

بررسی منحنی تحول پیشینه مسئله اتحاد عاقل و معقول تا زمان صدر المتألهین

قاسم پورحسن^۱، محمدهادی توکلی^۲

چکیده:

جوانه‌های نخستین مسئله اتحاد عاقل و معقول در فلسفه افلاطون و ارسطو دیده میشود و در فلسفه فلوطین و مکتب نوافلاطونی و پیروان آن بصورت روشنتر بیان شده است. در میان اندیشمندان جهان اسلام نیز این مسئله مطرح و به آن پرداخته شده و هواداران و مخالفانی پیدا نموده و میتوان گفت کمال شکوفایی خود را در حکمت متعالیه یافته است. مقاله حاضر درصدد بررسی تحلیلی - انتقادی سیر تحول این نظریه و تبیین آن در فلسفه ملاصدراست.

کلید واژه‌ها: اتحاد عاقل و معقول، معلوم بالذات، معلوم بالعرض، نفس ناطقه، ملاصدرا

* * *

۳۷

مقدمه

اتحاد عاقل و معقول، یکی از مباحث مهم سنتی و پیچیده و بسیار بحث برانگیز

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبایی؛ ghasemepurhasan@gmail.com

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبایی



در تاریخ فلسفه، اعم از اسلامی و یونانی بوده است. از یکسو مخالفانی 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 دانسته‌اند.

اگر بخواهیم با استفاده از تقسیم‌بندی‌های جدید فلسفه، جایگاه بحث «اتحاد عاقل و معقول» را در حیطه مباحث فلسفی مشخص کنیم، لازم است که این بحث را از مباحث معرفت‌شناسی بدانیم. بدان علت که این نظریه درصدد تبیین ماهیت علم بشر است که از مهمترین مباحث معرفت‌شناسی محسوب می‌شود و از سوی دیگر میتوان آن را در مباحث هستی‌شناسی جای داد، زیرا مباحثی همچون رابطه وجودی علم با نفس و اشتداد وجودی نفس بسبب علم، در مقوله هستی‌شناسی قرار می‌گیرند.

ملاصدرا با اثبات مجرد علم بصورت مطلق، تبیین کیفیت حصول علم برای نفس و اثبات اتحاد آن با نفس و مباحثی از این قبیل، نظریه جدیدی در معرفت‌شناسی عرضه کرد و از این رهگذر به معضلات و پرسشهای فراروی فیلسوفان مسلمان در حوزه شناخت‌شناسی پاسخهای جدیدی داد که از جمله آن مسائل، بحث فناپذیر بودن نفس بود و عده‌یی از حکمای قدیم در این مسئله متحیر بودند که نفسی که فاقد ادراک کلیات است، آیا پس از مرگ باقی میماند یا معدوم خواهد شد؟

از میان مسائلی که در حکمت متعالیه مترتب بر اثبات اتحاد عاقل و معقول است، میتوان به اثبات بساطت عقل در عین علم آن به مادون خود، تبیین اشتداد نفس و حرکت آن از مراتب نازل وجود (جسمانیت) تا نیل به مقام فنای در انسان کامل، اثبات کمال اول بودن علم - و نه کمال ثانی بودن آن - برای نفس اشاره نمود.

ما در این نوشتار ببيان تاريخچه این بحث در دو مقام فلاسفه یونانی و متفکران جهان اسلام خواهیم پرداخت^(۱) و نشان خواهیم داد که پیشینه مسئله اتحاد عاقل و

معقول، به فلسفه‌های یونانی باز میگردد. جوانه‌های آن نخست در فلسفه افلاطون دیده میشود و در فلسفه ارسطو روشنتر میگردد و در فلسفه فلوطین و مکتب نوافلاطونی و پیروان آن کاملاً بر آن تصریح شده است و سپس این نظریه در جریان اندیشه فلسفی، هواداران یا مخالفانی مییابد. در میان اندیشمندان جهان اسلام نیز این مسئله مطرح و به آن پرداخته شده است و میتوان گفت کمال شکوفایی خود را در حکمت متعالیه یافته است و صدرالمتألهین اشاره میکند که با امدادی الهی

توانسته است این مسئله را مبرهن نموده و آن را به کرسی تحقیق بنشاند.

اتحاد عاقل و معقول از افلاطون تا نوافلاطونیان

برخلاف آنچه برخی گفته‌اند افلاطون این اتحاد را صریحاً در جایی بیان نکرده است^(۲)، شواهدی وجود دارد که وی به این اتحاد تصریح دارد. در کتاب *افلاطون فی الاسلام* - که عبدالرحمن بدوی آثار افلاطون را در آن گرد آورده است - در یکی از آن رسائل، افلاطون در پاسخ به این سؤال که اگر عقل بخواهد (نه بسبب ذاتی غیر از خود) خود را تعقل کند، منجر به تجزیه‌اش خواهد شد، چنین می‌گوید: اینطور نیست که عقل جدا از معقول تحقق داشته باشد بلکه همواره عقل و معقول امر واحدی هستند.^(۳) در جای دیگر آن نیز چنین آمده است:

به او گفته شد: چرا عقل و معقول چیز واحدی هستند؟ وی گفت: زیرا عقل بالفعل چیزی غیر از معانی نمیباشد و معانی هم چیزی غیر از آنچه که آنها معانی اویند نمیباشند و از طرفی میان معانی جدایی و انفصال وجود ندارد، پس بناچار آن دو (عقل و معقول) چیزی واحد میباشند.^(۴)

افلاطون در همان کتاب پس از گفتن عباراتی نتیجه می‌گیرد که بازگشت معقول به این است که آن و عقل چیز واحدی هستند. ولی در ادامه آن می‌گوید: حاس و محسوس اینگونه نمیباشند.^(۵) از اینرو وی اتحاد را در مطلق ادراکات برقرار نمیداند. مواردی که ذکر شد با آنچه در میان متأخران با عنوان اتحاد عاقل و معقول رواج پیدا نموده است، قرابت و نزدیکی دارد و شاید بتوان آنها را زمینه‌ساز طرح این مسئله دانست. سخنان دیگری نیز از افلاطون در *دائرةالمعارف* بزرگ اسلامی پیرامون این نظریه نقل شده که اثبات ارتباط برخی از آنها با این بحث دشوار است. اما نظریه اتحاد عاقل و معقول بشکلی معین و مشخص، نزد ارسطو دیده میشود و حتی خواجه نصیرالدین طوسی بر این عقیده است که اعتقاد به اتحاد عاقل و معقول پس از ارسطو در میان مشائین رواج یافته است.

ارسطو در کتاب *فی النفس* (درباره روان) و کتاب *متافیزیک* خود این مسئله را مطرح نموده و به اتحاد عاقل و معقول تصریح میکند. وی در *متافیزیک* می‌گوید: عقل

از راه اتحاد یا اشتراک با معقول، به خودش می‌اندیشد و در تماس و تعقل آن، معقول میشود، چنانکه عقل و معقول یکی و همانند.^(۶)

ابن‌رشد اندلسی در این عبارت، تعقل را بر تعقل امری غیر از ذات خود عقل حمل میکند که در این تعقل، عقل با آن معقول متحد میشود و میگوید که عقل چیزی غیر از معقولاتش نمیباشد.^(۷) اما ابن‌سینا در تعلیقاتش بر *مابعدالطبیعه* این عبارت ارسطو را بر تعقل عقل نسبت به ذات خود، حمل میکند^(۸) که این اتحاد را تقریباً همه حکما پذیرفته‌اند.

ارسطو می‌افزاید: از آنجا که در چیزهایی که ماده ندارند، معقول و عقل دو چیز مختلف نیستند، پس (هر دو) همان خواهند بود و اندیشه و اندیشیده یکی هستند.^(۹)

وی در کتاب *فی النفس صریحتر* سخن گفته و بنظر میرسد که در این کتاب اصولاً یگانه راه ادراک را اتحاد با معلوم میدانند. وی میگوید: «در ادراک اشیاء یا با وجود خارجی خود و یا با صورتهای خود ادراک میشوند ولی ممکن نیست که اشیاء با وجود خارجی خود با ادراک کننده‌شان، متحد گردند زیرا صخره درون نفس وجود ندارد.»^(۱۰) در جای دیگر میگوید:

عقل، همان معقولات بصورت بالقوه است و پیش از آنکه بیندیشد، بالفعل هیچیک از آنها نیست و میبایست بصورت لوحی باشد که بالفعل چیزی بر آن نوشته نشده است و خود عقل نیز مانند سایر معقولها، معقول است و در چیزهای بدون ماده، عاقل و معقول یک چیز واحدند.^(۱۱)

بنا به نقل بابا افضل در رساله ۱۱۵ *سؤال اسکندر از استادش ارسطو*، اسکندر این سؤال را پرسیده است:

«به چه دانیم از کجا آمده‌ایم؟ گفت: زیرا چون علم می‌آموزیم پیشتر می‌رویم.»^(۱۲) برخی از صاحب‌نظران این جواب ارسطو را شاهدهی بر اتحاد عاقل و معقول در کلمات وی میدانند.^(۱۳)

از مجموع کلمات ارسطو بدست می‌آید که مسئله اتحاد عاقل و معقول دست‌کم در ادراک عقل نسبت به خود، نزد وی امری پذیرفته شده میباشد و چنانچه گذشت، تفسیر ابن‌سینا و ابن‌رشد در مورد این اتحاد متفاوت است. از اینرو درباره‌ی نظر ارسطو در مورد اتحاد در علم بغیر نمیتوان نظری محکم ارائه نمود، اما در میان متفکران

غربی دیوید راس پیرامون نظر ارسطو در مورد این اتحاد میگوید:

زبان ارسطو گاهی رنگ و بوی ایده آلیسم دارد، اما شاید بتوان او را در اصل واقع‌گرای خام نامید. زبان او آنگاه بوی ایده آلیسم می‌دهد که اندیشه را با متعلق اندیشه یکی می‌داند. اما دیدگاهی که اساس این زبان را تشکیل می‌دهد این نیست که متعلق اندیشه بوسیله اندیشه ساخته شده است، بلکه این است که عقل «محل صورتها» یا «صورت صورتها»ست، چیزی را که تا زمان ادراک امری کلی صرفاً بالقوه است و هنگامی که آن امر کلی را درک میکند کاملاً خصوصیات ادراک را می‌پذیرد، میتوان گفت: با متعلق خودش یکی میشود.

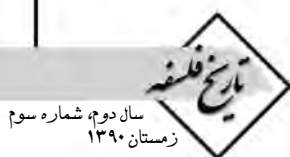
این ایدئالیسم نیست بلکه حد اعلای واقع‌گرایی است که نه تنها ساخته شدن بلکه حتی تغییر شکل یافتن متعلق اندیشه بوسیله ذهن را مجاز نمیدارد.^(۱۴)

بنظر میرسد که برداشت راس از کلام ارسطو مشابه تفسیر ابن‌رشد میباشد. بعنوان جمع‌بندی از عبارات ارسطو میتوان گفت که اگرچه سخنان ارسطو در اینباب روشنتر از کلمات افلاطون است، ولی برخلاف سخنان افلوطین - بلحاظ مطابقت داشتن با مقصود حکمای اسلامی - دارای ابهاماتی است، ازاینرو شاید بدلیل همین انطباق بیشتر سخنان افلوطین باشد که حکمای اسلامی هنگام استناد به قول ارسطو در مسئله اتحاد عاقل و معقول به *ثولوجیا* و نه به *درباره روان* یا *متافیزیک*، استناد میکردند، در حالی که در دوران معاصر گفته میشود *ثولوجیا* از افلوطین است.

پس از ارسطو، مفسران آثار وی که عمدتاً از نظریات استادشان تبعیت نمودند، در اینباب نیز اغلب کلمات ارسطو را نقل و شرح نمودند.

