

نگاهی به پیشینه نظریه اتحاد عاقل و معقول

بیوک علیزاده^۱

چکیده: اگر فرآیند ادراک را حاصل تعامل سه عنصر فاعل شناسا، متعلق شناسایی و شناخت بدانیم، بسیاری از نظریات مطرح شده در حوزه اندیشه اسلامی در خصوص علم و ادراک را می‌توان حول محور دو نسبت موجود بین سه عنصر یاد شده سازماندهی کرد. تعدادی از نظریات مهم عهده‌دار تبیین نسبت علم و ادراک و محکی‌عنه آن است و برخی از نظریات ناظر به رابطه ادراک با فاعل شناسایی است. نظریه «اتحاد عاقل و معقول» از آن دسته نظریاتی است که به رابطه اخیر راجع می‌شوند. در این مقاله، نظریه اتحاد عاقل و معقول از منظر تاریخی مورد بررسی قرار گرفته است. نگارنده قبل از گزارش تاریخی، اصطلاحات و مفاهیم مأخوذ در عنوان بحث را ایضاح نموده است.

مقدمه

نظریه «اتحاد عاقل و معقول» و به تعبیر دقیقتر «اتحاد عالم و معلوم» را می‌توان نظریه‌ای عرفانی - فلسفی دانست. عارفان مسلمان، پیش از حکمای اسلامی متعرض این مسأله شده‌اند و در آثار خود به بحث درباره آن پرداخته‌اند. [فتاری چاپ سنگی: ۸۲؛ ابن ترکه چاپ سنگی: ۶۸، ۸۶، ۸۹؛ ابن عربی

۱. عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

۱۴۰۵: ۳۶۰، قونوی ۱۳۶۲: ۱۹۷؛ قیصری ۱۳۷۵: ۹۲] این نظریه در فلسفه اسلامی معرکه آرا بوده است. گروهی، که در رأس آنان ابن سینا (۴۲۸ - ۳۷۰ ق.) قرار دارد، بشدت با این نظریه مخالفت کرده‌اند؛ و گروه دیگری به تبعیت از ملاصدرا (۱۰۵۰ - ۹۸۰ ق.) ضمن قبول این نظریه براهین عده‌های بر آن اقامه کرده‌اند^۱ و آن را بر مبنای محکم فلسفی استوار نموده‌اند [صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۲۴].

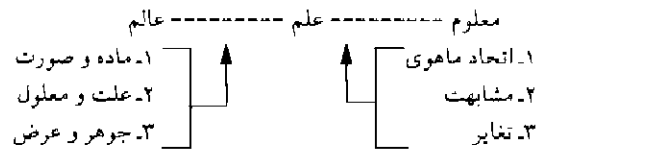
عارفانی که متعرض این مسأله شده‌اند، در چند و چون آن اختلاف نکرده‌اند، و اساساً رویکرد آنان به این بحث از منظر متفاوتی بوده است. آنان نظریه «اتحاد عالم و معلوم» را در پاسخ به این پرسش که حقیقت آدمی چیست مطرح کرده‌اند و گوهر انسانی را چیزی جز علم و اندیشه ندانسته‌اند.^۲ در حالی که فیلسوفان عمدتاً از منظر هستی‌شناسی به این مسأله نگاه کرده‌اند و پس از تبیین جایگاه وجودشناختی علم، عالم و معلوم، به بررسی دو نسبتی که میان این سه عامل وجود دارد،^۳ پرداخته‌اند. در واقع «اتحاد عالم و معلوم» بیانگر نسبت میان عالم یا

۱. منکر اصلی و مهمترین مخالف نظریه اتحاد عاقل و معقول در حوزه اندیشه اسلامی ابن سیناست. پس از ابن سینا و اتباع فلسفه او، شیخ اشراق (۵۸۷-۵۲۹ ق.) و فخر رازی (متوفی ۶۰۶ ق.) نیز به مخالفت با این نظریه پرداخته‌اند. مخالفت ابن سینا با نظریه اتحاد عاقل و معقول به جهت نظرگاه ویژه‌ای است که در مسأله علم و ادراک اتخاذ کرده و تصویری است که از چگونگی علم و ادراک ارائه می‌دهد، تفصیل بحث را از منابع ذیل بجویید: [ابن سینا ۱۴۰۴ طبیعیات: مقاله ۵ فصل ۶، ابن سینا ۱۳۷۵: نمط ۷].

۲. صریح‌ترین تعبیرات را در این خصوص مولوی دارد، موارد زیر از آن جمله است:

| | |
|----------------------------|-------------------------------|
| ای برادر تو همان اندیشه‌ای | ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای |
| گر گل است اندیشه تو گلشنی | ور بود خاری تو هیمة گلخنی |
| جان نباشد جز خیر در آزمون | هر کبر افزون خیر جاننش فزون |
| جان ما از جان حیوان بیشتر | از چه زان رو که فزون دارد خیر |

۳. علم، عالم یا فاعل شناسایی و معلوم یا محکوم عنه علم ارکان شناخت است و فرآیند شناخت حاصل تعامل سه رکن یاد شده است. میان این سه عامل دو نسبت برقرار می‌شود: یک نسبت بین علم و محکوم عنه آن و نسبت دیگر بین علم و فاعل شناسایی است. این نسبتها و نظریاتی را که از سوی اندیشمندان مسلمان جهت تبیین آنها ارائه شده است، می‌توان در این نمودار نشان داد:



برای بحث مفصل رجوع کنید به مقاله «جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی» به قلم نگارنده، مجله

فاعل شناسا با علم است.^۱

پیش از بررسی سیر تاریخی نظریه «اتحاد عاقل و معقول» لازم است، ابتدا، اصطلاحات محوری این بحث را که عبارت است از سه واژه «اتحاد»، «عاقل» و «معقول» بررسی کنیم؛ زیرا هر یک از این واژه‌ها در ادبیات فلسفی ما به صورت مشترک لفظی برای معانی متعدد استعمال شده است. در اینجا ضمن اشاره به معانی متعدد آنها، معنای مورد نظر در این بحث را نیز به روشنی مشخص می‌نماییم.

