, the journal of philosophy, period 40, no. 1, Tehran University;

Fakhr al-Din al-Razi, Muhammad ibn Amr, (n.d.), *al-Mabahith al-Mashreqiyyah*, Qom, Bidar Publication;

Lahiji, Abdualrazzaq ibn Ali, (1425 L.), *Shaqareq al-Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam*, researched by Akbar Asadzadeh, vol. 4, Qom, Imam Sadiq Institute;

Sabziwari, Hadi ibn Mahdi, (1369), *Sharh al-Manzumah*, comments by Ayatullah Hasan Hasanzadeh Amoli, Tehran, Nab Publication;

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim, (1375), *Majmu'eh Rasa'il Falsafi Sadr al-Muta'allehin*, corrected by Hamid Naji Isfahani, Tehran, Hekmat Publication;

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim, (1391), *al-Shawahid al-Rububiyah fi al-Manahiji al-Sulukiyah*, corrected researched and introduction by Prof. Sayyid Mustafa Mohaqeq Damad, 2nd print, Sadra's Foundation of Islamic Theosophy Publication;

Shahrzuri, Muhammad ibn Mahmud, (1383), *al-Shajarat al-*

Ilahiyyah, corrected by Najafqoli Habibi, Tehran, The Research Institute of Philosophy and Theosophy of Iran;

Shams, Mansur, (1397), *Ashnai ba Ma'refatshenasi*, (3rd edition), Hermes;

Suhrawardi, Yahya ibn Habsh, (1372), *Majmu'a Musannafat*, corrected by Henry Corbin, Najafqoli Habibi and Hussein Nasr, Tehran, Ministry of Culture and High Education, The Institute of Cultural Research and Studies;

Tabatabaii, Muhammad Husain, (1416L.), *Nihayat al-Hekmat*, Qom, The Islamic Institute Publication;

Tusi, Nasir al-Din, (1386), *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*, researched by Ayatullah Hasan Hasanzadeh Amoli, Qom, Bostan Kitab ;

Zenuzi, Abdullah ibn Birmaqli, (1381), *Lama'at Ilahiyyah*, corrected by Jalal al-Din Ashtiani, Tehran, The Research Institute of Philosophy and Theosophy of Iran.





دانشگاه زنجان

# تأملات فلسفی

شماره ۱۴۶: ۲۵۸۸-۲۶۱۵

شماره ۱۴۶: ۵۲۵۳-۵۲۷۸



## بررسی انتقادی توجیه معرفتی ابن سینا بر اتحاد عاقل و معقول با تکیه بر قرائت فیاض

لاهیجی

سیدرضا مؤذن <sup>۱</sup>

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه چهرم، رایانامه: [s.rmoazzen@yahoo.com](mailto:s.rmoazzen@yahoo.com)

### اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۱/۶/۱۶

بازنگری: ۱۴۰۱/۹/۲۸

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۸

انتشار: ۱۴۰۳/۶/۱۵

### واژگان کلیدی:

ابن سینا، فیاض لاهیجی، اتحاد، اتحاد عاقل و معقول، توجیه معرفتی.

**چکیده:** گزاره «عاقل و صورت معقول متحدند» گزاره‌ای است که براهینی آن را موجه می‌کنند. یکی از دانشورانی که به توجیه این گزاره توجه کرده، شیخ‌الرئیس ابوعلی سیناست. بررسی این گزاره یکی از مهم‌ترین مبانی علم‌شناسی سینیوی است. ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد موافق دلایل توجیه‌کننده این گزاره و در کتاب‌های دیگر خود مخالف سرسخت آن است. لاهیجی که خود حکیمی محقق است در این مسأله نظر کرده و پس از توصیف دیدگاه ابن سینا، به نقد توجیه گزاره‌ای شیخ‌الرئیس در کتاب مبدأ و معاد پرداخته است. این جستار، دیدگاه لاهیجی و نقد وی بر ابن سینا را به جهت اهمیت بررسی سلف در پرتو خلف حائز اهمیت می‌داند و آن را گزارش کرده است. لاهیجی در بررسی خود نشان داده‌است که موضع حقیقی ابن سینا در اتحاد عاقل و معقول، مخالفت است و موافقت وی با دلیل مطرح‌شده در کتاب مبدأ و معاد یک موافقت ظاهری است. نحوه استدلال ابن سینا و لاهیجی بر این قاعده نشان‌دهنده تصویر این دو حکیم از مفهوم اتحاد نیز می‌باشد. بر اساس تصویری که از چگونگی استدلال این دو حاصل می‌شود، این دو حکیم به دنبال اتحاد دو مفهوم بوده‌اند، نه دو وجود.

**استناد:** مؤذن، سیدرضا (۱۴۰۳). بررسی انتقادی توجیه معرفتی ابن سینا بر اتحاد عاقل و معقول با تکیه بر قرائت فیاض لاهیجی.

تأملات فلسفی ۱۴(۳۲)، ۳۷۵-۴۰۲. <https://doi.org/10.30470/phm.2022.524530.1956>

ناشر: دانشگاه زنجان.

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2022.524530.1956>

Homepage: [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)



**مقدمه**

یکی از رسالت‌های فیلسوف، بررسی کفایت ادله بر اثبات مدعای فلسفی است. به بیانی دیگر، اگر از افلاطون بپذیریم که علم باور صادق موجب است (شمس، ۱۳۹۷: ۶۳) زمانی می‌توان به گزاره p به عنوان گزاره صادق باور داشت که شواهد و دلایل قانع‌کننده‌ای بر آن دلالت کنند. معرفت‌شناسان این نگرش را بررسی از توجیه معرفتی گزاره می‌دانند (شمس، ۱۳۹۷: ۷۵). فیاض لاهیجی در بررسی اتحاد عاقل و معقول به بررسی توجیه معرفتی این مسأله پرداخته است. فعالیت علمی وی در این مسأله متمرکز بر اندیشه‌های ابن‌سینا است. ابن‌سینا ادله موافقان و مخالفان را بررسی کرده است. وی تنها در کتاب مبدأ و معاد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۷) موافق اتحاد عاقل و معقول بوده و در کتاب‌های دیگر خود از جمله اشارات (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۲۴) و شفاء (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲۱۲) به شدت مخالف این گزاره است. ابن‌سینا دیدگاه فروریوس را که موافق اتحاد عاقل و معقول است به خرمای پست - که خریداری ندارد - تشبیه کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۲۶).

در منابع پژوهشی، جستاری که متضمن دو دیدگاه لاهیجی و ابن‌سینا باشد، یافت نشد. اگرچه بررسی دیدگاه ابن‌سینا و

ملاصدرا در مقالات متعددی مورد توجه دانشوران فلسفه بوده است اما قرائت فیاض لاهیجی از دیدگاه ابن‌سینا - که محور مقاله حاضر است - مورد اهتمام نبوده و تنها در جستار حاضر است که به آن توجه ویژه شده است. اهمیت این مسأله آنجا خود را نمایان می‌کند که توجه داشته باشیم که لاهیجی، شاگرد بی‌واسطه ملاصدرا و داماد وی است و با وسعت دانشی که حاصل آموختن حکمت متعالیه است به دیدگاه سینوی نظر دارد.