تئوفراستوس (۲۸۷ - ۳۷۱ ق.م) شاگرد برجسته و نخستین جانشین ارسطو، نظریه استادش را درباره همانبودی اندیشه و اندیشیده یا عقل و معقول دنبال نمود. وی از یکسو، مانند ارسطو میگوید که شناخت یا دانش نظری با اشیاء یکی و همان است؛ آشکارا اگر بالفعل باشد، دانش در حد اعلای آن است. این اشاره به آن است که عقل هم چیزی واقعی را ادراک میکند، هم خود را؛ یعنی پیش از اینکه بیندیشد، عقل بنحوی دوگانه بالقوه است، هم در پیوند با معقول، هم در پیوند با خودش؛ با عمل تعقل یا اندیشیدن، عقل خود را از هر دو لحاظ فعلیت میبخشد و با متحد شدن با اشیاء عقل بالفعل و معقول بالفعل میشود. بعبارت دیگر، هم شناسنده واقعی میشود و هم شناخته شده واقعی. در این مرتبه از فعلیت، تقابل میان ذهن و عین از

۴۱



سال دوم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۰

بررسی منحنی تحول پیشینه مسئله اتحاد عاقل و معقول تا زمان صدرالمتألهین

میان برداشته میشود و وحدتی تجزیه‌ناپذیر حاصل میگردد. آنگاه وی این پرسش را بمیان می‌آورد که هر گاه عقل نمی‌اندیشد، چون با اشیاء یکی نیست؟ آیا عقل هم نیست؟ پس او پیش از اندیشیدن چیزی نیست؟

وی در پیروی از ارسطو، به فرق نهادن میان همانبودی بالقوه و بالفعل عقل با اشیاء، بسنده نمیکند و می‌افزاید که همانبودی اشیاء با عقل، گاه بالقوه و گاه بالفعل، باید بمعنای خاص آنها گرفته شود؛ عقل بالقوه، بنحوی بالقوه با اشیاء، یکی است، اما پیش از اندیشیدن یا تعقل، هیچ چیز بالفعل نیست. سرانجام او نتیجه میگیرد که عقل همان معقولهاست.^(۱۵)

در میان شاگردان ارسطو، اسکندر افرویدیسی یکی از برجسته‌ترین مفسران آثار ارسطو میباشد که در میان حکمای مسلمان آراء وی بطور ویژه مطرح بوده است و از او به بزرگی یاد شده است، بعنوان مثال ابن‌سینا از وی اینگونه یاد میکند:

و بعض من هو أسد قولاً من أصحابه.^(۱۶)

و ملاصدرا درباره او میگوید:

من الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل و البراعة إسكندر الأفروديسي و هو من كبار أصحاب أرسطاطاليس رأياً و علماً و كلامه أمتن و مقالته أحكم.^(۱۷)

وی از طرفداران جدی این نظریه است بطوری که ملاصدرا به هنگام نام بردن طرفداران این نظریه از وی یاد میکند و میگوید:

تحقیق ذلک کما ذهب إليه جمع عظیم من أكابر الحكماء السابقين كأرسطو و شيعته مثل إسكندر و فرفوروس و من فلاسفة الإسلام أبي نصر أن كل إدراك سواء كان علماً كلياً أو إحساساً جزئياً باتحاد المدرك بالمدرك.

او کلامی را از وی نقل میکند که دال بر این مطلب است.^(۱۸) حاجی سبزواری هم برهان وی را بر این اتحاد، قابل اعتماد میدانند.^(۱۹)

وی نوشته کوچکی با عنوان درباره عقل دارد که اسحاق بن حنین آن را به عربی برگرداند و از مهمترین منابع الهام‌بخش فیلسوفان اسلامی در مبحث عقل بشمار میرود. وی درباره اتحاد عاقل و معقول میگوید:



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 آنصورت همزمان از جهت خود «اندیشیدن و اندیشیده شدن» خواهد بود، بلکه از این جهت که عقل بالفعل یا فعلیت یافته، همان معقولهای بالفعل است. پس چون عقل به آنها بیندیشد، به خودش اندیشیده است، چون با اندیشیدن به معقولات، عقل میشود. زیرا اگر معقولات همان عقل بالفعلند و عقل هم به آنها می‌اندیشد، پس چون به خود بیندیشد، عقل میشود، زیرا با اندیشیدن به معقولات، خود معقولات میشود.^(۲۰)

تامسپیوس هم یکی دیگر از شارحان نوشته‌های ارسطوس است و ابن‌سینا از وی اینگونه یاد میکند:

الذی یحسن عبارته عن کتب المعلم الاول علی سبیل تلخیص.^(۲۱)

ابن‌رشد هم در تفسیر بزرگ خود بر درباره روان ارسطو، از استدلالهای تامسپیوس - و نیز اسکندر افرودیسی - بسیار بهره میگیرد و به آنها استناد میجوید و گاه نیز از آنها انتقاد میکند.

وی شرحی بر کتاب درباره روان ارسطو دارد که ترجمه عربی این شرح از اسحاق بن حنین، چندین سال پیش کشف شده و بچاپ رسیده است. در اظهارات تامسپیوس درباره نظریه عقل نزد ارسطو بطور کلی و بویژه درباره همانبودی عاقل و عقل و معقول، استدلال یا نکته تازه‌یی یافت نمیشود. تامسپیوس در یکجا، هنگامی که این پرسش را مطرح میکند که آیا عقل، هم عقل است و هم معقول و آیا این از یک جهت است، یا اینکه عقل از جهتی عقل است و از جهت دیگر معقول، پاسخ میدهد: در چیزهایی که آمیخته با ماده نیستند، اندیشیدن و اندیشیده عیناً یکی است، زیرا دانش (علم) نظری و دانسته (معلوم) نظری نیز به این نحو عیناً همانند و یکی میباشند، اما در صورتهایی که در ماده‌اند، معقول یا اندیشیده چیزی است و عقل یا اندیشیدن چیز دیگری است. تامسپیوس در شرح خود بارها به اتحاد عاقل و معقول و عقل اشاره میکند.^(۲۲)

آنچه درباره مسئله اتحاد عاقل و معقول در تفکر فلسفی یونانی یافت میشود، ممکن است بگونه‌یی زمینه‌ساز گسترش و شکوفایی آن در مکتب نوافلاطونی بشمار آید. قبول این اتحاد بصورتی واضح نزد فلوطین و برخی از شاگردانش دیده میشود.

با فرض صحت انتساب/تولوجیا به فلوطین، وی در موارد مختلفی از/تولوجیا به مسئله اتحاد عاقل و عقل و معقول اشاره میکند. او در میمر هشتم/تولوجیا کلامی دارد که ملاصدرا در فصل هفتم از مرحله دهم/سفر خویش آن را آورده است. آن کلام چنین است:

و سزاوار است که دانسته شود که بصر به چیزهای خارج از خودش نایل میگردد و این نیل صورت نمیگیرد مگر آنکه بصر با آن چیز متحد گردد که در اینصورت آن را احساس نموده و باندازه توانش شناخت صحیحی از آن پیدا میکند و (در ادراک عقلی هم) بهمین نحو است وقتی که انسان عقلی بصرش را بر چیزهای عقلی می‌افکند به آنها نایل نمیگردد مگر آنکه با آنها متحد گردد، جز آنکه بصر بر خارج چیزها واقع میگردد ولی عقل بر باطن چیزها واقع میشود.^(۲۳)

وی در جایی دیگر اشاره به این امر میکند که حواس ظاهر تنها اثر شیء را درک میکنند نه حقیقت شیء خارجی را اما در ادراک عقلی بواسطه آنکه تمام حقیقت عجبین با ذات عاقل شده است، جایی برای خطا نمیماند.^(۲۴) برخلاف آنچه برخی ادعا نموده‌اند^(۲۵)، از عبارات مذکور روشن میشود که وی این اتحاد را در ادراکات حسی نیز میپذیرد و نکته دیگر آن است که بنظر میرسد وی در کتابهای خود بیشتر در پی تبیین این مسئله و استفاده از آن در مسائل مختلف بوده است نه آنکه برای آن استدلال آورد.

نظریه اتحاد عاقل و معقول، از سوی شاگرد برجسته فلوطین، یعنی فرفور یوس (۲۳۲-۳۰۴ م) گسترش مییابد و بر آن تأکید میشود. وی علاوه بر اینکه شاگرد و دوست برجسته فلوطین بود، همچنین گردآورنده، تنظیم کننده و ویراستار ائادها و نیز نگارنده زندگی‌نامه کامل او بوده است.

۴۴ در جهان اسلام هنگام طرح بحث اتحاد عاقل و معقول معمولاً از وی یاد میشود و جالب آن است که با اینکه این مسئله مقبول اسکندر افرویدیسی و... نیز میباشد، اما ابن سینا بهنگام پرداختن به این بحث نام فرفور یوس را بعنوان قائل به این اتحاد آورده و وی را مورد بیمهری قرار میدهد. در حالی که ملاصدرا او را از اعظم حکمای متأله و راسخ در علم میدانند و میگوید: وی در نزد من از بزرگترین اصحاب معلم اول است و با عباراتی دانش او را میستاید و حتی میگوید که در شرح کلمات ارسطو،



بیشتر بر وی میتوان اعتماد کرد تا غیر او مانند اسکندر رومی و ثامسطیوس، اگرچه اعتماد شیخ (ابن سینا) بر آن دو بیشتر بوده است و آن بسبب انکاری است که او نسبت به اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال دارد.^(۲۶)

از میان نوشته‌های فراوان فرفورئوس، تنها چند اثر برجای مانده و بیشتر آنها از میان رفته است. مهمترین منبع ما درباره نظریات وی مربوط به اتحاد عاقل و معقول، نوشته کوچکی است دارای سه بخش که به پاره‌هایی تقسیم میشود و گویا تنها بخش بزرگی از نوشته‌ی با عنوان کمکهایی برای دستیابی به معقولات^(۲۷) است. متن انتقادی یونانی این نوشته در سال ۱۹۰۷م، بکوشش ب. ممرت منتشر شده است.

از سوی دیگر، ابن ندیم گزارش میدهد که نوشته‌ی به نام کتاب *العقل و المعقول* از فرفورئوس، در ترجمه عربی قدیم وجود داشته است. بظاهر این همان نوشته‌ی است که - چنانکه خواهیم دید - ابن سینا با اشاره به آن، نظریه اتحاد عاقل و معقول را آنگونه که در آن نوشته یافته است، بشدت نفی میکند. اما این نوشته، ترجمه عربی نوشته اصلی فرفورئوس نبوده است، بلکه چنانکه مولر، در ترجمه آلمانی بخشی از فهرست ابن ندیم ثابت کرده است، نوشته‌ی متأخر و مجعول و منسوب به وی بوده است.^(۲۷)

فرفورئوس در این نوشته چنین میگوید:

نیروهای شناسنده که در ما گنجانده شده‌اند، معمولاً حس، تخیل و عقل است. نیرویی که حس را بکار میگیرد، با فراقندن خود بسوی چیزهای بیرونی، آنها را بررسی میکند، اما با آنها یکی نمیشود، بلکه با کاربرد نیروی خود بر آنها، تأثراتی از آنها میپذیرد. بنابراین، هنگامی که چشم چیزی مرئی را میبیند، ممکن نیست که با آن چیز دیده شده، یکی شده باشد، زیرا اگر فاصله‌ی میان آنها نمیبود، نمیتوانست ببیند. این امر در مورد حواس دیگر نیز صادق است. از اینجا روشن میشود که حس و حس کننده همیشه بسوی یک چیز بیرونی فراقکننده میشوند تا بتوانند یک محسوس را ادراک کنند. در مورد خیال یا تخیل نیز بهمینسان است که همواره معطوف به یک چیز بیرونی است و با این گسترده کردن خود، به آنچه بیرونی است، قوام میبخشد و نگاره‌ی از آن بدست می‌آورد، چنانکه این گسترش بسوی یک چیز بیرونی نشانه آن است که میان تخیل و آن چیز همانندی یا تشابهی پدید می‌آید. اما ادراک عقل بدینسان نیست، بلکه این امر با همگرایی به خود و بررسی

خویش، انجام میگیرد، زیرا عقل با جداشدن از خود، برای اینکه نیروهایش را بررسی کند و چشم آن نیروها باشد، هیچ چیزی را نمیتواند تعقل کند. بدینسان، همانگونه که حس با محسوس است، عقل نیز با معقول است. اما از سوی دیگر، حس با گسترش خود به چیزهای بیرونی، درمییابد که محسوس او در ماده قرار دارد، ولی عقل با گردآمدن در خودش، نه با گسترش یافتن به چیزی بیرونی، معقول را بررسی میکند. بنابراین روشن است که اندیشیده‌ها و اندیشه باید به هم پیوسته باشند. اما اگر معقولها در عقلند، نتیجه این است که هرگاه عقل، معقولهای خود را بررسی کند، هم معقول و هم خود - هر دو - را بررسی میکند.^(۲۸)

وی در ادامه، استدلالها را گسترش میدهد و نتیجه میگیرد که عقل و معقول چیزی و حس و محسوس چیزی دیگرند؛ عقل و معقول، مانند حس و محسوس همبسته‌اند، ولی نه حس میتواند خود را به خود ادراک کند، نه محسوس، اما معقول که همبسته عقل است و عقل نیز که همبسته معقول است، به هیچ روی به ادراک حسی در نمی‌آیند، ولی عقل، معقول عقل است و اگر معقول عقل است، یعنی معقول خود است. بنابراین، اگر عقل چیزی معقول است و نه محسوس، پس معقول خواهد بود، اما اگر عقل، معقول برای عقل است، عاقل نیز خواهد بود. بنابراین (همزمان) عاقل همان معقول است، همه اندیشنده یا همه اندیشیده یکی و همان است. از جملات مذکور بدست می‌آید که برخلاف قبول اتحاد در عاقل و معقول، وی این اتحاد را در ادراکات جزئی، قبول ندارد.