۱- مراد از «اتحاد» در «اتحاد عاقل و معقول»

معنای لغوی «اتحاد» یکی شدن و یگانه گشتن دو شیء مختلف است. به تعبیر ملاصدرا اتحاد بین اشیاء عبارت از آن است که اشیایی که از یک جهت متکثرند از جهت دیگر واحد باشند.^۲ در اصطلاح فلسفی، اتحاد انحای مختلف دارد و بر معانی متعددی اطلاق می‌شود [اصلیا ۱۳۶۶: ۱۱۳]. در این میان فرضهای زیر را برای اتحاد میان عاقل و معقول می‌توان در نظر گرفت:

الف) اتحاد ماهیت عاقل با ماهیت معقول بالذات؛

ب) اتحاد ماهیت عاقل با وجود معقول بالذات؛

ج) اتحاد وجود عاقل با ماهیت معقول بالذات؛

پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۸.

۱. در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر اتحاد عالم و معلوم بیانگر رابطه عالم با علم است چرا تعبیر «اتحاد عالم و علم» به کار نرفته است؟ در پاسخ باید گفت واژه «معلوم» در ادبیات فلسفی فیلسوفان مسلمان دو معنا دارد. گاهی مراد از آن محکی عنه علم است که معمولاً برای اشاره به این معنا قید «بالعرض» را به آن می‌افزایند. گاهی مراد از معلوم، معلوم بالذات یا صورتهای علمی و به تعبیر دیگر خود علم است. در بحث ما معنای دوم مورد نظر است.

۲. صدرا در تعلیقات خود بر الهیات شفا پس از معنا کردن اتحاد، آن گونه که در متن نقل کردیم، می‌نویسد: «و هذا أمر مقول بالتشکیک علی أقسام فإن جهة الوحدة قوّة فی بعض المتحدات، ضعيفة فی بعض آخر، فاحق الأشياء بالاتحاد هی المعانی المختلفة التي لها وجود واحد حقیقی کالاتحاد بین الجنس و الفصل و لهذا یحملان بالذات علی شیء واحد بالعدد... و ما لیس كذلك علی اصناف متفاوتة فی جهة الوحدة فإذن الأشياء من جهة كونها واحدة علی اقسام: أحدها أن یتكون فیها اتحاد کاتحاد المادة و الصورة... الفرق بین وجودیها کالفرق بین الناقص و الكامل و الضعیف و الشدید، یتدمج فی وجود الناقص الضعیف مع زوال نقصه و قصره الذی هو أمر عدمی...» [چاپ سنگی: ۲۱۱].

د) اتحاد وجود عاقل با وجود معقول بالذات.

فرض «الف» نه معقول است و نه قائلی دارد. معنای این فرض آن است که مثلاً آدمی به هنگام تعقل درخت، تغییر ماهیت داده و به درخت تبدیل شود. معقول نبودن این فرض بدان جهت است که ماهیت بر اساس اصالت وجود، حدّ وجود است و در همه اوصاف و احکام، تابع وجود خود می‌باشد. از این رو بدون تغییر در وجود، تغییر ماهیت محال است.

اما اینکه گفتیم فرض یاد شده قائلی ندارد، به این دلیل است که ملاصدرا و دیگر قائلان به نظریه اتحاد عاقل و معقول، گذشته از قوانین گفتاری در کاربرد واژه «اتحاد» در بیان نظریه مورد بحث، صریحاً اتحاد مورد نظر خود را تعریف کرده‌اند. در ادامه بحث تعریف مورد نظر آنان را نقل خواهیم کرد.

فرضهای «ب» و «ج» نیز همانند فرض «الف» نه معقول است و نه کسی بدانها قائل شده است. دلیل معقول نبودن این فرضها آن است که هر موجودی محدود به حدّ معینی است و به تبع ماهیت خاص خود را دارد. متحد شدن ماهیت یک موجود با هستی موجود دیگر، بدون آنکه تغییری در هستی آنها پیدا شود و حدود و مرزهای آنها در هم رود، امری ممتنع است. تنها در یک صورت است که ماهیت یک موجود، علاوه بر وجود خودش از وجود موجود دیگر نیز قابل انتزاع است؛ و آن صورت این است که میان هستی دو موجود، رابطه طولی برقرار باشد و یکی از آنها مرتبه کمال دیگری محسوب شود.

تنها فرض معقول در این میان، فرض «د» است، و مراد قائلان به اتحاد عاقل و معقول نیز همین فرض است. از این رو مناسب است که در اینجا اتحاد در وجود را مورد بررسی قرار داده و نحوه مورد نظر قائلان این نظریه را مشخص سازیم.

۱-۱- اتحاد عرض با جوهر

اتحاد عرض با جوهر، بر اساس تفسیر خاص ملاصدرا از رابطه جوهر و عرض، امکان‌پذیر است؛ چرا که صدرا عرض را از مراتب و شئون جوهر تلقی می‌کند؛ اما حکمای مشائی وجود عرض را بیرون از حیطه وجود جوهر دانسته و ترکیب آن دو را انضمامی می‌دانند.

۱-۲- اتحاد صورت با ماده

نحوه ترکیب ماده و صورت معرکه آراست. برخی مثل صدرالدین دشتکی شیرازی (متوفی ۹۰۳ ق.) و ملاصدرا، ترکیب یاد شده را ترکیب اتحادی می‌دانند و برخی دیگر همچون ابن سینا و دیگر حکیمان مشائی چنین عقیده‌ای ندارند. آنچه مسلم است این است که اگر ماده را جوهری در عرض صورت بدانیم و قائل شویم که جسم «لابد و أن ینحل فی الخارج إلی جوهر هو محض القوة» و مطابق بعضی تعبیرات صدرا آن را یکی از دو حاشیه وجود بدانیم، ناچار باید به ترکیب انضمامی قائل شویم و لازمه‌اش نفی اتحاد مرتبه وجود ماده با مرتبه وجود صورت است و منتهای علاقه آن دو همان است که در موضوع و عرض وجود دارد، به اضافه اینکه به قول حضرات محل لامستغنی است [مطهری ۱۳۶۰ ج ۱: ۷۸].

به اعتقاد ملاصدرا، تغایر ماده و صورت صرفاً تحلیلی - عقلی است و منشأ انتزاع آنها مراتب ناقص و کامل شیء واحد متصل است.

۱-۳- اتحاد چند ماده در سایه صورت واحد

برای این نوع اتحاد غالباً اتحاد عناصر تشکیل دهنده گیاه و حیوان در سایه صورت نباتی و حیوانی را مثال می‌زنند [صدرالدین شیرازی چاپ سنگی: ۲۱۱].