تحلیل مسأله اتحاد عاقل و معقول در علم‌شناسی ابن‌سینا ثمربخش است و اتخاذ موضع در این رابطه به نزدیک شدن به دیدگاه ابن‌سینا کمک می‌کند؛ این جستار از طریق شناخت سلف در پرتو خلف سعی کرده است توجیه معرفتی این گزاره را از دیدگاه لاهیجی مورد نقد و بررسی قرار دهد و آن را محک بزند تا موضع حقیقی و نه ظاهری ابن‌سینا آشکار شود.

**۱. توصیف دیدگاه ابن‌سینا به بیان فیاض****لاهیجی**

روش مواجهه فیاض در بررسی مسأله اتحاد عاقل و معقول، روشی بر پایه مبنای گروهی ارسطویی است؛ وی تنها از طریق قیاس این

قضیه را کاویده است (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۱۷۴). پیش از لاهیجی، ابن سینا نیز تنها به طریق قیاس بسنده کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷). از دید ملاصدرا توجیه معرفتی قضایا چهار قسم است: ۱) بدیهی، ۲) حدسی، ۳) مکتسب به طریق اشراق از قوه قدسی و ۴) مکتسب از فطری و حدسی که بر پایه مینا-گروی ارسطویی است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۹۸). لاهیجی در این مسأله از عبارت پردازی‌های ابن سینا کمک گرفته است. وی با عبارات ابن سینا، دو استدلال بر نفی اتحاد آورده است؛ لاهیجی به استدلال-آوری اکتفا نکرده و با نقادی استدلال موافقان اتحاد، نشان داده است که رهیافت اتحاد عاقل و معقول، رهیافت صحیحی در مسائل علم‌شناسی سینوی نیست.

#### ۱-۱. ادله نفی اتحاد از دید ابن سینا به روایت لاهیجی

لاهیجی، همچون بسیاری از اندیشوارن پس از ابن سینا، متأثر از آراء شیخ‌الرئیس در این مسأله سخن گفته است. این موافقت با ابن سینا تا آنجا پیش رفته است که وی ترجیح داده است برای نفی قاعده اتحاد عاقل و معقول از عبارت‌های ابن سینا بهره ببرد (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۱۷۴). ابن سینا برای رد نظر اتحاد عاقل و معقول، دو بیان دارد: ۱) بیان خاص

۲) بیان عام (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۲۵). در بیان خاص، ابن سینا به‌طور ویژه، اتحاد عاقل و معقول را رد می‌کند و در بیان عام، ابن سینا نگاه خود را گسترش داده و اتحاد را به-صورت مطلق رد می‌کند. در بیان عام، ابن سینا خصوص اتحاد عاقل و معقول را مد نظر ندارد (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۲۵). شیخ‌الرئیس در بیان خاص دو استدلال دارد که لاهیجی یکی از این دو استدلال را ذکر کرده است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۱۷۴). از استدلال و بیان ابن سینا و لاهیجی در اتحاد عاقل و معقول، نوع نگاه این دو دانشور نیز مشخص می‌شود. از دید این دو حکیم، بار معنایی که واژه «اتحاد» در اتحاد عاقل و معقول بر دوش می‌کشد، اتحاد ماهیت عاقل و ماهیت معقول است، نه وجود این دو. این نکته در ادامه این جستار روشن خواهد شد.

ابن سینا در نگاه خاص خود به اتحاد عاقل و معقول که مقصود این بخش از پژوهش ماست، می‌گوید: آیا جوهر عاقل پس از تعقل الف همان‌گونه است که پیش از تعقل الف بود یا تغییر می‌کند؟ اگر گفته شود همان حالت قبل از تعقل الف را دارد، در این صورت جوهر عاقل، چه الف را تعقل کند و چه الف را تعقل نکند، فرقی نخواهد کرد؛ در

صورتی که بدون شک، جوهر عاقل فرق کرده است. پس احتمال همسان بودن، جوهر عاقل پس از تعقل الف با پیش از تعقل آن، باطل است.

اگر پذیرفته شود که جوهر عاقل پس از تعقل الف تغییر کرده است، تغییر آن، دو گونه است: یا تغییر در صفت و حالت جوهر عاقل است یا تغییر در ذات آن. اگر مراد از اتحاد این است که صفت یا حالتی از فرد عاقل، باطل شده و صفت دیگری به وجود آمده است (مثلاً صفت جهل از بین رفته و صفت علم آمده است)، این معنا و مراد اشکالی ندارد؛ ولی قائلان به اتحاد عاقل و معقول چنین نمی‌گویند؛ اما اگر تغییر جوهر عاقل پس از تعقل الف در ذات آن باشد، یعنی ذات جوهر عاقل از بین برود و ذات دیگری جایگزین شود، در این صورت زوال

و حدوث حاصل است نه اتحاد. در واقع در چنین فرضی چیزی از بین رفته (ذات جوهر عاقل) و چیز دیگری حادث شده است. در این فرض یک زوال و حدوث حادث شده، نه آنکه اتحادی رخ داده باشد. بر این اساس، از آنجا که اتحاد، بیش از این سه فرض ندارد، پس با بطلان این سه فرض، اتحاد نیز باطل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۲۵؛ لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۱۷۵).

استدلال فوق (که لاهیجی و ابن سینا به آن گرویده‌اند) به واقع، دلیل مفهوم بنیاد است که از تحلیل اتحاد به نفی آن می‌رسند. صورت‌بندی استدلال ابن سینا و لاهیجی چنین است: اتحاد عاقل و معقول تنها سه فرض دارد و چون این سه فرض، هر سه باطل هستند، پس اتحاد عاقل و معقول باطل است:



نمودار اول - نقشه ذهنی استدلال ابن سینا و لاهیجی بر نفی اتحاد عاقل و معقول

مطرح می‌کنند. فرض سوم آن است که جوهر عاقل پیش از تعقل الف از بین برود و جوهر عاقل دیگری پس از تعقل الف به-

ابن سینا و به تبع وی لاهیجی، علاوه بر استدلال فوق برای رد نظریه اتحاد عاقل و معقول بر فرض سوم، اشکال دیگری نیز

## ۱-۲. دلیل سنیوی اثبات اتحاد عاقل و معقول به روایت فیاض لاهیجی

ابن سینا در بیشتر کتاب‌های خود، مخالف گزاره اتحاد عاقل و معقول است و باور دارد که چنین گزاره‌ای صحیح نیست (از جمله نک: ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۲۵) ولی فقط در کتاب *مبدأ و معاد*، خود را موافق گزاره اتحاد عاقل و معقول نشان داده است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷)؛ البته شیخ اشراق مدعی است که در غیر از کتاب *مبدأ و معاد*، ابن سینا به اتحاد عاقل و معقول معتقد شده است اما این دیدگاه ابن سینا رأی نهایی وی نیست (سهرودی، ۱۳۷۲: ۶۹). موافقت ابن سینا در *مبدأ و معاد* برخلاف دیدگاه مشهور و مؤکد خویش است. ابن سینا با تمایلی که از خود برای پذیرش اتحاد عاقل و معقول در کتاب *مبدأ و معاد* نشان داده، موجب اختلافاتی میان اندیشوارن پس از خود شده است. فخر رازی، به صورت کلی ابن سینا را در بحث علم به پریشان‌گویی متهم می‌کند (فخر رازی، بی‌تا: ۳۲۴) و در خصوص اتحاد عاقل و معقول معتقد است وی متناقض سخن گفته است (همان: ۳۲۸). شیخ اشراق معتقد است ابن سینا تغییر دیدگاه داشته و ابتدا معتقد به درستی اتحاد عاقل و معقول بوده ولی دیدگاه نهایی شیخ، نادرستی رهیافت اتحاد عاقل و

وجود آید؛ اشکال دیگر آن است که هر زوال و حدوثی نیازمند یک شیء ثابتی است که آن شیء ثابت قبلاً واجد آن زائل بوده و بعداً واجد آن حادث شود. این امر ثابت میان زائل و حادث را هیولای مشترک می‌نامند. در صورت اتحاد عاقل و معقول لازم می‌آید نفس انسانی که همان جوهر عاقل است، دارای هیولای مشترک باشد؛ در صورتی که نفس، بسیط است و هیولا ندارد؛ بنابراین زوال و حدوث در مورد نفس ناصحیح است (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۲۵؛ لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۱۷۵). پس فرض سوم - که به پندار ابن سینا و لاهیجی فرض موافقان اتحاد عاقل و معقول است - به دو دلیل باطل است.