آخرین چهره درخشان مکتب نوافلاطونی و مفسر نوشته‌های افلاطون یعنی پرکلس (۴۱۰-۴۸۵ م.) که نزد حکمای مسلمان به ابرقلس یا برقلس مشهور است، این اتحاد را در مورد عقل بالفعل میپذیرد که بظاهر مقصودش عقل مفارق است. وی در کتاب *الخیر المحض* (که منسوب به وی است) درباره عقل بالفعل میگوید:

۴۶ هر عقل بالفعلی خودش را تعقل میکند و آن همزمان عاقل و معقول است. پس چون عاقل و معقول است بناچار خودش را میبیند و به این سبب که خود را میبیند میفهمد که عقلی است که خودش را تعقل میکند. پس هنگامی که بخود علم پیدا نمود به سایر چیزهای که تحت او هستند هم علم پیدا میکند، زیرا آنها از اویند جز آنکه در او بصورت عقلی موجودند، پس عقل و چیزهای معقول یکی میباشند. زیرا اگر همه چیزهای معقول در عقل هستند و عقل به خودش علم دارد، پس بناچار

هنگامی که بخود علم پیدا میکند به سایر چیزها نیز علم پیدا میکند و وقتی به سایر چیزها علم پیدا میکند، به خود نیز علم پیدا میکند و هنگامی که سایر اشیاء را دانست تنها به این دلیل به آنها علم دارد که آنها معقول هستند.^(۳۹)

۲. اتحاد عاقل و معقول در میان متفکران جهان اسلام

مسئله اتحاد عاقل و معقول در میان فیلسوفان جهان اسلام هنگامی بمیان آمد که در ابتدا کتاب *درباره روان* از ارسطو و سپس برخی از شرحها و تفسیرهای نویسندگان یونانی بر آن به عربی برگردانده شد.

نخستین فیلسوف مسلمانی که به اتحاد عاقل و معقول اشاره داشت، یعقوب بن اسحاق کندی (ف. ۲۵۰ ه.ق) بود. در میان آثار وی نوشته‌یی با عنوان *درباره عقل* یافت میشود که در سده‌های میانه به لاتین نیز ترجمه شده است. وی پس از اشاره به اینکه هر امری که برای چیزی بالقوه باشد بسبب امری دیگر که غیر اوست به فعلیت میرسد، میگوید: بنابراین نفس بالقوه عاقل است و بواسطه عقل اول، هنگامی که با آن تماس پیدا میکند، از قوه به فعل خارج میگردد تا اینکه بصورت عاقل بالفعل درمی‌آید. زیرا هنگامی که صورت عقلی با نفس متحد شود، نفس مغایر با آن صورت عقلی نیست؛ چون نفس تقسیم‌پذیر نیست که تغایری پیش آید. بنابراین، هنگامی که صورت عقلی با نفس متحد شود، نفس و عقل شیء واحدی میشوند. پس نفس، هم عاقل است و هم معقول و در این هنگام عقل و معقول از جهت نفس یک چیزند.^(۴۰)

برخی با اشاره به این امر که کندی در آخر رساله مذکور اشاره کرده که اینها آراء حکمای پیشین هستند (الخ)، گفته‌اند:

بنظر میرسد که وی در بحث اتحاد عاقل و معقول، تنها در مقام نقل این نظریه بوده و خود نخواست است در مقام اظهار نظر در این زمینه برآید.^(۴۱) در حالی که وی در کتاب *فلسفه اولی* به این اتحاد تصریح داشته و میگوید:

چون انتهای فکر در صورتی که بر راههای مستقیم پیش برود، به عقل میرسد که آن انواع اشیاء - زیرا نوع معقول میباشد - و مافوق انواع است و اشخاص محسوس میباشد - و مقصودم از اشخاص، جزئیات اشیاء است که نامها و حدود اشیاء را به آنها نمیبخشد - پس هنگامی که با نفس متحد شود معقول خواهد شد و نفس هنگام متحد شدن انواع با آن عاقل میشود و پیش از متحد شدن با آنها بالقوه عاقل

است. وی در ادامه هم به این اتحاد باز اشاره دارد.^(۳۲) ممکن است که مأخذ کندی در تقریر این مسائل، آثار ارسطو از جمله کتاب درباره نفس باشد و بسیاری از این آثار تحت نظارت خود او به عربی برگردانده شده است.

فیلسوف برجسته دیگر مسلمان، ابونصر فارابی (ف. ۳۳۹ ه.ق) است که ملاصدرا وی را از قائلان به اتحاد عاقل و معقول میداند. فارابی در آثار متعدد خود، از جمله کتاب *السیاسة المدنیة و مقاله فی معانی العقل* درباره اتحاد عاقل و معقول سخن گفته است.

ملاصدرا عبارتی طویل را از کتاب *مقاله فی معانی العقل* نقل میکند و در پایان آن میگوید: در این کلام نصوصی است که بر اتحاد عاقل با معقولات و امکان اینکه انسان بصورت عقل بسیط فعال که در آن همه معقولات متحدند، تصریح دارد.^(۳۳) فارابی نحوه حصول صور را برای عقل بالقوه نحوه حصول صور و اشکالی تشبیه میکند که میتوان بر روی موم ایجادشان کرد، با این تفاوت که در موم، صور فقط بر سطح آن وجود دارند نه در اعماق آن، ولی در عقل هیچگونه تمایزی میان آن و معقولات وجود ندارد. وی چنین ادامه میدهد:

زمانی که صورتهای موجودات، بنحو مذکور، در عقل بالقوه حاصل شدند، عقل بالقوه عقل بالفعل میشود و هنگامی که معقولاتی که از مواد انتزاع شده‌اند برای عقل بالفعل حاصل گردند، آن معقولات معقولات بالفعل میشوند، در حالی که قبل از انتزاع از موادشان به صورت بالقوه بودند و پس از انتزاع از مواد صورتهایی برای آن ذات (عقل بالقوه) شدند و آن (عقل بالقوه) تنها بسبب معقولات بالفعل است که عقل بالفعل میشود، زیرا معقولات بالفعل و عقل بالفعل عیناً یک چیزند و اینکه میگوییم: آن (عقل بالقوه) عاقل است، بدینمعناست که آن معقولات، صورتهایی برای آن شده‌اند و خود آن نیز عیناً همان صورتهای شده است. پس چون گفته شود که آن عاقل بالفعل و عقل بالفعل و معقول بالفعل است، همه عیناً یک معنا دارند و عیناً برای یک معنا میباشند.^(۳۴)

او در کتاب *السیاسة المدنیة* پس از اشاره به این امر که عقل فعال معقولات را برای نفس ناطقه بصورت بالفعل درمی‌آورد (نه خود نفس ناطقه) میگوید:

پس اگر قوه ناطقه عقل بالفعل شد، عقلی که الان بصورت بالفعل درآمده، شبیه به عقول مفارقه میگردد و ذاتش را که بالفعل عقل است تعقل میکند و

معقولش همان چیزی است که تعقلش کرده (یعنی ذاتش) و در این هنگام جوهری میباشد که تعقل میشود، بسبب آنکه از جهتی که تعقل میکند، معقول است، از اینرو در این هنگام عاقل و معقول و عقل در او عیناً واحد هستند و بسبب همین در رتبه عقل فعال قرار میگیرد و این رتبه‌یی است که اگر انسان به آن نایل گردد سعادتش بکمال میرسد.^(۳۵)

در مورد اتحاد عاقل و معقول در حق تعالی که مورد اتفاق اکثر حکماست نیز فارابی میگوید: عقل و عاقل و معقول در واجب معنی واحدی دارند.^(۳۶)

بعد از فارابی، ابوالحسن عامری (ف. ۳۸۱ ه. ق) در رساله *الفصول فی المعالم الإلهیه* درباره اتحاد عاقل و معقول بحث کرده است و برای اثبات آن استدلال آورده است. وی در این کتاب - که طبق گفته سبحان خلیفات (مصحح رسائل عامری) عمده مطالبش اقتباسی از *الخبیر المحض* پرکلس است^(۳۷)، میگوید: هر عقل بالفعلی خودش را تعقل میکند و هنگامی که ذاتش را تعقل میکند خودش را، عقل بالفعل مییابد و نیز میفهمد که خودش را بصورت عقل بالفعل میشناسد، پس از آن جهت که عقل است همزمان عاقل و معقول میگردد.^(۳۸)

قسمتهای ابتدایی عبارت مذکور، بسیار شبیه عبارتی است که در کتاب *الخبیر المحض* پرکلس آمده است که پیشتر نقل گشت.

از اینرو اینکه استاد دینانی پیرامون عامری میگوید: ابوالحسن عامری نخستین فیلسوف جهان اسلام است که در آثار خود مسئله اتحاد عاقل و معقول را مطرح ساخته و پس از بررسی دقیق آن را پذیرفته است^(۳۹)، بنا به آنچه در مورد کندی و فارابی بیان گشت اطلاق نخستین فیلسوف قائل به این اتحاد بر عامری صحیح نمیشود.

ابوحیان توحیدی (ف. ۴۱۴ ه. ق) نیز در *المقاسبات* به این اتحاد اشاره نموده است. وی در این مسئله که چگونه بهشتیان از نعمتها دچار ملال نمیشوند میگوید: خستگی و ملال در شأن حس است ولی در معاد اینگونه نیست، زیرا از جهت عقل است و عقل دچار خستگی و ضجر نمیشود و در این دنیا با کدورت و نقایصی که دارد عقل از معقول خود دچار خستگی نمیشود و بسبب آن نابود نميگردد بلکه هنگامی که عقل معقولش را یافت و با آن متحد شد، معقول زنده میگردد و بین آن دو انفصالی یافت نمیشود.^(۴۰)

در جای دیگر نیز به نقل از یکی از اهل علم به نام «نوشجانی» میگوید: حس

چیزهای دارای شکل را ادراک میکند و شکل هم بواسطه آنچه دارای شکل است ادراک میشود و عقل گاهی شکلها را از عوامل و موادشان تجرید نموده و ملاحظه‌شان میکند ولی آن شکلها را بصورت متمیز ملاحظه میکند، پس اگر از این ملاحظه فراتر رود همانطور که در مورد چیزهای دارای شکل فراتر رفت (یعنی شکلشان را از مواد آنها تجرید کرد)، در این هنگام عقل و معقول واحد میگردند و هر شکلی بسبب غلبه وحدت منتفی میشود.^(۴۱)

ابن مسکویه (ف. ۴۲۱ ه. ق.) نیز به این اتحاد در مطلق تعقل نفس انسانی تصریح دارد و در یکی از کتبش علاوه بر اشاره به این اتحاد در تعقل عقل نسبت به خود در تعقل آن نسبت به غیر خود، میگوید: عقل خود را تعقل میکند و غیر خود را به این نحو تعقل میکند که صورت هیولانی آن را انتزاع کرده و آن را بسط میدهد تا اینکه بصورت معقول درآید، پس هنگامی که اینچنین شد هم عقل است و هم عاقل است و هم معقول.^(۴۲) مقصود وی از صورت هیولانی-همانطور که اشاره نموده است- صورت اشیاء حسیه است و در ادامه مطلب نیز وی به اتحاد نفس با عقل فعال تصریح میکند.