۱-۴- اتحاد دو معلول در یک علت

اتحاد دو معلولی که از علت مفیضة واحدی صادر می‌شوند.

۱-۵- اتحاد علت هستی‌بخش با معلول خود

در این نوع اتحاد، معلول عین ربط و وابستگی به علت است. این اتحاد موسوم به اتحاد حقیقت و رقیقت است و تنها در پرتو تحلیل ویژه صدرا از رابطه علت و معلول، قابل طرح و پذیرش است. اتحاد مورد نظر ملاصدرا در نظریه اتحاد عاقل و معقول، در آغاز فرآیند شناخت که جنبه انفعالی نفس صبغه غالب آن است، از نوع اتحاد ماده و صورت است و در مرحله فاعلیت نفس، این اتحاد از نوع اتحاد حقیقت و رقیقت می‌باشد [صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۲۴، ۳۲۵ چاپ

سنگی: ۲۱۱-۲۱۲].

اتحادی که ابن سینا بر ابطال آن برهان اقامه نموده است مربوط به دو موجودی است که قبل از اتحاد در عرض هم بالفعل موجود و متحصّل باشند. صدرا نیز چنین اتحادی را به همان دلیلی که ابن سینا بیان نموده است پذیرفتنی نمی‌داند [صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۲۴، ۳۲۵]. اتحاد قابل قبول مربوط به دو امری است که یکی متحصّل و دیگری لامتحصّل باشد؛ مانند اتحاد وجود و ماهیت، یا اتحاد دو امری که هر دو لامتحصّل باشند و تحقق اتحاد، در این مورد، با پادرمیانی یک امر متحصّل صورت گیرد؛ مانند دو عنوان انتزاعی از امر واحد که هر دو موجود به وجود منشأ انتزاع خود می‌باشند. برای مثال همه مفاهیمی که از نبات و جماد و حیوان انتزاع می‌شود، از انسان نیز انتزاع می‌شود و همه آنها موجود به وجود انسان می‌باشد. اتحاد امور متحصّل تنها در صورتی امکان‌پذیر است که میان آنها رابطه طولی برقرار باشد و همه آنها مراتب اتصالی شیء واحد به شمار آیند؛ مانند صور متراکه [صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱ ج ۵: ۳۲۷، ۳۲۸].

۲- مراد از «عاقل» در «اتحاد عاقل و معقول»

مراد از عاقل در این بحث، نفس انسانی است. همه فیلسوفان مسلمان در مورد اینکه «نفس» فاعل شناساست اتفاق نظر دارند، اما دیدگاه‌های آنان در خصوص نحوه پیدایش و ساختار نفس متفاوت است و این تفاوت منجر به اختلاف رویکردهای آنان در نظریه شناخت گردیده است. ملاصدرا در خصوص پیدایش نفس و رابطه آن با بدن از یکسو و با قوای نفسانی از سوی دیگر نظریه متفاوتی ارائه کرده است. او در پرتو نظریه حرکت جوهری به این نکته متفطن شد که نفس محصول حرکت جوهری بدن است. نفس در حدوث و پیدایش خود مادی و جسمانی، در بقا و استمرار وجود، روحانی است. نقطه آغازین وجود انسان، جسم و بدن اوست. بدن در اثر حرکت جوهری استکمالی، و حدوث و زوال مستمر، هر لحظه صورتی کاملتر به خود می‌گیرد و کمال بر کمال می‌افزاید تا به مرحله‌ای می‌رسد که کمال بعدی آن دیگر جسمانی و مادی نیست، بلکه روحانی و معنوی است.

بدن در سیر تکاملی خود تبدیل به روح می‌شود... و یک چیز در حرکات خودش از دنیای سه بعدی و چهار بعدی حرکت می‌کند و به

دنیای بی‌بعدی می‌رسد [مطهری ۱۳۶۹ ج ۳: ۱۱۷، ۱۱۸].

از این رو رابطه روح و بدن، رابطه قوه و فعل است. بدن قوه روح و روح فعلیت بدن است. بر این اساس، روح و بدن دو مرتبه از یک وجودند. به سخن دیگر وجود انسان، وجود واحد ذومراتب است؛ پایین‌ترین مرتبه آن جسم و بالاترین مرتبه آن روح مجرد است.

صدرا نظریه خودش را در باب حدوث و بقای نفس، در قالب قاعده «النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء» عرضه کرد. این قاعده - که اینک از شهرت فراوانی برخوردار است - در آثار فلسفی بعد از ملاصدرا به اسم او ثبت شده است.

این در حالی است که ابن سینا نفس آدمی را «روحانية الحدوث» می‌داند و معتقد است نفس انسانی که از ماه چهارم به جنین تعلق می‌گیرد موجودی مجرد و عقلانی است [ابن سینا ۱۴۰۴: مقاله ۵، نصر ۳]. ولی ملاصدرا تعلق چنین موجود مجردی را به بدن که امری مادی است، به هیچ روی جایز نمی‌داند [صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۳۰].

به هر روی اگر نفس از ابتدای حدوث، جوهر تام و تمامی باشد، ماده دانستن آن برای صور معقوله و استکمال آن در اثر اتحاد با آن صورتها - چنان‌که مدعای نظریه اتحاد عاقل و معقول است - نامعقول خواهد بود. از همین روست که می‌گوییم حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن از مبادی نظریه اتحاد عاقل و معقول است.

صدرا در مورد نفس و قوای آن تصویر بدیعی ارائه می‌دهد که بنابر آن نه تنها قوای نفس از نفس جدا نیستند، بلکه از مراتب و شئون آنند.^۱

نفس همچون یک ذات واحد است که دارای جنبه‌ها و شاخه‌های متعدد است. البته منظور این نیست که نفس به منزله تنه درخت است و این قوا به منزله شاخه‌های آن، به طوری که اگر همه این شاخه‌ها را بزنیم، باز هم تنه درخت به خودی خود باقی است و فقط شاخه‌ها پش قطع

۱. سخنان صدرا در این مورد چنین است:

«و أمّا الذی استقر علیه اعتقادنا فهو أنّ النفس کلّ القوى و هی مجمعها الوحدانی و مبدئها و غایتها، و هكذا الحال فی کلّ قوّة عالیة بالنسبة إلی ما تحتها من القوى الّتی تستخدمها و إن کان استخدامها بالتقدیم و التأخیر... فالنفس الّتی لنا أو لكل حیوان فهي جامعة لأستسقاط بدنه و مؤلفها و مرکبها علی وجه یصلح لأن یكون بدناً لها.»