از عبارت ابن سینا در فرض سوم که می‌گوید اتحاد یعنی «تحول ذات به ذات»، مشخص می‌شود که تصور وی از اتحاد، اتحاد ماهیت عاقل و ماهیت معقول است، نه وجود این دو و نه وجود للغير معقول با وجود فی نفسه عاقل.

ابن سینا و لاهیجی این استدلال بر رد اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته‌اند و رخنه‌ای در این دو استدلال نمی‌یابند (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۲۵؛ لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۱۷۵).

معقول است (سهرودی، ۱۳۷۲: ۶۹). سهرودی می‌گوید این تغییر دیدگاه ابن‌سینا اگر به این دلیل بوده که در ابتدا تقلیدوار اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته، این وضعیت ناپسند است و اگر محققانه قائل به اتحاد بوده و پس از آن تغییر دیدگاه داده است، پس تشنیه‌ها و درشت‌گویی‌هایی که به موافقان اتحاد در کتاب‌های خود گفته است، بر خود وی نیز وارد است (سهرودی، ۱۳۷۲: ۶۹). خواجه‌نصیر معتقد است، ابن‌سینا در کتاب مبدأ و معاد، آن‌گونه که در مقدمه کتاب متذکر شده است، دیدگاه مشهور مشائیان را بیان می‌کند و از بیان دیدگاه‌های خویش خودداری کرده است (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۸۹۰). لاهیجی نیز این دیدگاه خواجه را می‌پذیرد (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۱۷۶). زنوزی دو گونه سخن گفتن شیخ را به دلیل تغییر در موضع وی و یا عمل به شرط خود در مقدمه کتاب مبدأ و معاد برای نقل دیدگاه جمهور حکما، دانسته است؛ زنوزی دو احتمال را رد نکرده است (زنوزی، ۱۳۸۱: ۳۲۵). به هر روی اینکه ابن‌سینا و لاهیجی تنها به استدلال بر رد اتحاد کفایت نکرده، بلکه استدلال نظریه رقیب را نیز مورد توجه قرار داده‌اند، قابل تأمل است؛ البته لاهیجی در رد استدلال موافقان اتحاد تنها به استدلال ابن‌سینا در مبدأ

و معاد توجه داشته و اشاره‌ای به برهان تضایف استاد خود (ملاصدرا) نداشته است (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۱۷۶)؛ لاهیجی اشاره کرده است که به‌رغم مخالفت ابن‌سینا با دیدگاه اتحاد عاقل و معقول، همچنان این دیدگاه منزلت خود را میان حکمای پس از ابن‌سینا حفظ کرده است؛ به عبارت دیگر، مخالفت ابن‌سینا نتوانسته گرایش به این دیدگاه را تضعیف کند، با این حال دلایل ارائه‌شده از طرف موافقان، دلیل‌هایی قانع‌کننده برای وی (لاهیجی) نیست (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۱۷۶). به عبارتی، لاهیجی با دلایل موافقان اتحاد آشناست ولی این دلیل‌ها او را قانع نکرده است؛ هرچند وی در مقام توجیه معرفتی موافقان اتحاد، به بررسی استدلال ابن‌سینا اکتفا کرده است (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۱۷۶).

نکته‌ای که نباید از آن غافل شد این است که آیا از دید لاهیجی، برهان سینوی اتحاد، قوی‌ترین دلیل است یا خیر؟ فیلسوفی که به دنبال حق است و داور اندیشه و نه تابع اندیشه، از لحاظ روحی به دنبال قوی‌ترین استدلال بر یک مدعا می‌گردد؛ در معرفت-شناسی، از این اصل به اصل چریتی (principle of charity) یاد می‌کنند (درایتی، ۱۳۹۱: ۱۲۹) که شباهت‌هایی با

صورت، از قوه بودن خارج و عقل بالفعل می‌شود. در نسبت عقل بالقوه با صورتی که درک کرده است مدافه می‌کنیم؛ آیا وزان صورت معقوله، وزان صورتی است که در ماده حلول می‌کند؟ ابن سینا در این کتاب نسبت ماده و صورت را رد می‌کند زیرا اگر رابطه و ترکیب عقل بالقوه و صورت معقوله، ترکیب اتحادی باشد (معنای مجازی اتحاد) یعنی دوئیت در میان این دو محفوظ بماند و اتحاد نباشد (به وجود واحدی موجود نباشند) در این حالت، صورت معقوله عین عقل منفعل ما نشده است، بلکه مابین عقل منفعل است و ما هر مابینی را به توسط صورتی ادراک می‌کنیم؛ پس صورت معقوله را باید توسط صورت معقوله دیگری ادراک کنیم لذا لازم می‌آید برای ادراک صورت معقوله الف، صورت معقوله دیگری داشته باشیم و به همین ترتیب صورت معقوله دیگر از سنخ صورت معقوله الف است و برای ادراک آن نیز باید صورت معقوله سومی داشته باشیم و این تسلسل ادامه دارد.

بر این اساس، برای جلوگیری از تسلسل باید قائل به عینیت صورت معقوله و عاقل شد که از آن تعبیر به اتحاد عاقل و معقول می‌شود. به عبارتی، ابن سینا می‌گوید: برای آن که

برهان مقاومت در منطق اسلامی دارد. ابن سینا در مبدأ و معاد تصریح کرده است که بر اتحاد عاقل و معقول، دلایل دیگری نیز وجود دارد اما وی قوی‌ترین استدلال بر اتحاد را در این کتاب ذکر کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰). سؤال این است که آیا لاهیجی که پس از دقت‌های ملاصدرا، در این مسأله نظر کرده است، آیا وی نیز بر اصل چریتی اهتمام داشته و قوی‌ترین دلیل اتحاد را -از دید خود- ذکر و بررسی کرده یا چنین نکرده است؟ در میان آثار لاهیجی، بیانی که به سود هر کدام از طرفین باشد، نیافتیم اما اگر لاهیجی را به -عنوان داور اندیشه بپذیریم که به دنبال حق است، می‌توان گفت لاهیجی در میان برهان تضایف که ملاصدرا مطرح کرده و برهان سینوی، برهان سینوی را قوی‌تر یافته و لذا آن را گزارش و نقد کرده است.