نظریه اتحاد عاقل و معقول در سیر تطور خود هنگامی که به ابن سینا (ف. ۴۲۸ ه. ق.) میرسد، دچار چالش بزرگی میشود. وی در مواضع مختلف در آثار خود از این نظریه سخن بمیان آورده است. او در *اشارات* در مورد هر آنچه ذات خود را تعقل میکند، این اتحاد را میپذیرد^(۴۳) و در *الرساله العرشیه* نیز در علم نفس به ذات خود بر این اتحاد تصریح میکند.^(۴۴) اما در *تعلیقات* عبارتی دارد که موهم آن است که وی این اتحاد را تنها در مورد حق تعالی (و نه سایر مجردات) پذیرفته است. وی در آنجا چنین میگوید: او ذاتش را تعقل میکند و خود را بعنوان مبدأ موجودات تعقل میکند و موجودات معقولاتی هستند که خارج از ذات او نیز نمیباشند، زیرا ذاتش مبدأ آنهاست، در نتیجه او عاقل و معقول است و این حکم در مورد او صحیح است، از اینرو در مورد غیر او صحیح نمیباشد زیرا ماسوای او آنچه را که خارج از ذاتشان هست تعقل میکنند.^(۴۵)

اما با بیانی که استاد مصباح گفته است، اینگونه میتوان توجیه نمود که مقصود ابن سینا از اینکه گفت این حکم (یعنی اتحاد عاقل و معقول) در مورد غیر حق تعالی صحیح نمیباشد، آن است که این اتحاد در مورد علم به غیر اختصاص به واجب دارد

اما در علم به خود، این اتحاد در همه مجردات حاصل است.^(۴۶) از اینرو با بیان مذکور، عبارت ابن‌سینا در *تعلیقات* با آنچه بعنوان اتحاد عاقل و معقول در مورد مجردات در همان کتاب و *اشارات* پذیرفته در تناقض نمیباشد.

اما بظاهر ابن‌سینا در مورد علم نفس به غیر خود متناقض سخن گفته است که این امر موجب اظهارنظرهای مختلفی میان حکمای پس از وی شده است. وی در فصل هفتم تا دوازدهم از *نمط هفتم/اشارات* این نظریه را طرح و ردّ میکند و در *شفاء* بر ابطال این اتحاد اصرار میورزد و حتی فرفورپوس را بشدت مورد انتقاد قرار میدهد.^(۴۷) ولی در عین حال هم در *اشارات* و هم در *شفاء* و نیز در *النجاة* شواهدی یافت میشود که بنظر می‌آید جز با قبول این اتحاد قابل پذیرش نیست که از جمله آنها آن است که وی در *نمط هشتم/اشارات* میگوید:

کمال قوه عاقله آن است که جلیت حق اول بقدری که برایش امکان دارد و بسبب بهاء خاص خود (یعنی عاقله)، در او متمثل گردد، سپس کل وجود به آن نحوی که هست در حالی که مجرد از هرگونه شوب باشد و بعد از حق اول از جواهر عقلیه عالیه آغاز گردد، سپس جواهر روحانیه سماویه و اجرام سماویه، سپس آنچه بعد آن است در آن متمثل گردد و تمثلی باشد که با ذات قوه عاقله تمایزی نداشته باشد، این همان کمالی است که عاقله بسبب آن جوهر عقلی بالفعل میشود.

این بیان ابن‌سینا که گفت: «تمثلی باشد که با ذات تمایزی نداشته باشد» را میتوان شاهدهی بر قبول اتحاد قرار داد، زیرا این عبارت میرساند که نحوی از ادراکی وجود دارد که در آن میان مدرک و ذات مدرک تمایزی وجود ندارد.

حسین خوانساری در حاشیه‌یی که به *اشارات* دارد، سعی بر توجیه بیان شیخ نموده و میگوید: این عبارت بر اتحاد عاقل و معقول اشاره دارد، با اینکه این خلاف مذهب وی (یعنی ابن‌سینا) میباشد و گویا بنا بر اینکه علم در خارج (یعنی خارج از نفس) وجود ندارد، تمایز در خارج را اراده نموده است.^(۴۸) همچنین خود ایشان در ادامه میگوید که این توجیه خالی از بُعد نیست.

ابن‌سینا در *النجاة* بیان میکند: ادراک معقول توسط عقل قویتر است از ادراک محسوس توسط حس، زیرا عقل تعقل نموده و امر باقی و کلی را درک کرده و با آن متحد میشود و بنحوی عقل، او میشود و آن را به کنهش و نه به ظاهرش ادراک

میکنند در حالی که حس نسبت به محسوس اینگونه نمیباشد.^(۴۹) عین این عبارت را نیز در الهیات شفاء صفحه ۳۶۹ و نیز در المبدأ و المعاد صفحه ۱۸ آورده است. وی حتی در المبدأ و المعاد، در مورد علم به غیر (بصورت عام) این اتحاد را مبرهن میکند و در آنجا چنین میگوید: هر صورتی که مجرد از ماده و عوارض باشد، هنگامی که با عقل بالقوه متحد گردد، آن را بصورت عقل بالفعل درمی آورد، نه آنکه عقل بالقوه بهمان نحوی که ماده اجسام از صورشان جداست، از آن صورت جدا باشد^(۵۰) و سپس بتفصیل مطلب میپردازد.

عجیب آن است که وی پس از آوردن برهان بر این امر میگوید: «و برای این امر براهینی است که مورد غفلت واقع شدند و ما آنها را نیاوردیم و بر آشکارترین آنها اعتماد کردیم». از اینرو برخی از صاحب نظران گفته اند انصاف این است که این نحوه تعبیر و بیان از کسی که قائل به صدق و صحت آن نباشد صادر نمیشود.^(۵۱) شواهد دیگری هم در تصریح ابن سینا به اتحاد، وجود دارد که استاد حسن زاده به بیش از پنج مورد اشاره آن میکند.^(۵۲)

همانطور که اشاره شد، این تناقض آشکار در کلمات ابن سینا، مورد توجه صاحب نظران قرار گرفته است. فخر رازی میگوید: شیخ در همه کتابهایش بر ابطال اتحاد اصرار دارد مگر در کتاب المبدأ و المعاد.^(۵۳) ولی خواجه طوسی در جواب وی میگوید: شیخ آن کتاب را در تقریر مذهب مشائین نوشته و نظر خود را بیان نکرده است.^(۵۴)

اما ملاصدرا در مورد توجیهی که خواجه نموده، میگوید: این توجیه نزد من بنا بر عادت و روشی که شیخ در اقوال و آراء دارد، جداً بعید است، زیرا کمتر دیده ایم که وی در مسائل مهم حکمت همانند مباحث عقل و معقول از حق صریح بسوی آنچه نزد او باطل صرف است، روی گرداند زیرا معرفت آن دو (عقل و معقول) از مهمترین مسائل علمی است. در ادامه این احتمال را میدهد که شیخ رایحه‌یی از صواب را در مسئله استشمام نموده است.^(۵۵)

۵۲

شیخ اشراق هم پس از نقل کلامی از فرفوربوس میگوید: این کلام را افضل المتأخرین (ابن سینا) از فرفوربوس نقل کرده و تشنیع بسیاری بصورتی که شایسته هیچیک از آن دو نمیباشد، بر او نموده، در حالی که خود در المبدأ و المعاد و در برخی کتابهای دیگر غیر از آن، اتحاد نفس با صورت معقوله را صریحاً ادعا نموده است، اما مدتی بعد به بطلان آن پی برده، پس اگر در ابتدا از او تقلید نموده است



که امری قبیحتر است و اگر نظرش همان (اتحاد مذکور) بوده است، پس تشنیع بر خود او نیز وارد می‌باشد.^(۵۶)

با دقت در دو کتاب *الشفاء و الاشارات و التنبيهات* میتوان چند دلیل را در نفی اتحاد دو شیء یافت که برخی دلیل عام بوده و هرگونه اتحادی را میان دو چیز نفی میکند و برخی از ادله به نفی نظریه اتحاد عاقل و معقول اختصاص دارد که میتوان آنها را دلایل خاص نام نهاد.

با قبول توجیه خواجه و با صرفنظر از آنچه بعنوان شاهد بر اتحاد در کتبش وجود دارد و با کنار هم قرار دادن عبارات وی میتوان به این نتیجه رسید که وی این اتحاد را در مورد حق تعالی و مجردات در علم به ذاتشان میپذیرد، ولی در علم به غیر این اتحاد را تنها در مورد حق تعالی صحیح میداند.

شاگرد برجسته ابن سینا یعنی بهمنیار (ف. ۴۵۸ ه.ق) نیز در کتاب *التحصیل* به این اتحاد در مورد مجردات تصریح نموده است.^(۵۷) اما در مورد علم به غیر در نفوس، اشاره میکند که ادراک همانند لوح و کتابت است و موجب استکمال در جوهر نمیشود.^(۵۸)

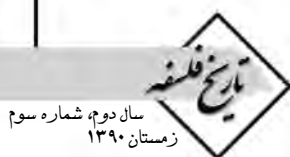
ابوالعباس لوکری (ف. ۵۰۳ ه.ق) نیز در کتاب *بیان الحق بضممان الصدق* بر این اتحاد در مجردات تصریح نموده و پیرامون ماهیت مجرد میگوید: این ماهیت ذاتاً عاقل است و نیز ذاتش برای هر ماهیت مجردی معقول است، چه آن ماهیت مجرد مفارق از او باشد و چه نباشد.^(۵۹)

برخلاف قاطبه حکما، ابوالبرکات بغدادی (ف. ۵۴۷ ه.ق) این اتحاد را در واجب نیز نمیپذیرد و عمده دلایلش هم این است که ادراک، فعل است و نمیشود مدرک با فعلش متحد باشد و در آخر میگوید: پس معرفت اول تعالی به ذاتش امری است غیر از ذاتش و معرفتش نسبت به معرفت به ذاتش نیز همینطور میباشد.^(۶۰) همچنین میگوید: اثبات کردیم که عقل غیر از معقول و معقول نیز غیر از عقل میباشد و در ادامه بر بطلان آن دلیل می‌آورد.^(۶۱)

۵۳

سردمدار مکتب حکمت اشراقی سهروردی (ف. ۵۷۸ ه.ق) هم درباره اتحاد مذکور بیاناتی دارد. وی با ذکر مطلبی شبیه به آنچه شیخ در نفی اتحاد بیان نموده، این اتحاد را در علم نفس به غیر خود نفی میکند. وی در *التلویحات* میگوید:

برخی از مردم گمان نموده‌اند ادراک چیزی به این نحو است که مدرک همان چیز میشود و عده‌ی دیگر گمان کرده‌اند که ادراک از طریق اتحاد با عقل فعال حاصل



میگردد، در حالی که بنا بر آنچه گذشت دانستی که دو چیز یک چیز نمیشوند مگر بسبب امتزاج و اتصال یا ترکیب مجموعی که خاصیت اجسام میباشند.^(۶۲) وی در *المطرحات* و نیز در *اللمحات* هم مشابه این را ذکر کرده است.^(۶۳)

البته او در علم هر مدرک به خود، این اتحاد را میپذیرد و در *حکمة الاشراق* میگوید: هر آنچه خودش را ادراک نماید نور محض است و هر نور محضی برای خود ظاهر است و خود را ادراک مینماید.^(۶۴) شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی هر دو در شرح آن، پس از آوردن این فقره میگویند: مدرک و مدرک و ادراک آنجا واحدند، همانطور که عقل و عاقل و معقول واحد میباشند.^(۶۵)

فخر رازی (ف. ۶۰۶ ه. ق.) با آنکه در بسیاری از موارد عقاید فلسفی متفاوتی با ابن‌سینا دارد ولی در قبول بطلان این اتحاد با شیخ هم رأی شده و حتی پا فراتر نهاده و میگوید:

کتابی که حاوی چنین مقاله‌یی باشد بطور کلی فاسد است. اما عدم قبول این اتحاد از سوی وی، ریشه در نظر او پیرامون علم دارد زیرا او علم را اضافه میدانند و این اضافه خود تغایر میان عالم و معلوم را میرساند و خود وی نیز به این امر اشاره کرده است.^(۶۶)

در نظر وی علت پذیرش این اتحاد از سوی فلاسفه متقدم، به این دلیل است که ایشان علم را حصول ماهیت معلوم نزد عالم دانسته‌اند.^(۶۷) اما نکته عجیب آن است که وی در شرح *اشارات*، اتحاد عقل و عاقل و معقول را ملازم با اتحاد در مفهوم این سه دانسته است و میگوید: اگر این سه مفهوم واحد باشند، باید الفاظ عقل و عاقل و معقول مترادف باشند و شرح الفاظ مترادف مربوط به کتب لغت است و او به همین دلیل، این اتحاد را در مورد علم نفس نسبت به ذات خود نمیپذیرد.^(۶۸)