شده است؛ بلکه نحوه ارتباط به گونه‌ای است که اگر قوای نفس را از او بگیریم، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند [مطهری ۱۳۶۰ ج ۱: ۸۶].

پیروان حکمت متعالیه این مطلب را با قاعده‌ای تحت عنوان «النفس فی وحدتها کل القوی» بیان کرده‌اند.

مطابق این نظریه، نکته مهم در مورد نفس این است که - چنان که پیشتر اشاره کردیم - نفس انسانی از ابتدای امر یک جوهر کامل و تام‌التحصیل نیست، بلکه همواره سیری استکمالی را طی می‌کند. نفس کمالات خود را، مرهون اتحادش با صور ادراکی است. نفس در مرتبه حس به منزله ماده نسبت به صور حسی، در مرتبه خیال به منزله ماده نسبت به صور خیالی، و در مرتبه عقل به منزله ماده نسبت به صور عقلانی است.

تصویری که مخالفان نظریه اتحاد عاقل و معقول از نفس و قوای آن ارائه می‌دهند با آنچه بیان شد متفاوت است [ابن سینا ۱۳۷۵: نمط ۳ فصل ۶]. از نظرگاه آنان، نفس آدمی از ابتدای امر، جوهر کاملی است که به واسطه ادراکات تغییری در ذات آن رخ نمی‌دهد. آنچه در اثر علم و ادراک بر آن افزوده می‌شود، اعراضی است که برای نفس کمال ثانوی به شمار می‌آید. قوای ادراکی نیز به منزله ابزار و آلاتی است که نفس برای انجام عمل ادراک آنها را استخدام می‌نماید و وجود آنها از وجود نفس جداست.

۳- مراد از «معقول» در «اتحاد عاقل و معقول»

واژه «معقول» در ادبیات فلسفی ما به دو معنا استعمال می‌شود: یکی علم و دیگری محکمی عنه علم. اگر معنای اول مراد باشد، غالباً «معقول» را با قید «بالذات» همراه می‌کنند، کما اینکه برای اشاره به معنای دوم تعبیر «معقول بالعرض» را به کار می‌برند. در مبحث اتحاد عاقل و معقول، معنای اول از میان دو معنای یاد شده، مورد نظر است. گفتنی است که از میان دو نوع علم حضوری و حصولی، اعتقاد به اتحاد عاقل و معقول در علم حضوری در میان همه حکیمان اتفاقی است. از این رو، این بحث در علم حضوری به طور کلی از محل نزاع خارج است. در واقع، بحث اتحاد عاقل و معقول در علم حصولی است که معركة آراست. علم حصولی خود به علم گزاره‌ای و مفهومی تقسیم می‌شود، باید توجه داشت که نظریه اتحاد عاقل و معقول به علم

مفهومی مربوط است، چرا که اساساً معرفت‌شناسی فیلسوفان مسلمان، برخلاف معرفت‌شناسی جدید، بر مفاهیم متکی است، در حالی که معرفت‌شناسی فیلسوفان مغرب زمین عمدتاً بر گزاره متکی است و بیشتر گزاره محور است تا مفهوم محور. آخرین نکته شایان ذکر این است که اگرچه در عنوان نظریه، همواره واژه «معقول» به کار رفته است، ولی به تصریح ملاصدرا، اتحاد مورد نظر در این نظریه شامل همه انواع مفاهیم است، خواه این مفاهیم حسی و خیالی باشد و خواه عقلی.

تاریخچه نظریه اتحاد عاقل و معقول

اتحاد عاقل و معقول یکی از نظریات کهن فلسفی است که از نظر تاریخی می‌توان ریشه‌های آن را در مکتهای فلسفی یونان ردیابی کرد. بنابراین در این مقاله می‌کوشیم تا پیشینه نظریه اتحاد عاقل و معقول را از دوره یونان و روم آغاز کنیم و سپس دیدگاه فیلسوفان و عارفان مسلمان و نیز نظریات موافق و مخالف را در مورد این بحث بررسی و گزارش نماییم.

۱- فیلسوفان دوره یونان و روم

از فیلسوفان این دوره آرای افلاطون (۴۲۷ - ۳۴۸ ق. م.)، ارسطو (۳۸۴ - ۳۲۳ ق. م.) و افلوپین (۲۰۳ - ۲۰۷ م.) را که از نو افلاطونیان است به اختصار توضیح می‌دهیم.

۱-۱- افلاطون

نظریه «استذکار» افلاطون در معرفت، یا به تعبیر مورخان فلسفه «افسانه تذکر» [فاخوری ۱۳۶۷: ۵۵] او، موهم نوعی اتحاد عاقل و معقول است؛ چرا که به اعتقاد او معرفت حقیقی همان است که ارواح ازلی آدمیان، در عالم مُثُل حاصل کرده‌اند و البته این معرفت در حیطه اقتدار عقل است. به اعتقاد افلاطون، روح آدمی قبل از تعلق به بدن در عالم مُثُل سیر و سیاحت داشته و با حقایق اصیل هستی که ارباب انواعند، آشنا شده است. بر این اساس، انسان در ابتدای تولد به همه چیز داناست، ولی به اعتقاد افلاطون تعلق به جسم و آلودگیهای دنیا موجب فراموشی انسان می‌شود و لذا تعلم، چیزی جز یادآوری خاطرات عالم مُثُل نیست.

رأی معرفت‌شناختی افلاطون در رساله‌های منون^۱، فایدون، جمهوری^۲، کراتیلوس، تیمائوس و تئاتتوس آمده است. رساله اخیر مشتمل بر جامعترین بررسی افلاطون درباره معرفت است. هسته اولیه عمده مباحث معرفت‌شناختی جدید را می‌توان در آثار افلاطون یافت. شاید به این جهت باشد که وایتهد درباره او گفته است: کل تاریخ فلسفه غرب حاشیه‌ای بر آثار افلاطون است.

حاصل سخن آنکه، از برهم نهادن و بازساختن برخی از اصول معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی افلاطون می‌توان تصویری، ولو ضعیف، از اتحاد عاقل و معقول به دست داد. اصول یاد شده عبارتند از:

۱- فرض وجود عالم مُثُل مستقل از جهان محسوس که مشتمل بر حقایق اصیل همه اشیا است.

۲- مثالها متعلق و موضوع شناخت آدمیانند.