#### ۱-۲-۱. استدلال ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد

ابن سینا دو گونه بر اتحاد عاقل و معقول استدلال کرده است: (۱) استدلال با بیان اجمالی، (۲) استدلال با بیان تفصیلی. لاهیجی به بیان تفصیلی ابن سینا توجه نشان داده است.

#### ۱-۲-۱-۱. بیان اجمالی

اگر عقلی صورتی را درک کند، نسبت به آن

تسلسل لازم نیاید، باید صورت عقلیه با نفس متحد شود (عین یکدیگر شوند و به وجود واحد موجود شوند) تا همان طور که نفس به خودش علم حضوری دارد، به آن صورت عقلیه نیز علم حضوری پیدا کند و دیگر احتیاجی به واسطه گری صورتی دیگر نباشد و تسلسل نیز لازم نیاید (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷).

این دیدگاه ابن سینا ریشه در نظریهٔ مشاء در علم حضوری دارد که در انواع علم حضوری، فقط علم حضوری نفس به خودش را صحیح می‌دانند (طوسی، ۱۳۸۶: ۳۸۲/۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۴۸۳/۲) و لذا اگر چیزی عین نفس شد، آن نیز معلوم بالحضور می‌گردد. بر این اساس، اگر صورت معقول، عین جوهر عاقل شود، دیگر نیازمند وساطت صورت دیگری نیست. این دیدگاه که علم حضوری تنها شامل علم نفس به خود است، توسط اشراقی‌ها (از جمله: سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۸۷/۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۹۲/۳) و ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۳۰؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۴۸۳/۲) رد شده است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۵۹).

#### ۱-۲-۱. استدلال تفصیلی ابن سینا

ابن سینا استدلال تفصیلی خود را با یک سؤال آغاز می‌کند که این سؤال با یک تقسیم سه-

فرضی جواب داده شده است. این سه فرض به تفصیل مورد کنکاش قرار گرفته‌اند (ابن-سینا، ۱۳۶۳: ۷). شیخ‌الرئیس در این استدلال معتقد است اگر اتحاد عاقل و معقول پذیرفته شود، به محذور عقلی گرفتار نمی‌شویم؛ ولی اگر اتحاد این دو، قبول نشود، در هر سه فرض با مشکل مواجه می‌شویم و چون خارج از این سه فرض، احتمال معقول دیگری وجود ندارد و نیز این سه فرض بدون پذیرش نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول باطلند، پس چاره-ای جز انقیاد به نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول نیست تا یکی از این سه فرض درست درآید و محذور پیش نیاید (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷).

سؤال در استدلال تفصیلی این است که عقل بالفعل چیست؟ ابن سینا سه پاسخ دارد که هر کدام از این جواب‌ها یک فرض را ایجاد می‌کند:

جواب اول: عقل بالفعل همان صورت معقوله است؛

جواب دوم: عقل بالفعل، همان عقل بالقوه است مشروط به اینکه صورت معقوله-ای داشته باشد؛

جواب سوم: مجموع عقل بالقوه و صورت عقلیه، عقل بالفعل است.

فرق بین جواب دوم و سوم در این است که در جواب دوم فقط عقل بالقوه، عقل

ابن‌سینا می‌گوید بر پایه این فرض، عقل بالقوه خروج الی‌الفعل پیدا نمی‌کند و نفس ما هیچ‌گاه از بالقوه بودن خارج نمی‌شود؛ زیرا نفس که بالقوه است، بالقوه می‌ماند و صورت معقوله که بالفعل است نیز همیشه بالفعل بوده است ((ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۸). ابن‌سینا معتقد است اگر قائل به اتحاد شویم، اشکالی که وارد کرده است بر طرف می‌شود؛ زیرا اگر قائل به اتحاد عقل بالقوه و صورت عقلیه شویم، عقل بالقوه ما همان صورت عقلیه می‌شود (به وجود واحد، موجود می‌شوند) و در این صورت عقل بالقوه، وصف بالفعل بودن پیدا می‌کند و لذا عقل بالفعل می‌شود. بر این اساس تنها در صورتی فرض اول صحیح خواهد بود که قول اتحاد عاقل و معقول پذیرفته شود تا بتوان عقل بالقوه را با این مسوِّغ، عقل بالفعل هم دانست (همان).

#### فرض دوم:

فرض دوم آن است که عقل بالفعل، عقل بالقوه است که لزوماً صورت عقلیه را تحصیل و ادراک کرده باشد. بر این اساس، عقل بالقوه‌ای که صورت عقلیه‌ای را تعقل نکرده باشد، عقل بالفعل نیست. حال ابن‌سینا در این فرض شقوقی را مطرح می‌کند. در این حالت که عقل بالقوه صورت

بالفعل می‌شود و صورت جزء عقل بالفعل نیست؛ اما در جواب سوم، عقل بالفعل از دو جزء تشکیل شده است؛ عقل بالقوه به علاوه صورت عقلیه.

کوتاه سخن اینکه ابن‌سینا مدل ذهنی سه‌وجهی را در توضیح عقل بالفعل مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که اگر اتحاد عاقل و معقول پذیرفته شود، محذوری لازم نمی‌آید؛ ولی اگر اتحاد پذیرفته نشود، هر سه فرض در عقل بالفعل باطل خواهد بود و چون به حکم عقل، فرض‌ها در سه فرض منحصر است، فرض دیگری نمی‌تواند مطرح شود؛ لذا باید اتحاد عاقل و معقول را پذیرفت.

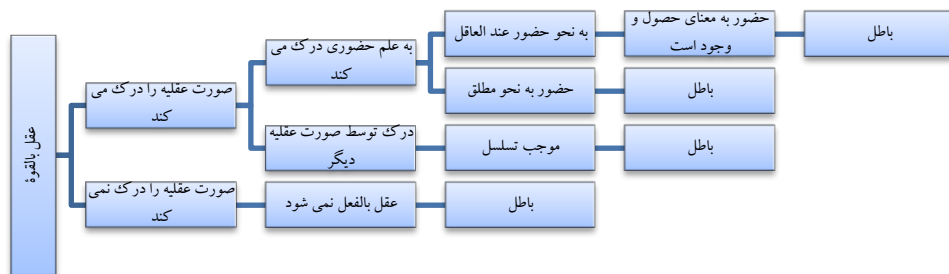
#### فرض اول:

ابن‌سینا در کتاب مبدأ و معاد در مقام طرح تقسیم‌بندی، فرض اول ذکر شده را مطرح کرده است؛ اما در مقام بررسی، پس از فرض دوم، این قسم را مورد تحلیل قرار داده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۸). لاهیجی در نقدهای خود به استدلال ابن‌سینا به این فرض نپرداخته است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۱۸۱).

تصویر این فرض این‌گونه است که عقل بالقوه ما، عقل بالقوه می‌ماند و این صورت عقلیه است که عقل بالفعل می‌شود، نه آن که عقل بالقوه، عقل بالفعل شود.

حالت این فرض خود مقسمی است که به سه فرض دیگر قابل تقسیم است: یک قسم آن است که حصول علی الإطلاق برای تعقل الف کافی باشد؛ قسم دوم که خود به دو بخش تقسیم می‌شود این است که حصول علی الإطلاق کافی نباشد بلکه حصول العاقل برای درک الف لازم است. در این قسم حصول عند العاقل نیز یا تعقل، همان حصول است یا چیز دیگری است.

عقلیه‌ای را درک کرده باشد، این سؤال مطرح است که چگونه عقل بالقوه صورت عقلیه الف را درک کرده است؟ آیا به کمک صورت عقلیه دیگری درک کرده یا به طور مستقیم و با علم حضوری صورت الف را درک کرده است؟ اگر توسط صورت عقلیه دیگر، الف را درک کرده، لازم‌آش تسلسل است و باطل؛ اگر صورت عقلیه دیگری دخالت نکرده و عقل بالقوه این صورت عقلیه الف را بالحضور درک کرده است، در این



#### نمودار دوم: نقشه ذهنی فرض دوم

حضور برای تعقل کفایت کند، باطل است. اگر گفته شود هنگامی صورت مجرد الف تعقل می‌شود که نزد عاقلی حاضر شود (نه چون حضور علی الإطلاق است تعقل شود، بلکه چون عند العاقل است تعقل می‌شود) در این فرض نیز دو احتمال قابل رصد است که هر دو احتمال باطلند. شیخ الرئیس در تأمل خود در این فرض به تأمل در عبارت

تفصیل مطلب: ابن سینا معتقد است اگر مطلق حضور الف برای تعقلش کفایت کند، در این حالت صورت تعقل شده الف کنار صورت عقلیه مجرد دیگری که فرد قبلاً آن را درک کرده است، حضور می‌یابد؛ حال آن که صورت مجرد دیگر، صورت الف را تعقل نمی‌کند؛ پس مطلق حضور الف برای تعقل آن کافی نیست؛ لذا این فرض که مطلق

صورت عبارت چنین می‌شود: «لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يوجد له» روشن است که این عبارت مفاد تامی ندارد و نمی‌تواند درست باشد. به واقع اشکال ابن سینا در این فرض به مقام زبان، و نه ذهن بازگشت دارد؛ به بیانی اشکال عبارتی و لفظی است نه اشکال معنوی. اگر بخواهیم توصیف دقیق‌تری از اشکال ابن سینا ارائه کنیم، می‌توان گفت اشکال ابن سینا، بر پایهٔ زبان است، اگرچه صرفاً یک بحث زبانی نیست.

چکیدهٔ بررسی ابن سینا در فرض دوم آن است که چنانچه تعقل همان حضور الف برای عاقل باشد امر دایر بین دو امر باطل است: (۱) یا عبارت نادرست است؛ (۲) یا خلف فرض لازم می‌آید. از آنجاکه هر دو لازمه نادرستند، فرض دوم نیز باطل است؛ مگر آنکه پذیرفته شود که تعقل، حضور داشتن الف برای عاقل است به نحو اتحاد؛ یعنی به درستی تنها زمانی می‌توان پذیرفت که تعقل به معنای حضور صورت معقول نزد عاقل است که نفس با صورت معقول متحد شود و صورت معقول عین نفس عاقل گردد و همان‌گونه که علم نفس عاقل به خودش حضوری است، علم به صورت معقول نیز

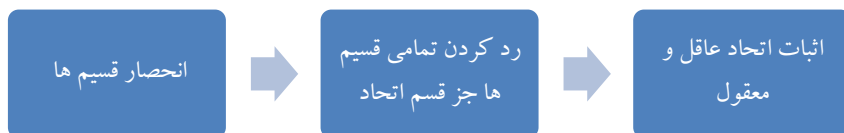
پرداخته است. او می‌گوید: وقتی گفته می‌شود الف تعقل شده است، لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يعقل، مراد از "أن يعقل" چیست؟ دو فرض می‌تواند مطرح باشد و چون هر دو فرض باطل است نتیجه می‌گیرد تنها حالتی از «أن يعقل» صحیح است که به نحو اتحاد باشد. وی می‌گوید: وقتی گفته می‌شود «تعقل می‌کند»<sup>۱</sup> آیا معنای این جمله آن است که صورت الف برای عاقل حاضر باشد و همین حضور صورت، تعقل است؛ به بیانی آیا همین وجود صورت معقوله، تعقل است یا آن که تعقل کردن حضور صورت نیست بلکه چیز دیگری می‌خواهد؟ اگر گفته شود در تعقل کردن صرف حضور الف برای عاقل کافی نیست بلکه قید دیگری می‌خواهد، در این صورت خلف فرض شده و باطل است؛ زیرا فرض آن است که صرف حضور عند العاقل برای تعقل الف کافی باشد و قید دیگری نیاز نباشد؛ اما اگر گفته شود تعقل همان حضور و وجود این صورت برای نفس و عاقل است. به عبارت دیگر تعقل به معنای صرف وجود معقول نزد عاقل است؛ لازمهٔ چنین سخنی آن است که بتوان به جای «أن يعقل»، «أن يوجد» گذاشت. در این

حضوری باشد.

سیناست. ابن سینا با تقسیماتی که در فرض دوم ایجاد کرد و رد کردن تمامی شقوق، قسم لزوم اتحاد عاقل و معقول را صحیح نشان داد.

### نقد لاهیجی بر فرض دوم:

نقد لاهیجی به بخش انتهایی کلام ابن-



نمودار سوم: دیدگاه ابن سینا در فرض دوم

صورت را تعقل می کند؛ زیرا شأن عقل بالقوه این است که صورت معقوله را تعقل کند. لاهیجی بر این ادعاست که رخنه لفظی که ابن سینا مطرح کرد، ناوارد است. از نظر او، فرآیند تعقل صورت معقول، بدین نحو نیست که به وسیله یک صورت معقول دیگر الف تعقل شود تا تالی فاسد تسلسل حاصل آید، بلکه عاقل، همین صورت حاضر شده معقول را تعقل می کند. این حضور صورت معقول نیز باید نزد موجودی باشد که شأن آن تعقل-کردن است؛ زیرا می بینیم اگر صورت معقول نزد سنگی که شأنیت تعقل را ندارد حاضر شود، سنگ، آن صورت معقول را تعقل نمی کند؛ بر این اساس، صورت معقول باید نزد چیزی حاضر شود که شأنش «أن یعقل» باشد که این موجود خود مجرد و جوهر

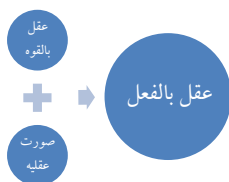
لاهیجی با رد کردن یکی از شقوق، انحصار را می شکند. لاهیجی معتقد است اشکال در اقسام ذکر شده ابن سینا در این بخش است که عقل بالقوه با علم حضوری صورت معقوله را تعقل کند و این حضور به نحو عند العاقل باشد. در این قسم ابن سینا معتقد بود اگر معنای «أن یعقل»، «أن يوجد» باشد جمله «من شأنه أن یعقل» تبدیل به «من شأنه أن يوجد» می شود که معنای محصلی ندارد. لاهیجی به همین بخش کلام ابن سینا اشکال می کند (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۱۸۱).

لاهیجی معتقد است در میان اقسام مطرح شده ابن سینا در چگونگی فرآیند تعقل، این فرض صحیح است که عقل بالقوه -نفس ناطقه انسان- وقتی صورت معقوله نزد آن حاضر شود -وجود یابد- عقل بالقوه، آن

کتاب مبدأ و معاد بنای مخالفت با مشاء را نداشته است و بر مبنای قوم حرکت کرده است، این استدلال بر اتحاد عاقل و معقول را آورده و رد نکرده است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۱۸۱).

#### فرض سوم:

این فرض طولانی‌ترین قسم را در میان فروض سه گانه ابن سینا دارد. فرض سوم آن است که عقل بالفعل مجموع عقل بالقوه و صورت معقول است. به این معنا که عقل بالقوه به منزله ماده، و صورت عقلیه، به منزله صورت است و همان‌طور که حلول صورت جسمیه در ماده، مرکبی به نام جسم می‌سازد، حلول صورت عقلیه در عقل منفعل ما، مرکبی به نام عقل بالفعل می‌سازد و عقل بالفعل مجموع دو جزء عقل بالقوه (محل) و صورت عقلیه (حال) است.



نمودار چهارم: نقشه ذهنی فرض سوم

عقل بالفعل (مجموع عقل بالقوه و صورت عقلیه) دو چیز را می‌تواند تعقل کند: یا ذاتش را تعقل می‌کند یا غیر ذاتش را تعقل کند؛ خارج از این دو فرض نیست.

است، مستقل است و وابسته نیست. در چنین حالتی، نفس این صورت معقول را تعقل می‌کند و با تعقل صورت تبدیل به عقل بالفعل می‌شود. لاهیجی این فرآیند را دارای مشکل حقیقی نمی‌داند.

لاهیجی معتقد است ابن سینا خود نیز در حقیقت معتقد است این شق نادرست نیست. پیش از این آمد که ابن سینا این فرض را نادرست می‌داند و منحصراً در اقسام قسمی را که تعقل با اتحاد همراه باشد، صحیح قلمداد می‌کند؛ اما لاهیجی معتقد است این قسم از دید ابن سینا نادرست نیست و با نادرست ندانستن این قسم، شیخ الرئیس دلیل را تلقی به قبول کرده است. مستمسک لاهیجی برای این ادعا رویکرد ابن سینا به این قسم است. لاهیجی می‌گوید در احتمالات دیگری که شیخ مطرح کرده است، اشکال آن را نیز مطرح می‌کرد ولی هنگام طرح این قسم، اشکالی به آن طرح نکرده و به اجمال گذشته است؛ این رویکرد نشان می‌دهد ابن سینا به واقع در میان اقسام، قسم صحیح را منحصر در اتحاد عاقل و معقول نمی‌داند. به بیانی دیگر، ابن سینا نیز در میان احتمالات، احتمال فوق را که غیر از احتمال اتحاد است، درست می‌دانسته (نه نادرست) ولی برای آن که در

اگر عقل بالفعل ذاتش را تعقل کند، آنچه را که با ذاتش متحد است نیز تعقل می‌کند؛ زیرا آنچه با ذات متحد است، همان ذات می‌شود و آنگاه که ذات را بتواند تعقل کند، متحد با آن را نیز تعقل می‌کند چون متحد با شیء چیزی بیرون از آن شیء نیست. اگر عقل بالفعل بخواهد غیر ذات خودش را تعقل کند، غیر ذات سه چیز است: (۱) مجموع (عقل بالقوه و صورت عقلیه)، جزء مادی‌اش را تعقل کند (جزء مادی غیر از کل است پس اگر مجموع جزء مادی‌اش را تعقل کند غیر ذاتش را تعقل کرده است)؛ (۲) مجموع، جزء صوری‌اش را تعقل کند؛ (۳) مجموع، جزئی را که کاملاً بیرون از ذات است، تعقل کند.

ابن سینا تعقل غیر ذات را در فرض سوم غیرممکن می‌داند. وی هر سه احتمال فوق را باطل می‌کند و تنها احتمال اینکه ذات، مجموع ذات خودش را تعقل کند صحیح می‌شمارد.

نقشه کلی ابن سینا در این فرض آن است که اگر مجموع بخواهد، غیر ذاتش را تعقل کند، باید آن غیر با ذات مجموع یکی شود تا مجموع بتواند غیر ذاتش را تعقل کند. بنابراین اگر در فرض سوم، اتحاد عاقل و معقول صورت نگیرد، تعقل غیرممکن

خواهد بود.

در عبارت پردازی، ابن سینا در این بخش، تعقل ذات را فقط در تقسیم ذکر کرده است و چون مطلوبش از تقسیم همین قسم است، کافی است که تعقل غیر ذات - تقسیم مقابل تعقل ذات - را باطل کند تا مطلوب ثابت شود (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۸).

ابن سینا در بخشی که مجموع، غیر ذات را تعقل کرده است، نه احتمال را مطرح می‌کند و چون هر نه احتمال از دید وی باطل هستند، به ناچار باید پذیرفت که مجموع، تنها ذات خودش و آنچه را که با آن متحد است، تعقل می‌کند. نه احتمال ابن سینا به این شرح است:

اگر مدرک و مدرک متفاوت باشند (مجموع غیر ذات را تعقل کند) نه احتمال وجود دارد:

(۱) عاقل جزء مادی است و معقول: الف) یا جزء مادی است؛ ب) یا جزء صوری است؛ ج) و یا مجموع جزء مادی و صوری است.

(۲) عاقل جزء صوری است و معقول: الف) یا جزء مادی است؛ ب) یا جزء صوری است؛ ج) و یا مجموع این دو.

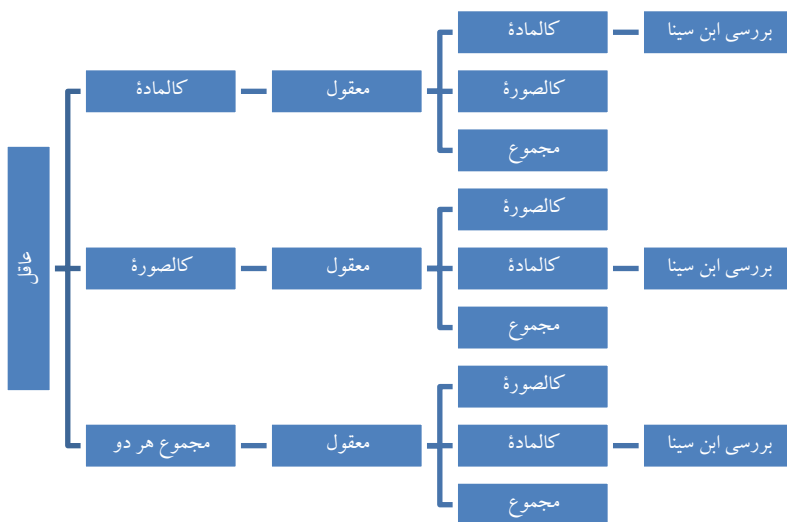
(۳) عاقل مجموع است و معقول: الف) یا جزء مادی است؛ ب) یا جزء صوری است؛ ج) یا مجموع این دو.

که معقول کالماده باشد را رد کرده است (همان: ۹).

دیدگاه ابن سینا در نقشه ذهنی زیر علامت گذاری شده است:

ابن سینا از نه احتمال فوق تنها سه احتمال را رد کرده است ولی معتقد است با تأمل در ردّ سه احتمال، شش احتمال دیگر نیز باطل می شوند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۸).

ابن سینا در میان احتمالات، آن احتمال

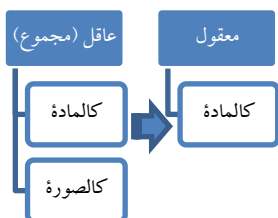


نمودار پنجم: نقشه ذهنی بررسی فرض سوم

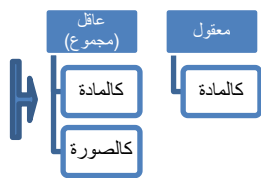
توجیه معرفتی ابن سینا در ردّ احتمالات سه گانه چنین است:

۱) ردّ احتمال اول: احتمال اول آن است که مجموع، به وسیله جزء مادی، جزء مادی را تعقل کند.

ابن سینا از دو واژه «کالماده» و «کالصورة» در تفصیل اقسام مطرح شده بهره برده است؛ این شبیه سازی و نه عینیت نفس و صورت عقلیه به ماده و صورت، از آن روست که در بحث اتحاد عاقل و معقول، ماده و صورت واقعی وجود ندارد، بلکه چون عقل منفعل، صورت معقول را قبول می کند به آن کالماده و چون صورت معقول، قبول می شود، به آن کالصورت گفته شده است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹).



نمودار ششم: احتمال اول فرض سوم



نمودار هشتم: نقشه ذهنی احتمال سوم

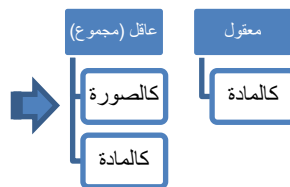
محذور این فرض آن است که جزء کالماده یک ذات دارد، اما دو صورت از آن گرفته شده است؛ زیرا طبق این فرض، جزء کالماده معقول است و عاقل آن جزئین هستند و این جزء کالماده که معقول است هم در جزء مادی قرار گرفته و هم در جزء صوری و دو تعقل از آن درست شده است؛ لذا به تعبیر ابن سینا جزء مادی *أكثر من ذاتها* می-شود (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹) یعنی ذاتش تکرار شده و دو صورت از آن گرفته شده است. این نیز باطل است.

#### نقد لاهیجی بر فرض سوم:

لاهیجی فرض سوم ابن سینا را به همراه احتمالات نه گانه آن نمی پذیرد. در فرض سوم، ابن سینا سعی کرد با ایجاد انحصار در طرح احتمالات نه گانه و رد آنها، تنها احتمال صحیح را احتمال اتحاد عاقل و معقول نشان دهد. برای نقد، لاهیجی کافی است یکی از احتمالات رد شده ابن سینا را اصلاح کند تا برهان ابن سینا عقیم باشد؛ هرچند لاهیجی بیشتر از یک احتمال را

ابن سینا می گوید: در این صورت، ماده هم عاقل خود است و هم معقول خود، و دیگر نیازی به صورت ندارد؛ در صورتی که فرض آن است که مجموع عقل بالقوه و صورت عقلیه، عقل بالفعل را تشکیل می-دهند؛ پس احتمال اول خلف فرض است و باطل.

۲) رد احتمال دوم: احتمال دوم آن است که جزئی که کالصورة است، عاقل، و جزء مادی، معقول باشد.



نمودار هفتم: احتمال دوم فرض سوم

در این فرض، جزئی که بالقوه است، معقول شده و جزئی که بالفعل است، عاقل فرض شده است و این خلاف هر تعقلی است. در تعقل، عقل بالقوه، جزء بالفعل را درک می کند اما در این فرض به تعبیر ابن-سینا *عکس الواجب* اتفاق افتاده است یعنی خلاف آن چیزی که باید، روی داده است.

۳) رد احتمال سوم: قسم سوم آن است که معقول، جزء مادی و عاقل جزئین باشند.

است، تعقل کند و اشکالی در این زمینه وجود ندارد. ابن‌سینا این حالت را عکس «الواجب» دانسته و این شق را رد کرده بود ولی لاهیجی معتقد است چون شرط تعقل که حضور یک مجرد برای یک مجرد قائم بالنفس حاصل شده است، شرط تعقل حاصل شده و تعقل صورت می‌پذیرد و اشکالی نیز به آن وارد نیست و لذا لزومی به پذیرش اتحاد عاقل و معقول وجود ندارد (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۱۸۲).

بنابر مبنای دوم، فرض سوم ابن‌سینا چنین تصویر می‌شود که عقل منفعل یک صورتی را تعقل کرده و یک مجموع تشکیل شده است که این مجموع عقل بالفعل است. این مبنا همانند مبنای پیشین نیست؛ در مبنای اول، عقل بالفعل عقلی بود که همه صور را تعقل کرده باشد و هر صورتی را که چنین عقلی بخواهد کسب کند در ذات عقل وجود دارد؛ اما در این مبنا اگر عقل منفعل بخواهد صورت دومی را کسب کند در واقع مجموع غیر خودش را می‌خواهد ادراک کند. لاهیجی معتقد است در فرض سوم، بنابر مبنای دوم نیز مشکلی در تعقل وجود ندارد؛ یعنی صورت اول که ملحق به عقل منفعل می‌شود و آن را عقل بالفعل می‌کند، اگر

اصلاح کرده است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۱۸۲).

لاهیجی برای نقد ابن‌سینا در این فرض، به دو مبنا در عقل بالفعل اشاره می‌کند. وی می‌گوید: در عقل بالفعل دو مبنا وجود دارد: اول: عقل بالفعل عبارت است از عقل منفعلی که تمام صور معقوله نظریه را کسب کرده باشد.

دوم: عقل بالفعل عبارت است از عقل منفعلی که صورتی از صور معقوله نظریه را کسب کرده باشد و با کسب همان صورت، به همان مقدار عقل بالفعل شده است، هر چند صورت‌های عقلی دیگر را هنوز کسب نکرده باشد (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۱۸۲).

لاهیجی می‌گوید: باید هر دو مبنا برای رسیدگی به فرض سوم ابن‌سینا مورد توجه قرار گیرد.

بنابر مبنای اول، عقل بالفعل واجد تمام صور عقلیه است؛ پس عقل بالفعل هنگامی که بخواهد صورتی را تعقل کند، در واقع غیر ذات خود را تعقل نکرده بلکه ذات خود را تعقل کرده است؛ یعنی یکی از دارایی‌های ذات خود را تعقل کرده است. بر این اساس، عقل منفعل که کالماده قلمداد شده است، توانسته صورت معقوله‌ای را که کالصوره

صورت دومی نیز به آن ملحق شود، این صورت دوم نیز کالصوره برای عقل منفعل است.

اشکالی بر لاهیجی مطرح می‌شود که اگر چنین باشد ماده دارای دو صورت خواهد بود.

لاهیجی پاسخ می‌دهد صورت دوم در اینکه ماده را به فعلیت برساند، مکمل صورت اول است. صورت اول ماده را به فعلیت می‌رساند و صورت دوم که می‌آید، مکمل صورت اول قرار می‌گیرد و آن ماده را بهتر به فعلیت می‌رساند؛ پس دو صورت نیست که اشکال وارد شود که یک ماده نمی‌تواند دو صورت داشته باشد.

نکته دیگر در پاسخ لاهیجی، استفاده از کلمه «کالصوره» است. معنایی که این واژه به دوش خود می‌کشد آن است که صورت‌های معقول که در عقل منفعل وارد می‌شوند، صورت واقعی نیستند (صورتی که به همراه ماده است و جزء جواهر است) بلکه به منزله صورت هستند و لذا فیاض لاهیجی آن را با «کاف» کالصوره بیان کرده است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۱۸۲).

### جمع بندی و داوری قرائت فیاض لاهیجی

فیاض لاهیجی -آنگونه که روشن شد- در

داوری میان دو دیدگاه ابن سینا و استاد خود -ملاصدرا- دیدگاه ابن سینا را پذیرفته است. ابن سینا در اشارات در هنگام رد نظریه اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: «اگر جوهر عاقلی الف را تصور کند و الف شود ...» (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۲۴) این تعبیر ابن سینا نشان می‌دهد که مبنای تصویری وی از اتحاد، اتحاد دو ماهیت است. لاهیجی دست کم در دو قسمت نشان داده که تصور وی از اتحاد، اتحاد دو ماهیت است. ابتدا در توصیفی از دیدگاه ابن سینا دارد (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۱۷۵)؛ دوم آنگاه که اتحاد را به معنای «استکمال» معنا می‌کند، خودش را با این چالش مواجه می‌یابد که استکمال در ذاتیات نادرست است (فیاض لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۱۸۲). وقتی لاهیجی خود را با این چالش مواجه می‌داند که استکمال در ذات نادرست است، نشان می‌دهد که تصور وی از اتحاد، یک تصور ماهوی است. بر پایه تصور ابن سینا و لاهیجی، ماهیت عاقل با ماهیت معقول یکی می‌شوند؛ یعنی اگر انسان، فرس را تعقل کند، فرس می‌شود. این مبنای تصویری از اتحاد، عامل اساسی در مخالفت ابن سینا و به تبع وی لاهیجی در رد نظریه اتحاد عاقل و معقول بوده است (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۲۵؛ لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۱۷۴). به تعبیر، دیگر سؤالی که

کتاب *مبدأ و معاد* که موافق می‌نماید، در واقع چنین نیست و موضع شیخ‌الرئیس همان مخالفت با این گزاره است. از دید لاهیجی، آنچه موجب شده است ابن‌سینا در کتاب *مبدأ و معاد*، موافقت با این دیدگاه را در پیش گیرد، شرطی است که ابن‌سینا در مقدمه کتاب آن را بر خود لازم دانسته و آن خودداری از ابراز رأی خویش و اکتفا به نقل دیدگاه جمهور است. این دیدگاه لاهیجی در توجیه کلام شیخ‌الرئیس موافقانی همچون خواجه‌نصیر و مخالفانی همچون اشراق داشته است. لاهیجی برخلاف شیخ اشراق موافقتی با اتحاد عاقل و معقول در هیچ‌یک از دیگر کتاب‌های شیخ‌الرئیس به‌جز *مبدأ و معاد* نمی‌شناساند. لاهیجی در تفصیل دلیلی که در کتاب *مبدأ و معاد* آمده سعی کرده است این دلیل را نقد کند و بی‌اعتباری دلیل ارائه‌شده در کتاب *مبدأ و معاد* را به تفصیل نشان دهد. وی معتقد است سه فرضی که استدلال ابن‌سینا بر آن استوار است، در دو فرض با اشکال مواجه است و لذا استدلال بوعلی در کتاب *مبدأ و معاد*، عقیم و غیرمنتج است. با توجه به استدلال‌های لاهیجی و ابن‌سینا بر رد اتحاد عاقل و معقول، می‌توان تصویر آنان از اتحاد را نیز رصد کرد؛ بر

در اتحاد عاقل و معقول برای ابن‌سینا و لاهیجی مطرح است، این است که آیا ماهیت انسان در هنگام تصور فرس، تغییر می‌کند؟ پاسخ منفی است و کوشش برای رد کردن موافقان نیز از همین نقطه آغاز می‌شود. به عبارت‌تی طرح مسأله به‌گونه‌ای است که پاسخ منفی لاهیجی را می‌طلبد. اگر بخواهیم داوری منصفانه‌ای داشته باشیم، چنانچه معنای اتحاد عاقل و معقول به‌معنای اتحاد ماهیت عاقل با ماهیت معقول باشد، ادله اقامه‌شده ابن‌سینا و لاهیجی برای رد آن کفایت می‌کند؛ اما به نظر می‌رسد که موافقان اتحاد عاقل و معقول، اتحاد در وجود را مدنظر دارند؛ به‌گونه‌ای که ملاصدرا اتحاد بین عاقل و معقول را اتحاد به‌گونه اتحاد هیولی و صورت می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۲۸۸).

### نتیجه‌گیری

فیاض لاهیجی همچون بسیاری از حکیمان پس از ابن‌سینا، در مسأله اتحاد عاقل و معقول، از دیدگاه شیخ‌الرئیس متأثر است. لاهیجی معتقد است که اتحاد عاقل و معقول یک رهیافت نادرست در مسأله است و نمی‌توان آن را پذیرفت. وی مدعی است که بوعلی نیز مخالف جدی اتحاد است و در

اساس دقت در دلیل این دو حکیم می‌توان دریافت که این دو حکیم از اتحاد، اتحاد دو ماهیت و نه اتحاد دو وجود را قصد کرده‌اند. این تصویر از اتحاد موجب شده‌است ابن‌سینا و لاهیجی مُصرّانه و با قاطعیت، نظریهٔ اتحاد

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان‌نامه/رساله:** این مقاله مستخرج از رساله/پایان‌نامه نمی‌باشد.

## منابع

سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲).

مجموعه مصنفات. مصحح: هانری

کربن، نجفقلی حبیبی، حسین نصر.

تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی،

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شمس، منصور. (۱۳۹۷). آشنایی با معرفت-

شناسی. تهران: هرمس (ویراست سوم).

شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۸۳).

الشجرة الإلهية. مصحح: نجفقلی حبیبی.

تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه

ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم.

(۱۳۷۵). مجموع رسائل فلسفی

صدرالتألهین. مصحح: حامد ناجی

اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم.

(۱۳۹۱). الشواهد الربوبية في المناهج

السلوكية. تصحيح، تحقيق و مقدمة دكتور

سيدمصطفى محقق داماد. تهران:

انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا،

چاپ دوم.

فخر رازی، محمد بن عمر. (بی تا). المباحث

المشرقيه. قم: انتشارات بیدار.

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی. (۱۴۲۵ق).

شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵). الشفاء

(الطبیعیات). مصحح: ابراهیم مدکور،

تحقیق: سعید زاید. قم: کتابخانه عمومی

حضرت آیت الله مرعشی نجفی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و

المعاد. مصحح: عبدالله نورانی. تهران:

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه

تهران- دانشگاه مک گیل.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱).

الإشارات و التنبیها. محقق: مجتبی

زارعی. قم: بوستان کتاب قم (مرکز

النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی).

درایتی، مجتبی. (۱۳۹۱). دیویدسون و اصل

چریتی به مثابه شرط امکان تفسیر. فلسفه.

دوره ۴۰، شماره ۱، دانشگاه تهران،

۱۴۸-۱۲۸.

زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی. (۱۳۸۱). لمعات

الهیة. مصحح: جلال الدین آشتیانی.

تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه

ایران.

سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹). شرح-

المنظومه (تعلیقات حسن زاده). حسن

حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب.

طوسی، نصیرالدین. (١٣٨٦). شرح الإشارات  
و التنبیحات. محقق: حسن حسن زاده  
آملی. قم: بوستان کتاب.

محقق: اکبر اسدعلی زاده، ج ٤. قم:  
مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.  
طباطبایی، محمدحسین. (١٤١٦ق). نهاییه  
الحکمه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.