این نظر فخر رازی موجب شد که ملاصدرا بگوید: این فاضل با کثرت فرروفتن و خوضی که در مباحث دارد، فرق میان مفهوم شیء و وجودش را نمیفهمد و توهم کرده که مغایرت در مفهوم، عین مغایرت در وجود است.^(۶۹)

اما در کتاب *المباحث المشرقیه* این اتحاد را در تعقل ذات نسبت به خویش میپذیرد ولی به این دلیل که علم عبارت است از اضافه. او میگوید: اگر علم عبارت از حصول شیء نزد عاقل باشد ما نباید خودمان را تعقل کنیم در حالی که تالی باطل است و سپس

شروع به اقامه دلیل میکند.^(۷۰) وی در همان کتاب فصلی را به ابطال اتحاد عاقل و معقول اختصاص داده و نیز به این امر اشاره میکند که اگر علم عبارت از اضافه نباشد، قول به اتحاد عاقل و معقول (در تعقل غیر) لازم می‌آید که قولی باطل است.^(۷۱) وی بنوعی بر ابن‌سینا خرده می‌گیرد و میگوید که او چون علم را انطباع دانسته، باید اتحاد عاقل و معقول را بپذیرد و این انکار با مبانی او در تناقض است.^(۷۲)

جالب آن است که در برابر چالش بزرگی که ابن‌سینا بر نظریه اتحاد وارد نمود، ابن‌رشد (ف. ۵۹۵ ه. ق.) از آن طرفداری کرد و در تألیفات خود بر این اتحاد تصریح نمود. او بارها اشاره میکند که در ما انسانها، عقل (بمعنای قوه مدرکه) چیزی غیر از معقولاتش نمیباشد.^(۷۳) وی صور را به دو دسته معقول و محسوس تقسیم میکند و صور معقول را هم به دو دسته تقسیم میکند: صوری که در عقول مفارقه هستند که این صور، علت موجودات خارجیند و صوری که از مواد خود تجرید شده و قائم به نفس ما هستند و علت عقل انسانی میباشند، زیرا عقل بسبب آنها استکمال مییابد همانطور که شیء موجود بسبب صورتش کامل میشود.

او صور تجرید یافته را عقل (به معنی عاقل) میداند و به این امر اشاره میکند که صور مادی به این سبب که در ماده هستند نمیتوانند عالم باشند، از اینرو اگر شیئی یافت شود که قائم به ماده نباشد آن شیء، عالم خواهد بود.^(۷۴) در ادامه اشاره میکند که وقتی صور مادی از موادشان تجرید شوند علم و عقل خواهند بود زیرا عقل (یعنی عاقله) چیزی غیر از صور مجرد از ماده نمیباشد. اما به این امر اصرار دارد که عاقل و معقول در ما از همه جهات متحد نمیباشند، به این دلیل که صورت معقوله از ماده‌اش مجرد شده است و اگر شیئی یافت شود که در ماده نباشد، عاقل و معقول از همه جهات متحد است.^(۷۵)

بنظر میرسد که وی میان معقول بالعرض و بالذات خلط نموده است. همچنین او اشاره میکند که در عقول مفارقه عاقل و معقول متحدند، زیرا عقل ما اینچنین است که هنگامی که میخواهد معقولات را تعقل نماید، به ذات خودش رجوع میکند، زیرا ذاتش نفس همان معقولات است و این ویژگی برای عقل ما بسبب عدم انطباع آن در هیولی است اگرچه تعلقی به هیولی دارد پس سزاوارتر آن است که در عقول مفارقه نیز تعقل ذاتشان بصورت مذکور باشد و این سزاوارتر بودن آنها بدلیل آن است که هیچ تعلقی به هیولی ندارند (الخ).^(۷۶) همچنین وی در تفسیر مابعدالطبیعه صفحه

۱۶۱۷ و نیز در تلخیص مابعدالطبیعه صفحه ۱۴۲ و نیز در تهافت التهافت صفحه ۱۱۰ به این مطلب اشاره کرده است.

ابن میمون (ف. ۶۰۱ ق) علاوه بر قبول این اتحاد در واجب، آن را در تمام عقول و حتی نفس انسانی هم پذیرفته است، منتهی هنگامی که عقل بالفعل برایش حاصل گردد. او در دلالة الحائرين میگوید: هنگامی که مبرهن شد خداوند عزوجل عقل بالفعل است و همانطور که بیان شد و اثبات گردید بهیچوجه قوه‌یی در او وجود ندارد، پس اینطور نیست که گاهی ادراک کند و گاهی ادراک نکند بلکه دائماً عقل بالفعل است و لازم است که او و شیء مورد ادراکش چیزی واحد باشند و آن ذات اوست و فعل ادراک خود اوست که بسبب او عاقل است و همان عقل است که ذات اوست پس او بطور ابدی عقل و عاقل و معقول است. پس تبیین شد که واحد بالعدد بودن عقل و عاقل و معقول تنها در مورد باریتعالی میباشد بلکه در مورد هر عقلی و نیز در مورد ما در هنگامی که برای ما عقل بالفعل وجود داشته باشد، عاقل و عقل و معقول شیئی واحد هستند لکن ما لحظه به لحظه از قوه به فعل خارج میشویم (مانند حق تعالی دائماً عقل بالفعل نیستیم).^(۷۷)

افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی (ف. ۶۱۰ ه. ق) نیز در مصنفات خود اشاره به نظریه اتحاد عاقل و معقول دارد و برای آن اقامه برهان نموده است. او میگوید:

احاطت دانا به دانستن‌ها احاطتی ذاتی است، از آنکه دانستن‌ها در داننده بود، و ذات داننده و دانایی مابینت ندارند با هم، و وجود دانا دانایی است. اگر دانستن از ذات بود و دانسته برون از ذات، پس دانسته را با داننده هیچ اتصال و تعلق نتواند بود. و دانا از ذات برون باید شد تا بدان پیوندد که از ذات او برون است و از ذات برون شدن محال است؛ چیز را در ذات باید آورد و با خود پیوستن، و نه ذاتی را با ذات نتوان پیوست. پس دانستن‌ها در ذات داننده‌اند و داننده بر دانسته محیط، و این است احاطت ذاتی.^(۷۸)

۵۶

ملا محسن فیض در عین‌الیقین پس از آنکه اتحاد عالم و معلوم را عنوان و اثبات میکند، میگوید: و از جمله کسانی که در میان حکمای اسلام بر این امر برهان آورده، ثقه و رئیس ایشان افضل‌الدین کاشانی - رحمة الله - است. وی عبارت بابا افضل را تعریب نموده و نقل مینماید.^(۷۹)



شواهد دیگری نیز از رسائل وی نقل شده که بگفته برخی صاحب‌نظران هر یک دلیلی بر اتحاد عاقل و معقولند.^(۸۰) مجتبی مینوی که یکی از مصححان مصنفات بابا افضل کاشانی است، معتقد است که کتاب *الفصول فی المعالم الإلهیة* تألیف ابوالحسن عامری مأخذ عمده افضل‌الدین کاشانی در مسئله اتحاد عاقل و معقول بوده است.^(۸۱) اما لازم بذکر است که دلیلی که وی بر اثبات این اتحاد آورده بطور کلی غیر از دلیل عامری میباشد. از طرفی آنچه را که استاد مینوی در این زمینه ذکر میکند مربوط به ترجمه *رساله نفس ارسطاطالیس* از بابا افضل است.

از نظر بابا افضل، کمال نهایی انسان در «اتحاد عاقل و عقل و معقول» است. وی میگوید:

کمال عالم به تولید و تفریع است، و کمال قوت تولید و تفریع به ترکیب بسایط، و کمال ترکیب و جمع بسایط به حرکت فزایش، و کمال حرکت فزایش به حیات و حس، و کمال حیات و حس به قوت ادراک و تعقل، و کمال فعل تعقل و دانش به اتحاد عاقل و عقل و معقول.^(۸۲)

اما وی تفسیر خاصی از این اتحاد دارد و میگوید: نفس داننده بالقوه است به این معنی که میدانند ولی نمیدانند که میدانند زیرا فکر میکنند آنچه را که ادراک کرده خارج از اوست ولی وقتی دانست که میدانند (یعنی همه چیز درونش است) داننده بالفعل میشود و دیگر نفس نیست بلکه عقل گشته است و در این حال داننده خود و دانسته خود است (یعنی اتحادی که آن را کمال نهایی میدانست).^(۸۳) البته این عقل موجودی غیر از نفس است و ویژگیهای خود را داراست. او میگوید: آگاهی و دانستن خود، وجود عقل است و دیگر موجودات یافته‌های عقل و عقل یکی است نه چیزهای بسیار که همه عقل باشند بلکه عقل نهایت روشنی وجود و مبدأ و منشأ آن است.^(۸۴) وی معتقد است که علم به چیزی عبارت است از یافتن آن در درون خود و هر چه درون نباشد نمیتوان به آن علم پیدا نمود و چون مردم همه چیزها را درون خود میابند و آنچه را که نیست را نمیتوان یافت، پس در درون مردم همه چیزها وجود دارد و سپس به تبیین این مطلب میپردازد که چگونه همه چیزها درون مردم وجود دارد.^(۸۵)

مقصود وی از این کلام آن است که مثلاً وقتی که انسان، جسم عالم را از افلاک تا عناصر مفرد و بسیط، درمییابد از آنجا که جسم انسان با جسم عالم در حقیقت جسمیت یکسان است، پس جسمیتی را که در تمام این یافته‌ها میابد، نفس درواقع

خود را مییابد. بنابراین منظور وی از این عبارات تذکر بودن یا ذاتی بودن علم نمیباشد. او در نهایت، نتیجه میگیرد که چون انسان هر چه را مییابد، آن یافته با او شریک و انباز است، پس چون او را یافت، خود را نیز یافت و چون بوده (معلوم)، یافته (علم) و یابنده (عالم) را دریافت، خود هم بوده است، هم یافته و هم یابنده، پس خود را یافت.^(۸۶)

وی معقولات را به دو دسته تقسیم میکند: معقولی که عاقل نیست همانند اجناس و انواع معانی که معلوم نفس هستند و معقولی که با معقولی عاقل و داننده است.^(۸۷) همچنین میگوید: معلومات و مدرکات بشر بر اساس اقسام و مراتب آگاهی مذکور بر دو دسته‌اند: برخی از آنها بذات معلومند و برخی دیگر بذات معلوم نیستند. معلوم و دانسته بذات آن است که وجودش از معلوم بودنش جدا نیست و بودنش دانستگی و دانستنش بودنش میباشد. این دسته از معلومات همان صور و مدرکات نفسانی هستند. اما معلوم بغیر ذات آن است که ذاتش از دانستگی جدایی دارد و ممکن است وجود داشته باشد، اما معلوم نباشد. مدرکات حسّی و مدرکات جزئی دیگر از این دسته‌اند؛ مثلاً گرمی شیء گرم، اگر در معرض آلت حسی قرار گیرد معلوم شده و درک میشود و آنگاه که غایب گردد دیگر درک نمیشود.^(۸۸)

خواجه نصیرالدین طوسی (ف. ۶۷۲ ه. ق.) در مورد مجردات و علم ما به خودمان این اتحاد را میپذیرد^(۸۹) و بر این اتحاد در مورد واجب تعالی نیز تصریح مینماید.^(۹۰) اما در تعقل نفس نسبت بغیر، در شرح عبارات شیخ در نمط هفتم/شمارت، در ردّ این اتحاد کاملاً با نظر او موافقت کرده و علاوه بر آنکه بخوبی بیانات وی را شرح میدهد، با عبارتهایی تند از مسئله اتحاد و قائلان به آن یاد میکند.

در **مکتب شیراز** صدرالدین دشتکی (ف. ۹۰۳ ه. ق.) نیز در رساله‌یی که در اثبات واجب تعالی نوشته به این اتحاد در مورد حق تعالی تصریح نموده و میگوید: علم او به ذاتش همان ذاتش است، زیرا بنحو علم حضوری است و از علم او به ذات خود، علم به هر یک موجودات خارجی و ذهنی لازم می‌آید.^(۹۱) محقق دوانی هم (ف. ۹۰۸ ه. ق.) بر این اتحاد در واجب تعالی تصریح نموده و میگوید: آنجا عقل و عاقل و معقول واحدند.^(۹۲)

در **مکتب اصفهان** میرداماد (ف. ۱۰۴۱ ه. ق.) در آثار خود به این بحث اهتمامی

ویژه دارد و در بیشتر کتب خود این نظریه را مورد بحث قرار داده و در مورد مجردات این اتحاد را میپذیرد. از جمله در *التقدیسات* میگوید:

مطلق علم عین وجودش برای عالم میباشد و مانع از تعقل چیزی غیر از هیولی و علائق مادی نیست، در نتیجه جوهری که ذاتش مبرای از علائق ماده است - زیرا وجودش لذاته است نه برای ماده - پس ذات آن محجوب از خودش نمیشد بلکه وجودش برای ذاتش عین همان تعقل ذاتش است. در مجموع آنچه ذاتش برای خودش است (نه برای ماده) ذاتش عقل و معقول میباشد و ذاتش از آنجهت که برای خودش مقرر و موجود است، عقل و عاقل و معقول میباشد.^(۹۳)

همچنین میگوید: اما نزد تو از یقینیات است که ما قوه‌یی داریم که با آن اشیاء را تعقل میکنیم، پس قوه‌یی که با آن این قوه را تعقل میکنیم یا همان قوه است که در اینصورت عاقل ذات خود و معقول برای ذات خود است یا قوه‌یی دیگر است که در نتیجه ما دو قوه عاقله خواهیم داشت: قوه‌یی که با آن اشیاء را تعقل میکنیم و قوه‌یی که با آن، آن قوه دیگر را تعقل میکنیم و امر بهمین صورت تا بینهایت پیش میرود (یعنی باز هم قوه‌یی داریم که آن قوه دوم را تعقل میکند و ...) پس چاره‌یی جز این نیست که قوه عاقله‌یی که اشیاء را تعقل میکند نسبت به خودش عقل و عاقل و معقول است.^(۹۴)

میر فندرسکی (ف. ۱۰۵۲ ه. ق) در رساله *صناعیه اتحاد عاقل و معقول را بنحوی خاص بیان میکند که خلاصه‌اش چنین است: موجودات را به واجب الوجود، عقل که بیواسطه مخلوق واجب است، نفس که فعل عقل است، طبیعت (که همان صورت است)، هیولای کل (جسم مطلق) و هیولای جسمی تقسیم میکند. وی میگوید که در غیر از واجب تعالی، صورت هر یک از اینها در مرتبه فاعلش موجود است و با او متحد است و از این امر بعنوان اتحاد عاقل و معقول یاد میکند.^(۹۵) مقصود از صورت، مبدأ وجودی آن فعل است که بنحو اعلی و اشرف در علتش وجود دارد و گویا دو بیت اول قصیده‌اش هم به این امر اشاره دارد:*

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی
برخی این ابیات را شاهی بر قبول مثل افلاطونی از سوی وی گرفته‌اند که بنا
بر بیان مذکور، کلامی تام نمیشد.

حکیم قانی (ف. ۱۰۳۰ ه. ق) هم که از شاگردان میرفندرسکی است، در زمینه

عقل و عاقل و معقول کتابی دارد که در رسائل وی چاپ شده است. وی فصل دوم آن کتاب را به این بحث اختصاص داده که عقل و عاقل و معقول متحدند و دلیلی را برای آن می‌آورد که تقریباً عین دلیلی است که شیخ در *المبدأ و المعاد* برای اثبات این اتحاد اقامه نموده است و حتی برخی عبارات آن عین عبارات ابن سیناست. وی در ادامه مطالبش، بنظر ابن سینا در *اشارات* در مورد ابطال این اتحاد میپردازد و میگوید که چون این امر راهی دشوار است، نفوس از پیمودن آن عاجز میگردند از اینرو آن را به جدل منسوب میدارند!^(۹۶)

وی سپس شروع به ردّ ادله شیخ در نفی اتحاد (دلیل عام و دلیل خاص) میکند و در ادامه به اتحاد نفس با عقل فعال اشاره کرده و عباراتی را هم از *اثولوجیا* و هم از اسکندر افرودیسی و فارابی در زمینه اتحاد عاقل و معقول، نقل میکند. او اتحاد عاقل و معقول را اینگونه تفسیر میکند که تعقل آن است که عاقل، ماهیت معقول را از تمام عوارض آن تجرید نموده و صورت آن را به همان نحو که در نزد علتش حاصل است ادراک نماید و همچنین عاقل، عاقل نمیگردد مگر آنکه ذاتش از شوائب مادی عاری گردد و صورت وی (عاقل)، بنحوی که لایق صورت حاصل در نزد علتش باشد، باقی بماند. در نتیجه دو صورت با هم متحد میگردند به این نحو که این صورت، صورتی واحد نزد علتش است منتهی بسبب قابلهایشان مختلف میگردند.

وی چنین ادامه میدهد که بالجمله صورت دو امری که با هم متحد شدند یعنی عاقل و معقول، بحسب عقل در نزد علت واحدند و بحسب دو ماده، مختلفند و این در مورد آن است که معلولی، معلول دیگری از علت را ادراک کند.^(۹۷)

این تفسیر از اتحاد عاقل و معقول، بسیار شبیه به همان تفسیر استاد او، میرفندرسکی، از این اتحاد است. وی فصل چهارم کتاب مذکور را به اثبات این اتحاد در واجب اختصاص داده است و با عباراتی بسیار شبیه به عبارات فارابی در *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها* صفحه ۳۶ این اتحاد را تبیین نموده است.

۶.

اتحاد عاقل و معقول در عبارات اهل معرفت

نظریه اتحاد عاقل و معقول را میتوان در آثار اهل معرفت نیز یافت. در مکتوبات ابن عربی و عرفای بعد از وی به این اتحاد تصریح شده است و حتی قبل از او نیز حکیم سنائی در ابتدای باب رابع از *حدیقة الحقائق* به این اتحاد اشاره داشته و در



صفت عقل میگوید:

شده بیهیچ عیب و ریب و شکی عقل و معقول و عاقل این سه یکی
ابن عربی نیز به این اتحاد در چندین جای فتوحات مکیه اشاره داشته و از جمله
در فصل اول باب سیصد و شصت، جملات دیگری از وی نقل شده است که برخی
صاحبنظران آنها را حمل بر این اتحاد نموده‌اند.^(۹۸)

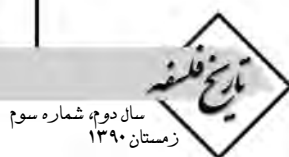
صدرالدین قونوی نیز که شاگرد برجسته ابن عربی و دارای شمی فلسفی بوده در
کتب خود به این اتحاد اشاره داشته است. ملاصدرا در *ایقاظ النائمین* به این امر
اشاره نموده که صدرالدین قونوی در کتب خود به بسط این مطلب پرداخته است و
کلامی را از وی در این زمینه نقل میکند.^(۹۹)

قونوی در نص دوازدهم نصوص میگوید: عالیترین درجات آگاهی به چیزی -
هرچه باشد و مربوط به هر شناسنده‌یی که باشد و معلوم نیز چه یک چیز و چه چند
چیز باشد - تنها از راه اتحاد با معلوم و مغایرت نداشتن شناسنده با آن حاصل
میشود، زیرا سبب نادانی به چیزی و مانع از کمال ادراک، تنها غلبه حکم چیزی
است که هریک از آن دو (عالم و معلوم) بسبب آن چیز از دیگری متمایز میشود. زیرا
این دوری معنوی است و دوری هر جا که باشد، از کمال ادراک آن چیز دور،
جلوگیری میکند. تفاوت میان درجات آگاهی به چیزی، به اندازه تفاوت در غلبه
حکم چیزی است که بدان وسیله شناسنده با معلوم متحد میگردد و این اتحاد همان
قرب حقیقی است که از بین برنده بُعد و دوری حقیقی است که احکام امتیاز و
مباینیت به این دوری اشاره دارد.

مشابه همین بیان را در *نفحة پنجم النفحات الالهیه* نیز دارد که همان است که
ملاصدرا در *ایقاظ النائمین* آن را نقل کرده است. وی در چند جای دیگر *نفحات* از جمله
در *نفحة بیست و ششم* و نیز *شصت و هفتم*، پیرامون این اتحاد بحث نموده است.

مولوی نیز که معاصر قونوی است در چند جای *مثنوی اتحاد عاقل و معقول* را
مطرح کرده است.^(۱۰۰) از جمله آنکه در دفتر ششم میگوید:

چون سر و ماهیت جان مخبرست هر که او آگاه‌تر با جان ترست
اقتضای جان چو ای دل آگهیست هر که آگه‌تر بود جانش قویست
همچنین در اوایل دفتر دوم میگوید:



بررسی منحنی تحول پیشینه مسئله اتحاد عاقل و معقول تا زمان صدرالمতألهین

ای برادر تو همین اندیشه‌ای ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی ور بود خاری تو همیشه گلخنی
حاجی سبزواری در شرحش بر مثنوی در شرح بیت اخیر اتحاد عالم و معلوم را
مطرح میکنند.^(۱۰۱)

بنظر می‌آید که ابیات ذیل در دیوان شمس هم اشاره به اتحاد دارد:
هر حس به محسوس جفت است و یکی گشته

هر عقل به معقولی جفت و نگران ای جان^(۱۰۲)
پس از مولانا هم برخی از اهل معرفت به این اتحاد اشاره داشته‌اند؛ بعنوان مثال
ابن‌ترکه اشاره به این اتحاد نموده و کلامی از *نفحات صدرالدین* را در تأیید مطلب
خود نقل کرده است.^(۱۰۳) قیصری هم در فصل پنجم از مقدمه‌اش بر شرح *فصوص*،
به این اتحاد اشاره نموده و بیانی مشابه با کلام قونوی دارد.

جامی هم در *لویح* به این اتحاد اشاره داشته و می‌گوید: آدمی اگرچه بسبب
جسمانیت در غایت کثافت است اما بحسب روحانیت در نهایت لطافت است. به هر
چه روی آرد حکم آن گیرد و به هر چه توجه کند رنگ آن پذیرد و به این ترتیب
حکما گفته‌اند چون نفس ناطقه به صور حقایق متجلی شود، به احکام صادق آن
متحقق گردد: «صارت کانه‌الوجود کله» و در ادامه به کلام مولانا اشاره کرده و
می‌گوید: ای برادر تو همان اندیشه‌ای (الخ).^(۱۰۴)

گفتنی است که در آثار عرفانی بجای عنوان اتحاد عاقل و معقول «بیشتر از تعبیر
اتحاد عالم و معلوم استفاده میشود. اما نکته‌یی که در این موضع قابل ذکر است آن
است که رفیعی قزوینی در *رساله اتحاد عاقل و معقول* به این امر تصریح نموده که
مسئله اتحاد عاقل و معقول را عرفا قبل از ملاصدرا نیز مورد نظر داشته و بدان
تصریح کرده‌اند. البته جای تردید نیست که اقامه براهین متعدد و بسط کلام در
اتحاد عاقل و معقول از خصایص ملاصدر است.^(۱۰۵)

اما استاد حائری یزدی در کتاب *کاوشهای عقل نظری* می‌گوید: اتحاد عالم و معلوم که
احیاناً در اصطلاح آنها (عرفا) دیده میشود با مباحث فلسفه و موضوع آن که همه از
مفاهیم تشکیل مییابد سازگار نیست و آن اتحاد که بمعنی فنا و استهلاک و محو است
اصلاً رابطه‌یی با این اتحاد مورد بحث ندارد و بدین مناسبت اگر دیده میشود
صدرالمتألهین در آغاز بحث اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: هیچیک از فلاسفه اسلامی این



مسئله را با اهمیتی که داشته تا زمان او منقح نکرده‌اند باید از او قبول کرد و نمیتوان به وی ایراد گرفت که در کتب عرفانی مانند *مصباح‌الانس* و بعضی اشعار مولانا جلال‌الدین اتحاد عاقل و معقول قبلاً هم مورد توجه بوده است. زیرا اتحاد و وحدتی که مورد تعلق خاطر جلال‌الدین و صاحب *مصباح‌الانس* است، قابل تطبیق با مسئله‌یی که صدرالمতألهین مدعی است که پیش از وی تنقیح نکرده‌اند، نمیباشد.^(۱۰۶)

ایشان در جای دیگر میگوید: اتحادی که ملاصدرا بیان میکند با اتحادی که عرفایی مثل مولوی بیان میکنند قابل مقایسه نیست. آنها اتحاد عارف و معروف را مطرح کرده‌اند. اصلاً معنای عرفان نوعی اتحاد است. اما اتحاد مورد نظر صدرالمتألهین فیلسوفانه است، نه عارفانه.^(۱۰۷)

اما در جواب استاد حائری گفته میشود که خود ملاصدرا تصریح دارد شمار زیادی از اندیشمندان مسلمان را شناخته است که دارای علوم روحانی حاصل از کشف و برهان بوده‌اند و این اتحاد را پذیرفته‌اند و چنانکه پیشتر گفته شد، وی در *ایقاظ النائمین* به این امر اشاره نموده است که قونوی در کتب خود به بسط این مطلب پرداخته است و حتی کلامی از وی را در این زمینه نقل میکند.

اما بنظر نگارنده اتحادی که قونوی مطرح میکند با اتحادی که ملاصدرا در مطلق ادراک اثباتش میکند، متباین نیست، زیرا خود ملاصدرا قبل از آوردن عبارت قونوی از *نفحات* - که مشابه آن را از نصوص وی پیشتر نقل کردیم - میگوید: اگر چیزی عالم به ذات خود باشد و ذاتش علت چیز دیگری باشد، بطور حتم به آن چیز عالم خواهد بود، زیرا علم تام به علت کامل (یعنی علت تامه) داشتن موجب علم تام به معلول آن نیز میباشد و داشتن علم عقلی به چیزی اقتضای اتحاد عاقل و معقول را دارد.^(۱۰۸) از طرفی ملاصدرا، تعداد اندکی از مردم را دارای علم عقلی میدانند و حتی علم به خود را در اکثر مردم، علمی عقلی نمیدانند بلکه از نوع تخیل و توهم میدانند.^(۱۰۹)

۶۳ پس اتحاد عاقل و معقول نصیب عدۀ قلیلی از مردم میشود و ملاصدرا هم کلام قونوی را حمل بر اتحاد عاقل و معقول میکند. اما آنچه از مولانا نیز نقل شد بنا بر بیان حاجی سبزواری بر اتحاد مذکور تصریح دارد، اما اگر بگوییم که حاجی سبزواری حکیم است و آن را حکیمانه تفسیر نموده است نه عارفانه، میگوییم که جامی که از اهل معرفت است (چنانکه پیشتر نقل شد) پس از اشاره به این اتحاد که گفت «نفس به هر چه رو آورد حکم آن پذیرد» این بیت از مثنوی «که ای برادر تو همان

بررسی منحنی تحول پیشینه مسئله اتحاد عاقل و معقول تا زمان صدرالمتألهین

اندیشه‌ای» را بعنوان شاهد ذکر نمود و از طرفی از بیت مذکور لزوماً حرفی از فنای در معلوم به مشام نمیرسد و این نکته هم لازم‌الذکر است که ابیات دیگری از مثنوی وجود دارد که دلالت بر این اتحاد میکند نه فنا، مانند این بیت که میگوید:

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

نتیجه‌گیری

در میان نظریاتی که از فلاسفه یونان باستان پیرامون اتحاد عاقل و معقول نقل شد، برهان دقیق و منسجمی در مورد برای اثبات این اتحاد کمتر بچشم می‌خورد و یا اصلاً دیده نمی‌شود؛ برخی از ایشان همانند ارسطو این اتحاد را مسلّم گرفته‌اند و برخی مانند اسکندر افرودیسی این اتحاد را به اتحاد ماده و صورت تشبیه نموده‌اند و برخی آن را تنها در عاقل و معقول (و نه مطلق ادراک) پذیرفته‌اند، اما در میان آراء مذکور عبارات فلوطین بسیار نزدیک به آن چیزی است که امروزه بعنوان اتحاد عالم و معلوم شناخته می‌شود، زیرا وی این اتحاد را در ادراکات حسی نیز پذیرفت، اما فروریوس این اتحاد را در ادراکات حسی و خیالی مردود شمرد. البته چنانکه گفته شد آن رساله‌یی که مورد استناد ابن‌سینا بود و از آن هم مطالبی نقل شد، نوشته‌یی مجعول و منتسب به وی بوده است.^(۱۱۰)

در میان حکمای مسلمان هم این اتحاد بیشتر در مجردات پذیرفته شد و برخی نیز آن را در مورد عاقل و معقول (نه مطلق ادراک) پذیرفتند، اما برخی از ایشان مانند فارابی بیشتر به تبیین و توضیح آن پرداختند تا اقامه برهان بر آن. برهانی را که ابن‌سینا در مبدأ و معاد آورده، معلوم نیست که خود وی آن را اقامه نموده یا از حکمای مشاء به وی رسیده است و خود او هم به این امر اشاره نکرده است و از طرفی این برهان مورد نقد ملاصدرا واقع شده است و در صورت قبول این اتحاد از سوی شیخ‌الرئیس، منافی با برخی از مبانی وی خواهد بود که ملاصدرا به برخی از آنها اشاره نموده است.^(۱۱۱)

کاملاً روشن است که نه ابن‌رشد و نه ابن‌میمون آنچنانکه ملاصدرا به این مسئله پرداخته و به تبیین آن همت گمارده، به این مطلب نپرداخته‌اند. آنچه نیز که از میرفندرسکی نقل شد، همان است که شاگرد وی حکیم قائی به آن تصریح داشته و



تفسیر ایشان از این اتحاد اینگونه بود که «صورت دو امری که با هم متحد شدند یعنی عاقل و معقول بحسب عقل در نزد علت واحدند و بحسب دو ماده مختلفند» که بسیار متفاوت از آن چیزی است که ملاصدرا درصدد اثبات آن برآمده است. از اینرو اینکه استاد همائی گفته است که وی اتحاد عاقل و معقول را از میرفندرسی الهام گرفته است^(۱۱۲)، چندان صحیح بنظر نمیرسد.

اما در مورد اهل معرفت هم اگرچه بر اتحاد تصریح شده است، اما اتحاد مورد نظر ملاصدرا نسبت به آنچه ایشان گفته‌اند عامتر بوده^(۱۱۳) و توفیق مبرهن نمودن این مسئله نصیب ملاصدرا شده است.

بنابراین، طبق تحقیقی که در آثار حکما و عرفا صورت گرفت بوضوح دیده میشود که هیچیک از ایشان چنانکه ملاصدرا در کتب خود بدان پرداخته و درصدد اثبات آن در مطلق ادراک برآمده، به این مسئله نپرداخته‌اند و تحقیقات ملاصدرا در این زمینه منحصر به خود ایشان است.

پی‌نوشتها:

۱. البته ابن‌میمون یهودی را که تحت‌تأثیر فلسفه اسلامی است نیز در ذیل متفکران جهان اسلام می‌گنجانیم.
۲. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، ج ۶، «اعقاد در عاقل و معقول».
۳. بدوی، عبدالرحمن، افلاطون فی الاسلام، ص ۲۵۵.
۴. همان، ص ۲۶۸ و ۲۶۹.
۵. همان، ص ۲۵۱.
۶. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ص ۴۰۱.
۷. ابن‌رشد، تفسیر بعدالطبیعه، ج ۳، ص ۱۶۱۷.
۸. ابن‌سینا، الانصاف، در ارسطو عندالعرب، ص ۲۸.
۹. متافیزیک، ص ۴۰۹.
۱۰. ارسطو، فی النفس، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۷۹.
۱۱. همان، ص ۷۴.
۱۲. کاشانی، افضل‌الدین، مصنفات بابا افضل‌الدین کاشانی، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، ص ۶۶۵.
۱۳. حسن‌زاده آملی، حسن، دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۲۹۹.
۱۴. راس، دیوید، ارسطو، تصحیح مهدی قوام صفری، ص ۲۰۸.
۱۵. ر.ک: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، «اتحاد در عاقل و معقول» ص ۵۳۹-۵۴۱.
۱۶. ابن‌سینا، الشفاء (الهیات)، ص ۳۹۲.
۱۷. ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، ص ۴۲۱.
۱۸. همان، ص ۱۱۵.
۱۹. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، تصحیح و تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ج ۲، ص ۱۴۸.



۲۰. ر.ک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، «اتحاد در عاقل و معقول»
۲۱. الشفاء (الهیات)، ص ۳۹۳.
۲۲. ر.ک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، «اتحاد در عاقل و معقول»
۲۳. افلوپین، اتولوجیا، تحقیق عبدالرحمان بدوی، ص ۱۱۷.
۲۴. همو، تاسوعات، تصحیح جبرار جهامی و سمیح دغیم، ص ۴۶۰.
۲۵. دība، حسین، نگرشی نوین به مسئله اتحاد عاقل و معقول، ص ۹۹.
۲۶. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۵، ص ۱۸۸.
۲۷. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۵۴۰ و ۵۴۱.
۲۸. ر.ک: همانجا.
۲۹. بدوی، عبدالرحمن، الافلاطونیة المحدثة عند العرب، ص ۱۴ و ۱۵.
۳۰. الکندی، رسائل الکندی الفلسفیه، تحقیق و تقدیم محمد عبدالهادی ابوریده، ص ۳۵۶.
۳۱. نگرشی نوین به مسئله اتحاد عاقل و معقول، ص ۳۲.
۳۲. رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۱۵۴ و ۱۵۵.
۳۳. الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۳۵.
۳۴. همان، ص ۳۳۲ و ۳۳۳.
۳۵. فارابی، ابونصر، السیاسة المدنیة، ص ۲۷.
۳۶. همو، آراء اهل المدنیة الفاضله و مضاداتها، ص ۳۶.
۳۷. العامری، ابوالحسن، رسائل ابوالحسن عامری، مقدمه و تصحیح سبحان خلیفات، ص ۵.
۳۸. همان، ص ۳۱۲.
۳۹. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ص ۳۵۰.
۴۰. التوحیدی، ابوحیان، المقابسات، تحقیق حسن السندی، ص ۱۹۴ و ۱۹۵.
۴۱. همان، ص ۲۳۷.
۴۲. ابن مسکویه، رسالتان فی اللذات والالام و النفس و العقل، ص ۲۳ و ۲۴.
۴۳. الطوسی، محقق، شرح الاشارات والتنبیہات، ج ۲، ص ۳۸۲.
۴۴. ابن سینا، رسائل ابن سینا، ص ۲۴۸.
۴۵. ابن سینا، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۱۹۱.
۴۶. مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقه علی نہایة الحکمة، ص ۳۵۸.
۴۷. الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، ص ۲۱۳.
۴۸. خوانساری، حسین، الحاشیة علی شروح الاشارات، تصحیح احمد عابدی، ج ۲، ص ۷۵۳.
۴۹. ابن سینا، النجاة، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پڑوه، ص ۵۹۲.
۵۰. همو، المبدأ و معاد، ص ۷.
۵۱. دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۲۳.
۵۲. حسن زاده، حسن، هزار و یک نکته، ص ۶۳۸ و ۶۳۹.
۵۳. رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیة فی الھیات و طبیعیات، ج ۱، ص ۳۲۸.
۵۴. شرح الاشارات والتنبیہات، ج ۳، ص ۲۹۳.
۵۵. المبدأ و المعاد، ص ۱۹۴.
۵۶. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۶۹.
۵۷. بهمنیار، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، ص ۵۷۳.
۵۸. همان، ص ۴۹۸.
۵۹. لوکری، ابوالعباس، بیان الحق بضمان الصدق، مقدمه و تحقیق سیدابراهیم دیباجی، ص ۳۰۹.

۶۰. ابوالبركات، المعتبر في الحكمة، ج ۳، ص ۹۸.
۶۱. همان، ج ۳، ص ۱۴۳.
۶۲. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، ص ۶۸.
۶۳. همان، ج ۱، ص ۴۷۴؛ ج ۴، ص ۲۲۳.
۶۴. همان، ج ۲، ص ۱۱۴.
۶۵. شهرزوری، شمس‌الدین، شرح حکمة الاشراق، ص ۳۰۰؛ رازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۸۸.
۶۶. المباحث المشرقيه في علم الهيات والطبيعات، ص ۳۳۱.
۶۷. شرح الاشارات والتنبيهات، ج ۱، ص ۱۳۵.
۶۸. همان، ج ۱، ص ۱۳۶.
۶۹. الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۷۵.
۷۰. المباحث المشرقيه في علم الهيات و طبيعات، ج ۱، ص ۳۲۳.
۷۱. همان، ص ۳۳۱.
۷۲. رازی، فخرالدین، شرح الاشارات من كتاب شرحی الاشارات، ج ۱، ص ۱۳۵.
۷۳. ابن‌رشد، تهافت التهافت، مقدمه و تعليق محمد العريبي، ص ۱۳۰، ۱۹۳؛ همو، تفسير مابعدالطبيعه، ص ۱۷۰.
۷۴. تهافت التهافت، ص ۱۹۳.
۷۵. همان، ص ۱۹۴.
۷۶. ابن‌رشد، رساله مابعدالطبيعه، ص ۱۵۳.
۷۷. ابن‌ميمون، دلالة الحائرین، تحقيق يوسف اٹاي، ص ۱۷۰.
۷۸. مصنفات بابا افضل‌الدین کاشاني، ص ۲۳۲.
۷۹. فیض، ملاحسن، عين اليقين المقلب بالانوار و الاسرار، ج ۱، ص ۸۴ و ۸۵. بيان فيض ايشان چنين است: «لإدراك لا بد فيه من نيل المدرک لذات المدرک، و ذلك إما بخروجه من ذاته إلی أن يصل إلیه، أو بإدخاله إياه في ذاته، و خروج الشيء من ذاته محال، و كذا دخول الشيء في ذات آخر، إلی أن يتحد معه و يتصور بصورته.»
۸۰. دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۳۱۳.
۸۱. مینوی، مجتبی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۳، ص ۴، ص ۵۹.
۸۲. مصنفات بابا افضل‌الدین کاشاني، ص ۵۱.
۸۳. همان، ص ۶۹، ۷۹.
۸۴. همان، ص ۲۲.
۸۵. همان، ص ۶۹.
۸۶. همان، ص ۷۳.
۸۷. همان، ص ۷۹.
۸۸. همان، ص ۲۰۱ و ۲۰۲.
۸۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۲۱، ۳۳۰.
۹۰. همو، مصارع المصارع، ص ۹۶.
۹۱. دشتکی، صدرالدین، رساله في اثبات الواجب، ص ۶۳.
۹۲. دوانی، محقق، تفسير سورة الاخلاص در الرسائل المختاره، به اهتمام سيداحمد تويسرکاني، ص ۴۶.
۹۳. میرداماد، التقديسات در مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، ص ۱۶۶.
۹۴. همو، تقويم الايمان و شرحه كشف الحقایق، شرح سيداحمد علوی، تحقيق علی اوجبی، ص ۳۴۲.
۹۵. میرفندرسکی، رساله صناعیه، تحقيق حسن جمشیدی، ص ۱۹۷ - ۱۹۹.

۹۶. حکیم قائنی، رسائل عرفانی و فلسفی حکیم قائنی، تصحیح سیدمحمد باقر حجتی، ص ۱۳۹.
۹۷. همان، ص ۱۳۹.
۹۸. دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۳۰۱ - ۳۰۳.
۹۹. ملاصدرا، ایقاظ النائمین، تصحیح و مقدمه محسن مؤیدی، ص ۳۶.
۱۰۰. ر.ک: دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۳۰۴ و ۳۰۵.
۱۰۱. سبزواری، ملاحادی، شرح مثنوی، ج ۱، ص ۲۴۱.
۱۰۲. نکته مذکور در دیوان شمس را از دست‌نوشته‌های استاد فیاضی - که به بنده عنایت کرده بودند - استفاده کردم (دیوان شمس، ص ۱۴۹).
۱۰۳. ابن‌ترکه، تمهید القواعد، ص ۱۳۴ و ۱۳۵.
۱۰۴. جامی، عبدالرحمان، لویح در سه رساله در تصوف، ص ۹.
۱۰۵. دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۳۴۲.
۱۰۶. حائری یزدی، مهدی، کاوشهای عقل نظری، ص ۱۵۵.
۱۰۷. همو، فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی، عبدالله نصری، ص ۳۴۶.
۱۰۸. ایقاظ النائمین، ص ۳۶.
۱۰۹. ملاصدرا، شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مقدمه و تصحیح و تعلیق آشتیانی، ص ۲۰۳.
۱۱۰. مهدی حائری یزدی در انتساب اتولوجیا به فلوطین تردید دارد و این کتاب را از آن فروریوس میدانند و شواهدی را هم در این زمینه ارائه میکند. (حائری یزدی، مهدی، جستارهای فلسفی، ص ۵۱۸)
۱۱۱. ر.ک: الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۴۶ و ۳۴۷.
۱۱۲. شرح رساله المشاعر، ص ۲۲ و ۲۳.
۱۱۳. عبارتی که از قونوی نقل شد، گویای آن است که اتحاد تنها در مورد کمال ادراک ثبوت پیدا میکند و البته تبیین بیان عرفا در این مجال نمیگنجد.

منابع:

۱. ابن‌ترکه، تمهید القواعد، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، الف. لام. میم، ج ۲، ۱۳۸۶.
۲. ابن‌رشد، تفسیر ما بعد الطبیعه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۷.
۳. _____، تلخیص مابعد الطبیعه، تحقیق و مقدمه عثمان امین، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۷.
۴. _____، تهافت التهافت، مقدمه و تعلیق محمد العریبی، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۳ م.
۵. _____، رساله مابعد الطبیعه، مقدمه و تصحیح و تعلیق رفیق العجم و جیرار جهامی، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۴ م.
۶. ابن‌سینا، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۷. _____، رسائل، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۸. _____، الشفاء (الالهیات)، تحقیق سعید زاید و ...، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۹. _____، الشفاء (الطبیعیات)، تحقیق سعید زاید و ...، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۱۰. _____، کتاب الانصاف در ضمن کتاب ارسطو عند العرب، کویت، وكالة المطبوعات، ج ۲، ۱۹۷۸ م.
۱۱. _____، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۱۲. _____، النجاة، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ج ۲، ۱۳۷۹.
۱۳. ابن‌مسکویه، رسالتان فی اللذات و الآلام و النفس و العقل.
۱۴. ابن‌میمون، دلالة الحائرين، تحقیق یوسف اتای، نشر مکتبه الثقافة الدینیة، ۱۹۷۲ م.
۱۵. ابوالبرکات، المعتبر فی الحکمة، ج ۳، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ج ۲، ۱۳۷۳.
۱۶. ارسطو، فی النفس، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم.

۱۷. _____، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۶.
۱۸. افلوپین، *انولوجیا*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ ق.
۱۹. _____، *تاسوعات افلوپین*، تعریب فرید جبر، تصحیح جیرار جهامی و سمیح دغیم، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، ۱۹۹۷ م.
۲۰. *التقدیسات در ضمن مصنفات میرداماد*، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران ۱۳۸۵ - ۱۳۸۱.
۲۱. التوحیدی، ابوحیان، *المقابسات*، تحقیق حسن السندوبی، مصر، المکتبه البحاریه، ۱۹۲۹ م.
۲۲. الدوانی، المحقق، *تفسیر سورۃ الاخلاص در ضمن الرسائل المختارة*، به اهتمام سیداحمد تویسرکانی، اصفهان، مکتبه الامام امیر المؤمنین.
۲۳. الرازی، فخرالدین، *شرح الاشارات من کتاب شرحی الاشارات*، ج ۱، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ ق.
۲۴. _____، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، انتشارات بیدار، چ ۲، ۱۴۱۱ ق.
۲۵. الشهرزوری، شمس‌الدین، *شرح حکمة الاشراف الشهرزوری*، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۲۶. الشیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراف*، باهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۷. الطوسی، الخواجه نصیرالدین، *مصارع المصارع بهمهراه مصارعة الفلاسفة*، تحقیق شیخ حسن معزی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۵ ق.
۲۸. العامری، ابوالحسن، *رسائل ابوالحسن عامری*، مقدمه و تصحیح سبحان خلیفات، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۲۹. الفارابی، ابونصر، *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، مقدمه و شرح علی بو ملحم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
۳۰. _____، *السیاسة المدنیة*، مقدمه و شرح علی بو ملحم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
۳۱. اللوکر، ابوالعباس، *بیان الحق بضممان الصدق*، مقدمه و تحقیق سیدابراهیم دیباجی، تهران، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی، ۱۳۷۳.
۳۲. بدوی، عبدالرحمان، *افلاطون فی الاسلام*، دار الاندلس، ۱۹۸۰ م.
۳۳. _____، *افلاطونیه المحدثه عند العرب*، کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۷۷ م.
۳۴. بهمنیار بن المرزبان، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲، ۱۳۷۵.
۳۵. جامی، عبدالرحمن، *لوايح در ضمن سه رساله در تصوف*.
۳۶. _____، مهدی، *جستارهای فلسفی*، باهتمام عبدالله نصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفی ایران، ۱۳۸۴.
۳۷. حائری یزدی، مهدی، *فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی*، عبدالله نصری، تهران، انتشارات علم، ۱۳۸۵.
۳۸. _____، *کاوشهای عقل نظری*، پیشگفتار محقق داماد، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفی ایران، چ ۴، ۱۳۸۴.
۳۹. حسن‌زاده آملی، حسن، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، قم، انتشارات قیام، ۱۳۷۵.
۴۰. _____، هزار و یک نکته، تهران، انتشارات رجاء، چ ۵، ۱۳۶۵.
۴۱. حکیم قاینی، *رسائل عرفانی و فلسفی حکیم قاینی*، تصحیح سید محمد باقر حجتی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۴.
۴۲. خوانساری، حسین، *الحاشیه علی شروح الاشارات*، تصحیح احمد عابدی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸.

۴۳. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵ و ۶، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳.
۴۴. دشتکی، صدرالدین، رساله فی اثبات الواجب.
۴۵. دیبا، حسین، نگرشی نوین به مسئله اتحاد عاقل و معقول، قم، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۴۶. راس، سر دیوید، ارسطو، تصحیح مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷.
۴۷. رسائل الکندی الفلسفیه، تحقیق و تقدیم محمد عبدالهادی ابوریده، مصر، دارالفکر العربی، ۱۳۶۹ ق.
۴۸. رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن، اتحاد عاقل به معقول، مقدمه و تعلیقات حسن زاده آملی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۴۹. سبزواری، ملاهادی، شرح مثنوی، ج ۱، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۷۴.
۵۰. _____، شرح منظومه، ج ۲، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹.
۵۱. سنایی غزنوی، حدیقه الحقایق، تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۱.
۵۲. سهروردی، شهاب‌الدین، التلویحات در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۲، ۱۳۷۵.
۵۳. _____، حکمة الاشراق در ضمن مجموعه مصنفات، ج ۲، شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۵۴. _____، اللحات، در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۲، ۱۳۷۵.
۵۵. _____، المطارحات در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۲، ۱۳۷۵.
۵۶. شرح رساله المشاعر ملاصدرا، تصحیح و تحقیق و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مقدمه جلال‌الدین همایی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۵۷. فیض، ملامحسن، عین الیقین الملقب بالأنوار والأسرار، ج ۱، بیروت، دار الحوراء، ۱۴۲۸ ق.
۵۸. قونوی، صدرالدین، نصوص در ضمن مشرع الخصوص فی معانی النصوص، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹.
۵۹. _____، النفحات الإلهیه، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۵.
۶۰. قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، تعلیقات امام خمینی، بکوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۳، ۱۳۸۶.
۶۱. محقق طوسی، شرح الاشارات والتنبيهات، ابن سینا، قم، نشر البلاغه، ج ۲ و ۳، ۱۳۷۵.
۶۲. مصباح یزدی، محمدتقی، التعلیقہ علی نہایة الحکمة، قم، انتشارات راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۶۳. کاشانی، بابا افضل‌الدین، مصنفات بابا افضل‌الدین کاشانی، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۲، ۱۳۶۶.
۶۴. ملاصدرا، یقظ النائمین، تصحیح و مقدمه محسن مؤیدی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱.
۶۵. _____، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث، ۳، ۱۹۸۱ م.
۶۶. _____، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مقدمه و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
۶۷. _____، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۶۸. مولوی، جلال‌الدین، غزلیات شمس، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۶۹. میرداماد، تقویم الايمان و شرحه کشف الحقایق، شرح سیداحمد علوی، تحقیق علی اوجیبی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶.
۷۰. میرفندرسکی، رساله صناعیه، تحقیق حسن جمشیدی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