۳- روح آدمی افزون بر ازلی و ابدی بودن عاری از هر نوع ترکیبی است، به دیگر سخن، روح آدمی مجرد و بسیط است.

۱. افلاطون در این رساله نظریه «تعلیم تذکر است» را در ضمن گفتگویی که طرف اصلی آن سقراط است، عرضه می‌کند. در این گفتگو سقراط ادعا می‌کند که پاسخ یک مسأله هندسی را از زبان غلام تعلیم ندیده‌ای بیرون می‌کشد. از آنجا که مسأله مورد نظر هندسی است، جواب دادن به آن از طریق مراجعه به حواس ممکن نیست. از این رو سقراط - و در حقیقت افلاطون از زبان او - ادعا می‌کند که غلام را واداشته است تا چیزی را به یاد آورد که بیشتر آن را می‌دانسته است.

۲. در انتهای کتاب پنجم جمهوری، افلاطون استدلال بلندی را بر مبنای تشبیهات مشهورش یعنی خورشید، خط و غار آغاز می‌کند تا نشان دهد روح چگونه از طریق تعلیم می‌تواند به معرفت حقیقی مُثُل دست یابد.

۳. افزون بر آثاری که در متن نام بردیم، در این رساله‌ها نیز مباحث معرفت‌شناختی مطرح شده است: مهمانی، سوفیست، آپولوژی (دفاعیه سقراط در دادگاه)، گرگیاس، پارمنیدس، قوانین و نامه هفتم از مجموعه نامه‌ها. تذکر دو نکته در خصوص مجموعه آثار افلاطون در اینجا لازم است:

نکته اول در مورد نامه‌های افلاطون است. گفتنی است که از افلاطون ۳۳ نامه بر جای مانده است. محققان هشت نامه را یقیناً از خود او دانسته‌اند و معتقدند بقیه منقول از اوست.

نکته دوم آن است که آنچه از آثار افلاطون باقی مانده است به صورت مکالمه و گفتگو تنظیم شده است. این گفتگوها که هدف افلاطون از تنظیم آنها عرضه تعلیماتی برای عموم مردم بوده است، تنها دارای ارزش فلسفی نیستند، بلکه ای بسا ارزش هنری و ادبی آنها افزونتر است. از این رو استخراج و سازماندهی عقاید فلسفی او نیازمند دقت و تأمل است.

۴- ابزار شناخت منحصرأ عقل است.

۵- تعلیم، چیزی جز تذکر و یادآوری نیست.

اینکه «چه تفاوتی میان عالم محسوس و عالم معقول (عالم مثل) هست؟» و «علم ناظر به عالم محسوس از علم ناظر به عالم معقول، که افلاطون آن را معرفت^۱ می‌نامد، چگونه تمایز می‌شود؟» و اینکه «آیا معرفت‌شناسی افلاطون مبتنی بر هستی‌شناسی اوست یا هستی‌شناسی او مبتنی بر معرفت‌شناسی می‌باشد؟»، بحثهای مفصلی وجود دارد که این مختصر گنجایش آنها را ندارد.^۲

۲-۱- ارسطو

ارسطو برخلاف افلاطون معتقد است عقل آدمی در ابتدای تولد همانند لوح سفید است و چیزی در آن وجود ندارد. پیدایش علوم با کسب و نظر تحقق پیدا می‌کند. عقل در آغاز جنبه هیولانی دارد و به تدریج به واسطه ترکیب با صورتهای ادراکی به مرحله فعلیت می‌رسد و صورت مدرکات و معقولات را به خود می‌گیرد؛ به سخن دیگر، عقل وقتی با عمل تعقل فعلیت یافت با معقول متحد می‌شود [ارسطو ۱۳۶۶: ۴۲۹ ب ۲۸ - ۲۳۰ الف ۹].

نظریه معرفت‌شناختی ارسطو که عمدتاً در کتاب درباره نفس^۳ او عرضه شده است مبتنی بر دو تفکیک اساسی در فلسفه اوست: یکی تفکیک ماده و صورت و دیگری تفکیک قوه و فعل. ارسطو در قسمتی از کتاب یاد شده پس از اشاره به تفکیک اول می‌گوید:

واجب است که در نفس نیز قائل به چنین تمیزی باشیم. در واقع از

1. episteme

۲. برخی از منابعی که بحثهای مفصل و مفیدی درباره اندیشه‌های فلسفی و معرفت‌شناختی افلاطون عرضه کرده‌اند عبارتند از: تاریخ فلسفه، تألیف فردریک کاپلستون، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، جلد اول؛ سیاست از نظر افلاطون، تألیف الکساندر کوپره، ترجمه امیرحسین جهانگیرلو؛ افلاطون، نوشته کارل یاسپرس ترجمه محمد حسن لطفی و بهتر از همه این آثار، مجموعه آثار افلاطون که ترجمه محمدحسن لطفی است. ۳. کتاب درباره نفس از جمله آثار مهمی است که از ارسطو به یادگار مانده و همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است. این کتاب را اسحاق بن حنین به عربی برگردانده است. برگردان فارسی آن به همراه تعلیقات و حواشی توسط آقای علی‌محمد داودی صورت گرفته و در سال ۱۳۴۹ منتشر شده است. ترجمه عربی را نیز آقای عبدالرحمن بدوی منتشر کرده است.

یک طرف، در آن عقلی را تمییز می‌دهیم که چون خود تمام معقولات می‌گردد مشابه ماده است، و از طرف دیگر عقلی را که مشابه علت فاعلی است، زیرا همه آنها را احداث می‌کند به اعتبار این‌که ملکه‌ای است که مشابهت به نور دارد. زیرا به یک معنا نور نیز رنگهای بالقوه را به رنگهای بالفعل تغییر می‌دهد. همین عقل است که چون بالذات فعل است مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است [ارسطو ۱۳۶۶: ۲۲۵].

شاگردان و پیروان ارسطو در شروحو که بر کتاب درباره نفس او نوشته‌اند، نظریه معرفت‌شناختی او را شرح و تفصیل داده‌اند. تئوفراستوس، شاگرد برجسته و نخستین جانشین ارسطو، اسکندر افروдіسی، یکی از برجسته‌ترین مفسران آثار او، و همین‌طور ابن رشد از جمله این افرادند. در اینجا به اختصار به سخنان اسکندر افروдіسی^۱ اشاره می‌کنیم. اسکندر مقاله کوچکی با عنوان «درباره عقل» دارد که اسحاق بن حنین آن را به عربی برگردانده است و عبدالرحمن بدوی آن را در ضمن مجموعه شروح علی ارسطو مفقوده فی الیونانیة منتشر کرده است. این مقاله یکی از مهمترین منابع الهام‌بخش فیلسوفان مسلمان در مبحث عقل و معقول به شمار می‌رود.^۲ سخنان اسکندر درباره اتحاد عاقل و معقول چنین است:

عقلی که خصلت پایدار و همیشگی دارد (عقل بالملکه) و فاعل است، می‌تواند خود را تعقل کند، یا به خودش بیندیشد، اما این نه از جهت عقل بودن است، زیرا در آن صورت همزمان از جهت خود «اندیشیدن و اندیشیده شدن» خواهد بود، بلکه از این جهت که عقل بالفعل یا فعلیت یافته، همان معقولهای بالفعل است... [بدوی ۱۹۸۶: ۳۲].

۱. برای اطلاع از احوال و آثار او نگاه کنید به:

۱. بدوی، عبدالرحمن، ارسطو عند العرب؛ بدوی، شروح علی ارسطو مفقوده فی الیونانیة؛ مصاحب، غلامحسین، دائرة المعارف فارسی.

۲. صدرا رساله اتحاد عاقل و معقول را با شمارش درجات عقل، مطابق تقسیم‌بندی اسکندر افروдіسی شروع می‌کند.

۱-۳- نوافلاطونیان

شاید بتوان گفت مجموعه بحثهایی که ارسطو و پیروان او درباره عقل و معقول مطرح کرده بودند، زمینه‌ساز شکوفایی این بحثها در مکتب نوافلاطونیان بویژه در آثار بنیانگذار این مکتب، افلوپین، شد.

افلوپین در مواضع مختلف از مجموعه نه‌گانه‌ها درباره اتحاد عاقل و معقول سخن گفته است. وی بیشترین بحث خود را در این باب در کتاب پنجم از مجموعه یاد شده مطرح نموده است. مسلمانها با شاگرد و ویراستار آثار او، فرفورئوس، بیشتر از خود او آشنا بوده‌اند. کتاب *اثولوجیا* که فرفورئوس از تلخیص نه‌گانه‌ها فراهم کرده است از مأخذ ملاصدرا به شمار می‌رود. نظریه اتحاد عاقل و معقول در میمر دوم از این کتاب به صراحت بیان شده است.

ابن سینا نظریه اتحاد عاقل و معقول را در رساله‌ای از فرفورئوس تحت عنوان *العقل و المعقول* ملاحظه کرده و با آن مخالفت کرده است. ظاهراً ترجمه‌ای قدیمی از این رساله در اختیار ابن سینا بوده است، چرا که به گفته ابن ندیم چنین ترجمه‌ای از رساله فرفورئوس به عمل آمده بود [ابن ندیم ۱۴۱۷: ذیل فرفورئوس].

۲- پیشینه اتحاد عاقل و معقول در دوره اسلامی

در این قسمت نخست سابقه این مسأله را در آثار فیلسوفان پیش از ملاصدرا جستجو می‌کنیم، آنگاه سخنان عارفان مسلمان را در این خصوص بررسی خواهیم کرد؛ و دست آخر با اشاره به جایگاه این بحث در آثار صدرا، کارنامه فیلسوفان بعد از او را مرور می‌کنیم.

۲-۱- کندی

اول فیلسوفی که در دوره اسلامی اتحاد عاقل و معقول را در آثار خود مطرح کرد، یعقوب بن اسحاق کندی (متوفی ۲۵۸ ق.) است. کندی در یکی از رسائل خود که عنوان آن *رأی العقل* نهاده است، پس از برشمردن انواع چهارگانه عقل مطابق رأی ارسطو و بیان آنکه هیچ امر بالقوه‌ای به خودی خود بالفعل نمی‌گردد؛ بلکه بالفعل گشتن امر بالقوه تنها به واسطه امر دیگری که بالفعل است امکان‌پذیر است، می‌نویسد: نفس که بالقوه عاقل است به واسطه تماس با عقل اول و

اتحاد با صورتهای معقول، عاقل بالفعل می‌شود [ابوریده ۱۳۶۹: ۳۵۵-۳۵۶]. روشن است که مأخذ‌کندی در تقریر این مسائل، آثار ارسطو از جمله کتاب دربارهٔ نفس اوست. بسیاری از این آثار تحت نظارت خود او به عربی برگردانده شده است.

۲-۲- فارابی

دومین فیلسوف برجستهٔ مسلمان که دربارهٔ اتحاد عاقل و معقول سخن گفته است، ابونصر فارابی (متوفی ۳۳۹ ق.) است. فارابی در آثار متعدد خود، از جمله کتاب *السیاسة المدنیة*، *مقاله فی معانی العقل و رساله فی العقل* دربارهٔ معانی عقل و همین‌طور اتحاد عاقل و معقول سخن گفته است. در *رساله مقاله فی معانی العقل*، معانی عقل را چنین برشمرده است:

عقل شش معنا دارد: یکی عقل در کاربرد عمومی که مردم در حق کسی می‌گویند او عاقل است. دوم عقل در کاربرد متکلمین، سوم عقل به معنایی که ارسطو در کتاب *برهان* به کار برده است. چهارم عقل به معنایی که ارسطو در کتاب *اخلاق* به کار برده است. پنجم عقل به معنایی که او در کتاب *نفس استعمال نموده و ششم عقل به معنایی که در کتاب *متافیزیک* به کار برده است [۱۸۰۰: ۳۹-۴۸].*

فارابی در ادامهٔ بحث خود برای معنای پنجم عقل چهار درجه برمی‌شمارد: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال. آنگاه می‌گوید:

عقل بالقوه، نفس یا جزئی از آن یا یکی از قوای آن است که می‌تواند ماهیات یا صورتهای موجودات را بدون مواد آنها انتزاع کند و آنها را صورت خود گرداند... [۱۸۰۰: ۳۹-۴۸].

۲-۳- ابوالحسن عامری

بعد از فارابی، ابوالحسن عامری (متوفی ۳۸۱ ق.) دربارهٔ اتحاد عاقل و معقول بحث کرده است. وی فصل سیزدهم از رسالهٔ *ارزشمند الفصول فی المعالم الإلهیة* را به این مسأله اختصاص داده و برای اثبات آن استدلال کرده است [عامری ۱۹۸۸: ۳۷۲-۳۷۳]. استاد ابراهیمی دینانی ضمن مقالهٔ

«ابولحسن عامری» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی* می‌نویسد:

ابوالحسن عامری نخستین فیلسوف جهان اسلام است که در آثار خود
مسأله اتحاد عاقل و معقول را مطرح ساخت و پس از بررسی دقیق آن را
پذیرفته است [ج ۵: ۳۵۰].

پرواضح است که اطلاق نخستین فیلسوف بر عامری سخن ناصوابی است.

۴-۲- موضع ابن سینا و فیلسوفان بعد از او

دیدیم که فیلسوفان مسلمان در اعتقاد به وجود صورتهای علمی و حصول آنها برای نفس که فاعل شناسایی است اتفاق نظر دارند. اما در تفسیر و تبیین چگونگی این حصول و بیان تفاوت آن از حصولها و وابستگیهای وجودی دیگر، میان آنان اختلاف نظر وجود دارد. چالش فیلسوفان مسلمان در مسأله اتحاد عاقل و معقول، در واقع، به همین مسأله مربوط می‌شود. نظریه ابن سینا در این مسأله اجمالاً این است که حصول یاد شده از نوع حصول عرض برای موضوع خود است. تفاوت این حصول از حصولهای دیگر به مجرد موضوع آن برمی‌گردد. هرگاه موضوع عرض مجرد باشد به عرضی که حائل در اوست عالم خواهد بود، و در غیر این صورت عالم نخواهد بود، همانند موضوعات جسمانی که به اعراض خودشان علم ندارند.

رای ابن سینا در این مسأله شیخ اشراق را قانع نکرد و ایشان در کتاب *تلویحات* بعد از شکایت از صعوبت مسأله علم و ادراک، جریان مکاشفهای را نقل می‌کند که در ضمن آن ارسطو مشکل او را حل نموده است. سهروردی از آن پس علم را اضافه اشراقی دانست [سهروردی ۱۳۷۲ ج ۱: ۷۰-۷۴]. صدرا نیز در *اسفار* به صعوبت این مسأله اشاره می‌کند، آنگاه سخن از مکاشفهای به میان می‌آورد که ضمن آن نظریه اتحاد عاقل و معقول به او الهام شده است [صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۱۲-۳۱۳].

بعد از ابن سینا فخر رازی به تبعیت از او اتحاد عاقل و معقول را باطل دانست. وی در کتاب *المباحث المشرقیة* دلایلی مشابه دلایل ابن سینا برای نفی اتحاد عاقل و معقول اقامه کرده است [۱۳۶۹ ج ۱: ۴۴۷-۴۴۹].

افضل الدین محمد مرقی کاشانی (متوفی ۷۰۷ ق.) در مصنفات خود اشاره‌هایی به نظریه

اتحاد عاقل و معقول دارد [مینوی ۱۳۶۶: ۲۳۲-۲۳۳]. مرحوم مینوی که یکی از دو تصحیح‌کننده مصنفات کاشانی است، معتقد است که کتاب *الفصول فی المعالم الإلهیة* تألیف ابوالحسن عامری مأخذ عمده افضل الدین کاشانی در مسأله اتحاد عاقل و معقول بوده است [مینوی سر ۴ ش ۳: ۵۹].

۲-۵. پیشینه اتحاد عاقل و معقول در آثار عارفان مسلمان

رد پای بسیاری از نظریاتی را که صدرا در فلسفه خود پرورده و متلائم با دستگاه فلسفی خود نموده است، باید از آثار عرفانی جست. اقرار خود ملاصدرا به اخذ و اقتباس از عارفان از یکسو، و قراین و مشابهت‌های گفتاری فراوان از سوی دیگر گواه آن است که بسیاری از مسائل ابتکاری در فلسفه ملاصدرا ریشه در آثار عرفانی دارد. البته این مطلب از ارزش و اهمیت کار صدرا نمی‌کاهد؛ چه، میناسازی فلسفی برای این نظریات و برهانی کردن آنها و در یک جمله نظام‌مند کردن آنها در قالب یک نظریه فلسفی، جز ابتکار نام دیگری ندارد. به هر روی نظریه اتحاد عاقل و معقول را می‌توان در آثار عارفانی همچون شمس‌الدین فناری (مصباح الأنس: ۸۲)، ابن ترکه (تمهید القواعد: ۶۸، ۸۶، ۸۹)، ابن عربی (در مواضع مختلف فتوحات از جمله وصل اول باب ۳۶۰)، قونوی (نصوص: ۱۹۷) و شرح فصوص قیصری (فصل ۵ دیباچه) به صورت آشکاری یافت. گفتنی است که در آثار عرفانی به جای عنوان «اتحاد عاقل و معقول» همواره از تعبیر «اتحاد عالم و معلوم» استفاده می‌شود. مولوی در ضمن اشعار مثنوی به نحو بسیار جذابی اندیشه اتحاد عاقل و معقول را توصیف کرده است. این قسمت از بحث را با نقل ابیاتی^۱ از مولوی به پایان می‌بریم:

| | |
|----------------------------|-------------------------------|
| چون سر و ماهیت جان مخبرست | هر که او آگاه‌تر با جان ترست |
| اقتضای جان چو ای دل آگهیست | هر که آگه‌تر بود جانانش قویست |

۲-۶. اتحاد عاقل و معقول در آثار ملاصدرا

ملاصدرا افزون بر اسفار که مکرر، در این مقاله، به آن استناد شد و عبارات آن را نقل نمودیم، و تألیف یک رساله مستقل تحت عنوان *فی اتحاد العاقل و المعقول* - که توسط نگارنده با تکیه بر

۱. ابیاتی از اشعار او در این خصوص در پاورقی ابتدای همین مقاله ارائه شد.

هشت نسخه خطی تصحیح شده و به زودی توسط بنیاد حکمت صدرا منتشر خواهد شد - در آثار دیگر خود درباره اتحاد عاقل و معقول بحث کرده است.

در ادامه، این آثار را با مشخص کردن صفحه از روی چاپی که هم اکنون در اختیار است، معرفی می‌کنیم:

المبدأ و المعاد (تصحیح آشتیانی: ۸۷ - ۷۸)، **المشاعر** (تصحیح کوربن، شعر هفتم از منهج اول)، **الحشر** (۱۹۳)، **شرح الهدایة** (۳۰۹، ۳۲۵)، **الحکمة العرشية** (۲۴ - ۱۲۲)، **مفاتیح الغیب** (۱۰۹، ۱۴۹)، **المظاهر الإلهية** (۲۶)، **سه اصل** (۱۰۱)، **اکسیرالعارفین** (۳۱۸)، **الشواهد الربوبية** (چاپ مشهد: ۲۴۲ - ۲۴۴).

۲-۷- مروری بر کارنامه پیروان ملاصدرا و فیلسوفان معاصر در مسأله اتحاد عاقل و معقول

از شاگردان بلافصل ملاصدرا که بگذریم مؤثرترین بحثهایی که در مسأله اتحاد عاقل و معقول و شرح آن صورت گرفته به قرار زیر است:

حاجی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ ق.) در چند جای شرح منظومه حکمت خود نظریه اتحاد عاقل و معقول را شرح کرده است^۱ و همین‌طور در **اسرارالحکم**^۲ و **تعلیقات الشواهد الربوبية**^۳ در این باره بحث کرده است. مفصلترین بحث حاجی درباره این نظریه در حواشی او بر **اسفار آمده است**. در اینجا است که حاجی چندین دلیل مستقل را برای اثبات آن اقامه کرده است [صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۲۰ باورقی ۱]. از معاصران، علامه رفیعی قزوینی (۱۳۱۵ - ۱۳۹۶ ق.) رساله موجز و دقیقی در شرح و اثبات نظریه یاد شده نگاشته است که با حواشی استاد حسن‌زاده آملی به طبع رسیده است. علامه سید محمدحسین طباطبایی در دو کتاب ارزشمند حکمی خود **بداية الحکمة و نهاية الحکمة** در مباحث اتحاد عالم و معلوم این نظریه را با دیدگاه متفاوتی مطرح نموده است. ایشان در حواشی خود بر **اسفار** نیز ضمن شرح نظریه ملاصدرا دیدگاههای نقدی

۱. ر.ک: **غور الفرائد**، ذیل مبحث وجود ذهنی و مبحث علم خداوند.

۲. ر.ک: صفحات ۲۶ و ۳۰۸ از طبع مرحوم شعرانی.

۳. ر.ک: **تعلیقه حاجی بر مبحث اتحاد عاقل و معقول الشواهد الربوبية**.

خود را عرضه نموده است [صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۳-۳۱۴ باورقی ۲]. استاد شهید مرتضی مطهری در دو شرح مختصر و مبسوط خود بر شرح منظومه حاجی، ذیل مبحث وجود ذهنی، این نظریه را از جنبه‌های مختلفی مورد بررسی قرار داده و شرح نموده است. مرحوم میرزا مهدی آشتیانی و محمدتقی آملی در تعلیقات خودشان بر شرح منظومه حاجی سبزواری، شرح سودمندی را ارائه کرده‌اند. استاد مهدی حائری یزدی در دو کتاب *علم کلی و کاشف‌های عقل نظری* و همین‌طور در طوی مقاله‌ای که در *مجله مقالات و بررسیهای دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران* به چاپ رسانده، از نظرگاه متفاوتی این نظریه را تحلیل کرده است. بالاخره آخرین اثر کتابی است تحت عنوان *دروس اتحاد عاقل به معقول* تألیف استاد حسن‌زاده آملی که مشتمل است بر حواشی ایشان بر مبحث اتحاد عاقل و معقول *اسفار* و همین‌طور حواشی استادان ایشان بر این موضع از *اسفار*، بقیه حجت کتاب یاد شده را درسهای ایشان که درباره این موضوع القاء شده، به خود اختصاص داده است.

منابع

- ابن ترکه، علی بن محمد. *تمهید القواعد*.
- ابوریذه، محمد عبدالهادی. (۱۳۶۹ ق.). *رسائل الکندی الفلسفیه*. مصر: دارالفکر العربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). *اشارات و تنبیهاات*. قم: البلاغ، ۳ ج.
- *شفا*.
- ابن عربی، محمدبن علی. (۱۴۰۵ ق.). *فتوحات مکیه*. النقا، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۳ ج.
- ابن ندیم، محمدبن اسحاق. (۱۳۱۷ ق.). *الفهرست*. بیروت: دارالمعرفة.
- ارسطو. (۱۳۶۶). *درباره نفس*. تهران: انتشارات حکمت.
- *شروح علی ارسطو مفقوده فی الیونانیه*. (۱۹۸۶). در ضمن «مقاله فی العقل علی رأی ارسطو طالیس». به کوشش عبدالرحمان بدوی. لبنان: دارالمشرق.
- *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*.
- سهروردی، یحیی بن حبیب. (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۳ ج.
- فاخوری، حنا و خلیل البحر. (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالمحمد آبتی. تهران: انتشارات آموزش و پرورش انقلاب اسلامی. چاپ سوم.
- فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۳۶۹ ق.). *مباحث المشرقیه*. بیروت: دارالکتب العربی.
- فناری، حمزه. *مصباح الانس*.

- قونوی، صدرالدین محمدبن اسحاق. (۱۳۶۲). *رسالة النصوص*. به کوشش جلال‌الدین آشتیانی. تهران.
- فیضری، محمد داود. *شرح فصوص الحکم*. به کوشش جلال‌الدین آشتیانی.
- عامری، ابی‌الحسن. (۱۹۸۸). *وشذراته الفلسفیه*. به تصحیح و تقدیم د. سبحان خلیفات. اردن، عمان: دانشگاه اردن.
- فارابی، ابونصر. (۱۸۰۰ م). «مقاله فی معانی العقل». *در الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة*. لیدن.
- صلیبیا، جمیل. (۱۳۶۶). *فرهنگ فلسفی*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: انتشارات حکمت. چاپ اول.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۰). *شرح منظومه*. تهران: انتشارات حکمت. چاپ اول. ۳ ج.
- _____ . (۱۳۶۹). *مقالات فلسفی*. تهران: انتشارات حکمت. چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. [ملاصدرا]. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۹ ج.
- _____ . *تعلیقات بر الهیات شفا*. چاپ سنگی.
- مینوی، مجتبی. «معرفی رساله الفصول فی المعالم الالهیه». *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*.
- _____ ، و یحیی مهدوی (مصححان). (۱۳۶۶). *مصنفات افضل‌الدین مرقی کاشانی*. تهران: انتشارات خوارزمی. چاپ دوم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی