

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.22, No.4, Winter 2023, Ser. 85,
PP: 97-112, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2717-2686
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۲، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۸۵
صفحات ۹۷-۱۱۲، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷
مقاله: علمی پژوهشی

Conceptual Analysis of the Knower-and-Known Union in the Light of Fayyaz Lahiji and Haji Sabzewari's Viewpoints

Seyyed Reza Moazzen *
Habibullah Daneshshahraki **

Abstract

Fayyaz Lahiji and Haji Sabzewari are two philosophers who are familiar with Mulla Sadra's school of thought and viewpoints, they have adopted two different approaches to the rule of the Knower-and-Known Union, though.

In what follows, the author has first described the concept of union *as per* the two philosophers' points of view and then came to explain it in the light of a general rule. He then proceeded to compare the agreed and divergent points in their views. This paper shows that their real divergence does not come from their reasonings, but from their understanding of the concept of union. Lahiji is truly of the view that the union of the essence of the knower with that of the known is incorrect; however, applying the term of existence to such union, Sabzewari holds that if the union in existence is interpreted in terms of *inbisat* (expansion) or *intiva'* (inclusion) it would be good. This paper suggests that the two contrasting views are to be reviewed in the light of the primacy of existence or quiddity.

Keywords: the knower-and-known union, Fayyaz Lahiji, Haji Sabzewari, the nature of knowledge.

* PhD in Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran.
(Corresponding Author).

s.rmoazzen@yahoo.com

** Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic studies, Qom University, Qom, Iran.

daneshshahraki@qom.ac.ir

Date of Receive: 2022/05/23

Date of Accept: 2022/10/14

تحلیل مفهومی اتحاد عاقل و معقول نزد فیاض لاهیجی و حاجی سبزواری

سیدرضا موذن* حبیب‌الله دانش‌شهرکی**

چکیده

با اینکه لاهیجی و سبزواری دو حکیم مطلع از دیدگاه‌های مطرح‌شده در مکتب صدرا هستند، در قاعده‌ی اتحاد عاقل و معقول دو رویه‌ی متمایز در پیش گرفته‌اند. این نوشتار مفهوم اتحاد در این قاعده را از دیدگاه این دو حکیم توصیف و پس از آن، در پرتو یک قانون کلی تبیین کرده است و با روش مطالعه‌ی تطبیقی، مواضع وفاق و خلاف واقعی بین این دو حکیم را نشان داده است. این نوشتار نشان می‌دهد که اختلاف واقعی مواضع این دو حکیم در خصوص این قاعده، نه در استحکام ادله، بلکه به تصور این دو از مفهوم اتحاد بازمی‌گردد. لاهیجی به‌درستی معتقد است که اتحاد ماهیت معقول و ماهیت عاقل نادرست است و سبزواری با اضافه‌کردن قید وجود به اتحاد عاقل و معقول، معتقد است این اتحاد اگر به معنای انبساط یا انطوا تفسیر شود، قولی شایسته است. این نوشتار نشان می‌دهد این دو دیدگاه متعارض باید در پرتو قاعده‌ی اصالت وجود یا ماهیت خوانش شود.

واژگان کلیدی: قاعده‌ی اتحاد عاقل و معقول، فیاض لاهیجی، سبزواری، علم‌شناسی.

۱. مقدمه

یکی از مبانی تصدیقی مهم در علم‌شناسی فلسفی، قاعده‌ی اتحاد عالم و معلوم است. این قاعده از گذشته تا به امروز، موافقان و مخالفانی داشته است. موافقان در مواضع متعددی از این قاعده بهره برده‌اند و مخالفان با اهتمام ویژه‌ای، جریان آن را در مواضع متعدد نادرست دانسته‌اند (از جمله نک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۱۳؛ الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۲؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۷۴؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۸).

فیاض لاهیجی، داماد و شاگرد ملاصدرا و ملاهادی سبزواری، از پیروان مکتب صدرا، دو مخالف و موافق این قاعده هستند. فیاض لاهیجی در *شوارق‌الالهام* می‌گوید: اگرچه بزرگانی به اتحاد عاقل و معقول قائل شده‌اند، برای من دلایل آن‌ها قانع‌کننده نیست (لاهیجی، ۱۳۹۴).

* دانش‌آموخته‌ی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسؤل).

s.rmoazzen@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

daneshshahraki@qom.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۲

تحلیل مفهومی اتحاد عاقل و معقول نزد فیاض لاهیجی و حاجی سبزواری ۹۹

ج ۴، ص ۱۷۶)؛ در مقابل، ملاهادی سبزواری این قاعده را در موارد نسبتاً متعددی تطبیق کرده است (از جمله نک. سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۲۹۲؛ همان، ص ۳۰۶؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۳، ص ۶۲۴ و ج ۱، ص ۴۶).

مطالعه‌ی تطبیقی، شناخت دیدگاه‌ها در پرتوی مقایسه است (قراملکی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۴)؛ هدف از این گونه مطالعه و نتیجه‌ی آن، فهم عمیق‌تر از دیدگاه است (همان). برای شناخت عمیق‌تر از این قاعده می‌توان آن را با رویکردی غیرمستقیم تحلیل کرد. در این روش، از مواضع خلاف و وفاق ظاهری عبور می‌شود و می‌توان به مواضع واقعی نزدیک شد.

در این نوشتار، از میان مسائلی که این قاعده با آن روبه‌روست، به مسأله‌ی مطلب‌ما با رویکرد تطبیقی توجه می‌شود. ما برای این منظور به تحلیل مفهومی اتحاد می‌پردازیم و آن را با سؤال «یعنی چه؟» مواجه می‌کنیم تا مؤلفه‌های «مفهوم اتحاد» از دید این دو حکیم مشخص شود و با ایجاد تصویری تفصیلی از این مفهوم، زمینه‌ی ارزیابی این قاعده فراهم شود. ابهام در این کلمه می‌تواند به لغزش در ارزیابی این قاعده منتهی شود.

سوالات این نوشتار به این شرح است: مواضع وفاق و خلاف واقعی این دو حکیم در این مسأله کدام است؟ آیا مطلب‌ما میان این دو حکیم یکسان است، یا اینان دو تصور مختلف از اتحاد دارند؟ آیا ممکن است دو موضع نفی و اثبات این قاعده نزد این دو حکیم، برخاسته از دو تصور متفاوت در معنای این قاعده باشد؟

۲. معنای اتحاد (مطلب‌ما)

پرسش از چیستی، از پرسش‌های مقام تصور است که به لحاظ روش‌شناختی، بر مسائل مقام تصدیق مقدم است (علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۴)، البته باید توجه داشت که تعریف تنوع‌پذیر است و امر واحد را می‌توان به صورت‌های مختلفی تعریف کرد. در این بخش باید دید این دو حکیم در تعریف قاعده‌ی اتحاد عاقل و معقول چه شیوه‌ای از تعریف را برگزیده‌اند و خلاف و وفاق آن‌ها در کجاست. آیا این دو حکیم براساس اهداف و غایات تعریف کرده‌اند، یا برحسب ساختار به بیان چیستی پرداخته‌اند، یا نظام جنسی و فصلی را در تعریف برگزیده‌اند.

در مواجهه‌ی با یک واژه، دست‌کم می‌توان آن را به دو صورت تعریف کرد:

اول) تعریف لفظی؛ دوم) تحلیل مفهومی. در تعریف لفظی، معنای واژه بیان می‌شود، ولی در تحلیل مفهومی، معنای واژه تحلیل می‌شود. تعریف لفظی روشنگر زبان است، ولی تحلیل مفهومی روشنگر ذهن است. اولی لفظ‌شناسی است و دومی مفهوم‌شناسی.

در مفهوم‌شناسی دست‌کم به دو گونه می‌توان عمل کرد:

اول) تعریف حقیقی؛ دوم) تعریف اسمی. تفاوت تعریف حقیقی و اسمی آن است که تعریف حقیقی را فقط در مفاهیم ماهوی می‌توان طرح کرد، ولی تعریف اسمی مفاهیم انتزاعی را نیز در بر می‌گیرد (زنوزی، ۱۳۷۱، ص ۱۱). نزد دانشمندان مسلمان، روش تحلیل مفهومی شرح‌الاسم خوانده می‌شود که متفاوت با دو تعریف لفظی و تعریف حقیقی است (همان، ص ۱۲؛ علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۴؛ قراملکی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۲).

۱.۲. فیاض لاهیجی

فیاض لاهیجی ترجیح داده است برای تعریف اتحاد، از عبارت پردازی ابن‌سینا کمک بگیرد و اتحاد را با کلمات ابن‌سینا معنا کند. ابن‌سینا برای تعریف اتحاد از تعریف اسمی و تحلیل مفهومی بهره برده است. بهره‌گیری از این شیوه‌ی تعریف بدان سبب است که در مفاهیمی انتزاعی همچون اتحاد، اساساً تحلیل ماهوی راه ندارد و صرفاً با تحلیل مفهومی می‌توان تعریف کرد (زنوزی، ۱۳۷۱، ص ۱۱؛ قراملکی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۲).

تحلیل مفهومی اتحاد که فیاض با عبارت ابن‌سینا ارائه می‌دهد، به این شرح است:

اتحاد را به دو صورت می‌توان تقسیم کرد: اتحاد مجازی و اتحاد حقیقی. خود اتحاد مجازی دو گونه است که هیچ‌یک مشکلی ندارد و از دید ابن‌سینا و لاهیجی، وقوع این گونه اتحاد صحیح است، بلکه واقع نیز شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۱۷۶)، اما از طرف دیگر، از دید ابن‌سینا هرگونه اتحاد حقیقی به‌طور کلی باطل است؛ خواه در مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول، خواه در دیگر اتحادها (همان).

توضیح دو اتحاد مجازی که صحیح‌اند:

۱. استحاله: گاهی دو شیء وجود دارد که یکی به دیگری متحول می‌شود، یا یک شیء از حالی به حال دیگر متحول می‌شود. گزاره‌ی حاکی از این دو وضعیت، نوعی اتحاد را نشان می‌دهد، به عبارتی این دو گفته صحیح است: «شیء صَارَ شَيْئاً آخَرَ»، «و صار هو هذا»؛ مثلاً سیاهی برود و سفیدی جایگزین آن شود، یا آنکه یک شیء از حالتی به حالت دیگر درآید؛ مثلاً دیوار سفید، سیاه شود؛ در اینجا، آن قبلی رفته و جدیدی حادث شده است. این استحاله نوعی اتحاد است، اما اتحاد در اینجا، اتحاد مجازی است.

۲. ترکیب: گاهی دو چیز با هم ترکیب می‌شوند، مثلاً خاکی با آب ترکیب می‌شود و گل پدید می‌آید، در اینجا گفته می‌شود: خاک گل شد. معنای این سخن این نیست که خاک به گل تبدیل شده است، بلکه معنایش این است که ترکیبی حادث شده و آن دو امر بسیط (خاک، آب) در ضمن ترکیب، امر سومی را پدید آورده‌اند و گل که نه خاک و نه آب است، حادث شده است. این نیز نوعی اتحاد است، اما اتحادی مجازی (الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۶؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۱۷۶).

تا بدین جا ابن‌سینا و به تبع او لاهیجی، با تحلیل مفهومی اتحاد نشان داده‌اند که دو گونه اتحاد مجازی وجود دارد: اتحاد علی نحو الاستحاله و اتحاد علی نحو التركيب. ابن‌سینا معتقد

تحلیل مفهومی اتحاد عاقل و معقول نزد فیاض لاهیجی و حاجی سبزواری ۱۰۱

است که این دو اتحاد، صحیح، ولی مجازی‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۲۹).

اما باید توجه داشت که محل وفاق و خلاف در مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول، بحث در اتحاد مجازی نیست، بلکه کلام در اتحاد حقیقی است.

براساس تحلیلی که از عبارات ابن‌سینا و لاهیجی برمی‌آید، می‌توان گفت: در دید ابن‌سینا و لاهیجی، اتحاد حقیقی یعنی چیزی، چیز دیگر شود، بدون تحول و ترکیب (همان). به عبارتی، اتحاد حقیقی این است که اگر چیزی، چیز دیگر شود، بدون آنکه تحول (استحاله) یا ترکیبی در آن رخ دهد، آن دو امر، متحد شده‌اند.

ابن‌سینا و به تبع وی لاهیجی معتقدند که هرگونه اتحاد حقیقی مطلقاً باطل است و قضیه‌ی حاکی از آن، را قولی شعری می‌دانند (همان؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۱۷۶). شعر از برهان‌هایی است که از متوهمات و متخیلات ترکیب شده باشد (علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۱). به عبارت دیگر ابن‌سینا و لاهیجی معتقدند که گزاره‌ی حاکی از اتحاد عاقل و معقول، یک گزاره یقینی نیست و برهان صحیحی آن را پشتیبانی نمی‌کند، بلکه از متوهمات و متخیلات تشکیل شده است.

ابن‌سینا و لاهیجی سعی کرده‌اند با تحلیل مفهومی اتحاد و فرق‌گذاری میان آن و دو مفهوم ترکیب و تحول، یک مفهوم واضح و روشن از اتحاد ارائه کنند.

البته لاهیجی در مفهوم‌سازی از اتحاد، علاوه بر همراهی‌ای که با ابن‌سینا داشته است، معنای دیگری را نیز پیشنهاد می‌کند. وی می‌گوید چنانچه اتحاد به معنای استکمال باشد، موافقان دیدگاه اتحاد می‌توانند دیدگاه موجهی داشته باشند (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۱۸۲). این گفته‌ی لاهیجی، مفهوم دیگری از اتحاد را نشان می‌دهد. به تعبیر دیگر لاهیجی معتقد است که چنین تفسیری از اتحاد صحیح است: اینکه عقل منفعل فرد بر اثر گرفتن اولین صورت عقلی کامل شود و بر اثر گرفتن صورت‌های بعدی اکمل شود و همین‌طور رو به کمال بیشتر برود (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۱۸۲). پس از نظر لاهیجی اتحاد می‌تواند به معنای کامل شدن یک واحد باشد؛ واحد یعنی مثلاً نفس ناطقه. به بیان دیگر، نفس ناطقه با تعقل کامل‌تر می‌شود، نه اینکه نفس همان صورت عقلیه بشود، بلکه صورت عقلیه، نفس را کامل‌تر می‌کند. اگر مراد قائلان به اتحاد این معنا باشد، لاهیجی این معنا را پذیرفتنی می‌داند و اشکالی را هم متوجه آن نمی‌داند (همان).

لاهیجی پس از اینکه این معنای دوم را برای اتحاد پیشنهاد می‌کند، خود را با یک اشکال مواجه می‌بیند که عبارت است از اینکه اگر عقل منفعل همچون ماده باشد و صورت‌های عقلی همچون صورتی باشند که بر این عقل منفعل وارد می‌شوند و آن را کامل‌تر می‌کنند، تشکیک در ذات و ذاتیات پیش می‌آید؛ در صورتی که تشکیک در ذات نادرست است، بلکه شیء وقتی کامل می‌شود، در عوارضش کامل می‌شود، نه در ذاتش؛ به تعبیر دیگر، نفس در عوارضش کامل می‌شود، نه در ذاتش. دارایی‌های نفس است که افزایش می‌یابد، نه آنکه خود نفس

کامل تر شود. لاهیجی در پاسخ به اشکال، ضمن پذیرش اینکه نفس در عوارض گسترش می‌یابد، نه در ذاتش، می‌گوید: صورت‌های عقلی که در عقل منفعل وارد می‌شوند، صورت واقعی برای ماده نیستند که تکامل و افزایش آن‌ها تکامل در ذاتیات باشد، بلکه آن‌ها به منزله‌ی صورت هستند و لذا آن را با «کاف» کال صورت بیان می‌کند (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۱۸۲). نکته‌ی مهمی که در تصور ابن‌سینا و به تبع وی، لاهیجی، وجود دارد، این است که متعلق اتحاد، دو ماهیت است. ابن‌سینا در *اشارات*، در هنگام رد نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: «اگر جوهر عاقلی الف را تصور کند و الف شود...» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹)؛ این تعبیر ابن‌سینا نشان می‌دهد که مبنای تصویری وی از اتحاد، اتحاد دو ماهیت است. لاهیجی نیز در *شوارق*، آنگاه که اتحاد را به معنای استکمال معنا می‌کند، خودش را با این چالش مواجه می‌یابد که استکمال در ذاتیات نادرست است (فیاض‌لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۱۸۲). این نکته که لاهیجی خود را با چنین چالشی مواجه می‌داند که استکمال در ذات نادرست است، نشان می‌دهد که تصور وی از اتحاد، یک تصور ماهوی است.

توجه به توجیه معرفتی مخالفت ابن‌سینا و لاهیجی با اتحاد عاقل و معقول می‌تواند در شناخت مبانی تصویری ایشان از اتحاد کارگشا باشد. ابن‌سینا برای رد اتحاد عاقل و معقول دو بیان دارد: ۱. بیان خاص؛ ۲. بیان عام (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹). در بیان خاص، ابن‌سینا به‌نحو ویژه، اتحاد عاقل و معقول را رد می‌کند و در بیان عام، ابن‌سینا نگاه خود را گسترش داده و اتحاد را به‌صورت مطلق رد می‌کند. در بیان عام، ابن‌سینا خصوص اتحاد عاقل و معقول را مدنظر ندارد (همان). شیخ‌الرئیس در بیان خاص، دو استدلال دارد که لاهیجی یکی از این دو استدلال را ذکر کرده است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۱۷۴). ابن‌سینا می‌گوید: آیا جوهر عاقل پس از تعقل الف، همان‌گونه است که پیش از تعقل الف بود، یا تغییر می‌کند؟ اگر گفته شود همان حالت قبل از تعقل الف را دارد، در این صورت جوهر عاقل چه الف را تعقل کند و چه الف را تعقل نکند، فرقی نخواهد کرد؛ در صورتی که بدون شک جوهر عاقل فرق کرده است. پس احتمال همسان‌بودن جوهر عاقل پس از تعقل الف، با پیش از تعقل آن، باطل است.

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

تحلیل مفهومی اتحاد عاقل و معقول نزد فیاض لاهیجی و حاجی سبزواری ۱۰۳

عاقل) و چیز دیگری حادث شده است. به‌واقع در این فرض، یک زوال و حدوث حادث شده، نه آنکه اتحادی رخ داده باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۱۷۵).

ابن‌سینا و به تبع وی، لاهیجی، علاوه‌بر استدلال یادشده، برای رد نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول، بر فرض سوم اشکال دیگری نیز مطرح می‌کنند. فرض سوم آن است که جوهر عاقل پیش از تعقل الف از بین برود و جوهر عاقل دیگری پس از تعقل الف به وجود آید. آن اشکال دیگر آن است که هر زوال و حدوثی به شیء ثابتی نیازمند است که آن شیء ثابت، قبلاً واجد آن زائل بوده و بعداً واجد آن حادث شود. این امر ثابت میان زائل و حادث را هیولای مشترک می‌نامند. در صورت اتحاد عاقل و معقول لازم می‌آید که نفس انسانی که همان جوهر عاقل است، هیولای مشترک داشته باشد؛ در صورتی که نفس بسیط است و هیولا ندارد؛ بنابراین زوال و حدوث درباره‌ی نفس ناصحیح است (همان). پس فرض سوم که به پندار ابن‌سینا و لاهیجی فرض موافقان اتحاد عاقل و معقول است، به دو دلیل باطل است.

از عبارت ابن‌سینا در فرض سوم که می‌گوید اتحاد یعنی تحول ذات به ذات، مشخص می‌شود که تصور وی از اتحاد، اتحاد ماهیت عاقل و ماهیت معقول است، نه وجود این دو و نه وجود للغير معقول با وجود فی‌نفسه عاقل.

ابن‌سینا و لاهیجی این استدلال بر رد اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته‌اند و رخنه‌ای در این دو استدلال نمی‌یابند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۱۷۵).

براین‌اساس، مبنای تصویری ابن‌سینا و لاهیجی در قاعده‌ی اتحاد عاقل و معقول و مفهوم اتحاد، این است که ماهیت عاقل با ماهیت معقول یکی می‌شود؛ یعنی اگر انسان، فرس را تعقل کند، فرس می‌شود. این مبنای تصویری از اتحاد، عامل اساسی مخالفت ابن‌سینا و به تبع وی، لاهیجی، در رد نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول بوده است (الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۶؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۱۷۴).

۲.۲ دیدگاه سبزواری

سبزواری به‌طور صریح به مطلب‌ما در قاعده‌ی اتحاد عاقل و معقول نپرداخته است. وی در کتاب شرح منظومه تنها به توصیف و چگونگی اتحاد پرداخته است (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۴۷). در کتاب *اسرار الحکم* نیز قید وجود را به مفهوم اتحاد اضافه کرده است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۹۰).

درست است که توصیف که در اصطلاح، همان هلیه‌ی مرکبه است، نمی‌تواند از لحاظ منطقی جایگزین مطلب‌ما و تعریف باشد، اما باین‌حال، اگر هدف از تعریف، تمایز از امور مشتبه باشد و نه یک تعریف جامع و مانع یا ماهیت‌نگر، می‌توان این خرده را نادیده گرفت و جستاری را که سبزواری در بحث اتحاد عاقل و معقول در کتاب درسی شرح منظومه آورده، از این اشکال پیراست.

مرحوم سبزواری در *اسرار الحکم*، قید «وجود» را به اتحاد عاقل و معقول اضافه کرده است. در توضیح این قید می‌توان این گونه گفت: در بحث عاقل و معقول سه امر داریم:

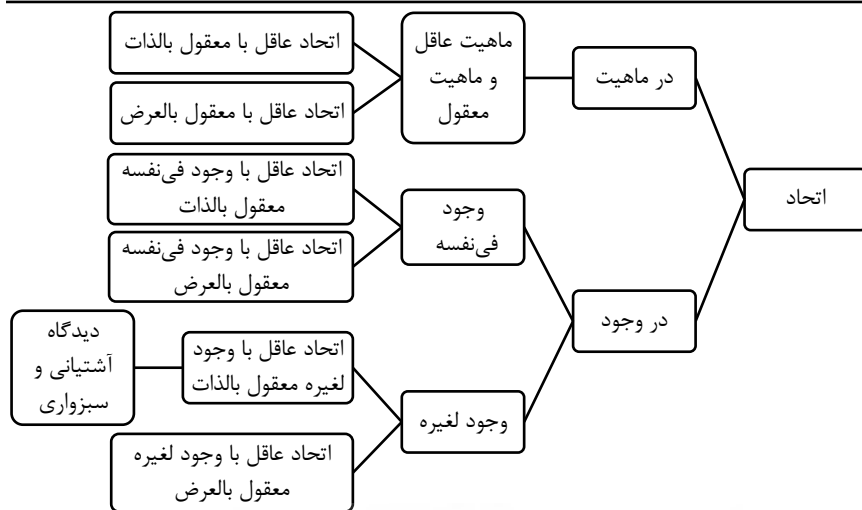
۱. عاقل = همان نفس که با ضمیر من از آن تعبیر می‌کنیم؛
 ۲. صورت معقوله = که همان معقول بالذات است؛
 ۳. شیء خارجی که می‌خواهد تعقل شود = که معقول بالعرض است.
- هریک از این سه امر بر پایه‌ی قاعده‌ی «کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیه و وجود» یک وجود و یک ماهیت دارد.
- بنابراین در این مسأله شش چیز وجود دارد. پرسش این است که اتحاد بین کدام موارد است؟

سه ماهیت مفروض در مسأله، اتحادی ندارند؛ زیرا ماهیت مآثر کثرت است و ممکن نیست بین آن‌ها اتحادی باشد؛ پس اتحاد عاقل و معقول به معنای اتحاد ماهیات نیست. در وجودها: وجود خارجی (معقول بالعرض) نه با صورت علمی و نه با صورت عاقل (من) متحد می‌شود. نه فاعل شناسا با وجود خارجی یکی می‌شود و نه وجود خارجی با من یکی می‌شود.

در اقسام شش‌گانه‌ی پیش‌گفته، فرض اتحاد وجود عاقل (من) و صورت معقول باقی می‌ماند. این دو وجودند که با هم متحد می‌شوند.

پس اتحاد عاقل و معقول، اتحاد وجود عاقل با وجود معقول بالذات است. آملی در توضیح کلام سبزواری توجه را به «معقول» منعطف کرده است. آملی می‌گوید: در بحث اتحاد عاقل و معقول، سه فرض می‌توان مطرح کرد که هر یک از این سه فرض دو احتمال دارد که حاصل آن، شش احتمال در بحث عاقل و معقول است. تفصیل سخن آملی چنین است:

۱. ماهیت عاقل با ماهیت معقول متحد شود؛
 ۲. حالت دیگر این است که وجود عاقل با وجود معقول متحد شود، ولی وجود، خود به دو قسم تقسیم می‌شود: الف. وجود فی‌نفسه؛ ب. وجود لغیره؛ یعنی یک احتمال این است که
۱. ۲. وجود فی‌نفسه‌ی معقول با وجود عاقل (من) یکی شود؛
 ۲. ۲. وجود لغیره‌ی معقول با وجود عاقل یکی شود.
- هریک از این سه فرض دو شق دارد: ۱. معقول بالذات؛ ۲. معقول بالعرض (آملی، بی‌تا، ص ۱۲۵).



نمودار توضیح آملی در کلام سبزواری

محمدتقی آملی در توضیح کلام سبزواری می‌گوید: واژه‌ی «اتحاد» در قاعده‌ی اتحاد عاقل و معقول، یعنی وجود لغیره‌ی معقول بالذات با وجود فی‌نفسه‌ی عاقل یکی شده و به وجود واحد موجود باشد (آملی، ص ۱۲۵).

مرحوم آشتیانی در تعلیقه‌های خود بر کلام حاجی سبزواری، با دقت، مؤلفه و قید وجود را در مفهوم اتحاد نزد سبزواری واضح کرده است؛ هرچند در چگونگی این اتحاد (هلیه‌ی مرکبه) از سبزواری فاصله گرفته است. آشتیانی معتقد است اتحاد عاقل و معقول همچون اتحاد صورت و ماده است که این دو، اتحادی به‌نحو اتحاد متحصل و لامتحصل دارند (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۲۲۱)، اما مرحوم سبزواری در بحث ماده و صورت معتقد است ترکیب ماده و صورت ترکیبی انضمامی است، نه اتحادی (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۷۶). نتیجه‌ی تفاوت بین دیدگاه سبزواری و آشتیانی این است که اتحاد عاقل و معقول نزد سبزواری، اتحاد به‌نحو متحصل و نامتحصل نیست؛ زیرا وی ترکیب ماده و صورت را ترکیب انضمامی می‌داند^۱ (همان).

سبزواری خود به مطلب‌مای در بحث اتحاد عاقل و معقول نپرداخته است (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۴۷)، بلکه بیشتر به چگونگی و ادله‌ی اثبات این نظریه توجه نشان داده است. پیش از این گفته شد که اگر توقع از تعریف، جداکردن امور مشتبه از یکدیگر باشد، می‌توان این خلل و رخنه در جستار سبزواری را نادیده گرفت.

سبزواری درباره‌ی چگونگی اتحاد عاقل و معقول می‌گوید:

اتحاد عاقل و معقول را می‌توان به سه صورت تبیین کرد که باید دید کدام یک از سه

نحوه‌ی اتحاد صحیح است:

۱. اتحاد به معنای تجافی؛

۲. اتحاد به معنای انطوا؛

۳. اتحاد به معنای انبساط.

سبزواری معتقد است اتحاد به معنای تجافی نادرست است، ولی اتحاد به دو معنای انطوا و انبساط صحیح است. توضیح بیان سبزواری:

۱. تجافی: در لغت به معنای در مکان خود باقی نماندن است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۱۴۷). اگر اتحاد به این معنا باشد که مدرک یا مدرک از جای خودش بیرون آید و در جای دیگر وارد شود و در آنجا با دیگری متحد شود، مثلاً نفس از مقام خودش بیرون آید و در مرتبه‌ی صورت مدرک درآید و با صورت مدرک به وجود واحد متحد شود، یا صورت مدرک از مقام خودشان خارج شوند و با نفس متحد شوند، اصطلاحاً به این وضعیت تجافی می‌گویند. حاجی سبزواری معتقد است این فرض باطل است و عاقل یا معقول مقام خودش را رها نمی‌کند و در جایگاه دیگری وارد نمی‌شود (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۵۰)؛ به تعبیر دیگر، جایگاه نفس، اصل بودن و جایگاه صورت، طفیلی است. نفس در اصل بودن و صورت مدرک در طفیلی بودن خود باقی هستند (همان، ص ۱۵۲).

۲. انطوا: در لغت به معنای در هم پیچیده شدن است که در مقابل معنای نشر قرار دارد؛ مثلاً آنگاه که نخ به دور یک چیزی پیچیده شود، در عرب گفته می‌شود نخ منطوی در آن شیء شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۱۸). در این جایگاه، انطوا به معنای اندراج است؛ یعنی صورت‌های مدرک در نفس مندرج می‌شوند. البته اندراج با انطوا یک فرق مهم دارد و آن این است که در اندراج، مندرج‌فیه بر مندرج صادق است، ولی در انطوا لزوماً این‌گونه نیست که منطوی‌فیه، مثلاً نفس، بر منطوی، مثلاً صورت معقوله، صادق باشد؛ همچون ماسوره که بر نخ صادق نیست.

سبزواری معتقد است این معنا از اتحاد صحیح است؛ یعنی نفس عاقل وجود دارد و صورت معقوله در نفس منطوی می‌شوند و به همان وجود نفس موجود می‌شوند و هر دو به یک وجود موجود می‌شوند (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۵۱). البته باید توجه داشت که از دید مرحوم سبزواری، نه نفس مقام اصلی خود را رها می‌کند و نه صورت معقوله مقام طفیلی بودن خود را، بلکه به نحو انطوا متحد می‌شوند.

۳. انبساط: در انطوا صورت‌های معقوله در نفس منطوی می‌شدند، ولی در انبساط این نفس است که بر روی صورت منبسط می‌شود. نفس همچون خورشید نور دارد، همان‌گونه که نور خورشید بر روی اشیا منبسط می‌شود و با این انبساط می‌توان نقاط تاریک را مشاهده کرد، نور نفس نیز بر روی صورت معقوله منبسط می‌شود و هر میزان که نفس نور داشته باشد و بتواند بر روی صورت منبسط شود، صورت بیشتری را صید و اخذ می‌کند. سبزواری معتقد است اتحاد به این شکل نیز ممکن است (همان، ص ۱۵۱).

تحلیل مفهومی اتحاد عاقل و معقول نزد فیاض لاهیجی و حاجی سبزواری ۱۰۷

بنابر نکات پیش گفته، می‌توان تعریف سبزواری از اتحاد را این‌گونه تحلیل کرد: اتحاد در اتحاد عاقل و معقول به این معناست که وجود عاقل با وجود لغیره‌ی معقول بالذات متحد می‌شود؛ به‌گونه‌ای که این دو موجود، به وجود واحد موجود شوند؛ به نحو انطوا یا انبساط.

۳. مقایسه‌ی دو حکیم

۳.۱. توصیف موارد وفاق و خلاف

تطبیق دیدگاه‌های این دو حکیم بستری را فراهم می‌کند که از مواضع خلاف و وفاق ظاهری، به مواضع وفاق و خلاف واقعی دست یافت. برای این منظور ابتدا مواضع وفاق و خلاف این دو حکیم توصیف می‌شود و سپس در پرتوی یک قاعده‌ی کلی، موضع خلاف تبیین می‌شود.

عبارت‌پردازی هر دو حکیم در مفهوم‌شناسی اتحاد اندک است. لاهیجی با شرح‌الاسم و تحلیل مفهومی که از ابن‌سینا وام گرفته است، به تعریف اتحاد پرداخته است، ولی سبزواری اساساً در مفهوم‌شناسی وارد نشده است و مستقیماً به توصیف و چرایی اتحاد پرداخته است؛ البته همان‌گونه که روشن شد، اگر توقع از تعریف، تمایزبخشی از امور متشابه باشد، توصیف سبزواری از اتحاد می‌تواند در این مسأله کارگشا باشد.

پایه‌ی تحلیل مفهومی لاهیجی عبارت‌پردازی ابن‌سیناست. البته وی معنای استکمال در ذات را نیز در مفهوم اتحاد پیشنهاد کرده است. بر هر دو اساس، یعنی چه تحلیل ابن‌سینایی و چه پیشنهاد دوم لاهیجی، اتحاد عاقل و معقول، اتحاد دو ماهیت است، ولی سبزواری اتحاد عاقل و معقول را اتحاد دو وجود می‌داند.

دو مفهوم‌سازی متفاوت از اتحاد، موجب تمایز در آثار و لوازم این نظریه نیز است. طبق دیدگاه سبزواری که قائل به انطوا یا انبساط در وقت اتحاد است، جوهر عاقل با تعقل خود گسترده می‌شود، ولی بنابر دیدگاه لاهیجی، دارایی‌های نفس است که افزایش می‌یابد، نه خود نفس. با این حال معنای دوم مدنظر لاهیجی (استکمال) بر مبنای دیدگاه سبزواری توجیه بهتری پیدا می‌کند. سبزواری در بیان رابطه‌ی ذهن و ذهنی، آن را به‌مثابه خارج و خارجی می‌داند. سبزواری می‌گوید: وقتی گفته می‌شود چیزی در خارج موجود است، کلمه‌ی «در» ممکن است رهنش شود و این گمان ایجاد شود که خارج یک ظرف برای این موجود است؛ یعنی خارج عالمی است که موجوداتی در آن وجود دارند که به آن‌ها خارجی گفته می‌شود، اما این یک توهم است. خارج چیزی غیر از این موجودات نیست. خارج را همین موجوداتی می‌سازند که در آن هستند. سبزواری معتقد است: ذهن و ذهنی نیز همچون خارج و خارجی چنین حکمی دارند و درواقع اینان همچون دوقلوهایی هستند که از یک پستان شیر خورده‌اند. ذهن ظرفی برای موجود ذهنی نیست، بلکه شأن و مرتبه‌ای از مراتب ذهن است؛ به عبارت دیگر، ذهنیات همان ذهن هستند، نه آنکه «در» ذهن باشند و با گسترش صورت‌های عقلی،

این نفس است که گسترده می‌شود، نه آنکه دارایی‌های آن کامل‌تر شود (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۵۱). این دیدگاه سبزواری می‌تواند توجیه مناسبی برای معنایی باشد که لاهیجی برای اتحاد پیشنهاد می‌دهد. همان‌طور که پیش از این آمد، لاهیجی معتقد است که می‌توان اتحاد را به معنای استکمال دانست.

۲.۳. تبیین مواضع خلاف لاهیجی و سبزواری

لاهیجی و سبزواری دو موضع متفاوت در مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول دارند و براساس آن، لاهیجی منکر و مخالف اتحاد عاقل و معقول و سبزواری موافق آن است، اما این اختلاف روشن و ظاهری، ریشه در نقض و ابرام ادله ندارد؛ یعنی این‌گونه نیست که چون لاهیجی ادله‌ی اتحاد را نپذیرفته، مخالف اتحاد است. اگرچه لاهیجی خود معتقد است که ادله‌ی اتحاد قانع‌کننده نیست (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۱۷۶)، اما این مسأله در تفاوت مبنای تصویری این دو حکیم از اتحاد ریشه دارد. لاهیجی به دنبال متحدکردن دو ماهیت است و از آنجا که به‌درستی نمی‌توان دو ماهیت را با هم متحد کرد (زیرا ماهیت مثار کثرت است و دو ماهیت با هم نمی‌توانند متحد شوند)، لذا منکر قاعده‌ی اتحاد عاقل و معقول است؛ به عبارت دیگر، پیش از آنکه لاهیجی به قوت یا ضعف ادله برای رد این نظریه توجه کرده باشد، این مبنای تصویری و تصویرسازی مشوش وی از اتحاد است که نمی‌گذارد قاعده‌ی اتحاد را بپذیرد. اما سبزواری در تصویرسازی خود از اتحاد، با چنین خطای ذهنی‌ای مواجه نیست و در کتاب‌های خود، قید دو وجود و نه ماهیت را به اتحاد اضافه کرده است (از جمله نک. سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۹۰).

تبیین برگشت اختلاف لاهیجی و سبزواری به تفاوت در تصویرسازی ذهنی این دو حکیم از اتحاد، تبیین کاملی از این خلاف واقعی نیست؛ زیرا آن‌گونه که پیش از این آمد، ابن‌سینا اتحاد عاقل و معقول را اتحاد دو ماهیت می‌داند و لذا آن را به‌درستی منکر می‌شود، ولی لاهیجی که شاگرد مستقیم ملاصدرا و داماد ارشد وی است، نمی‌توانسته از دیدگاه ملاصدرا در تحلیل اتحاد عاقل و معقول بی‌اطلاع بوده باشد. ملاصدرا در *اسفار* تصریح کرده است که منظور از اتحاد عاقل و معقول، اتحاد در وجود است و نه ماهیت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۴۹). اگر این‌گونه است و حدس قوی بر این است که فیاض لاهیجی از دیدگاه استاد خود مطلع است، چگونه است که وی در تحلیل اتحاد به این دیدگاه توجه نمی‌کند و همچنان اتحاد را اتحاد دو ماهیت با یکدیگر قلمداد می‌کند؟ به نظر می‌رسد که دلیل این بی‌توجهی، اختلافی مبنایی است که لاهیجی و صدرا دارند و آن مسأله‌ی اصالت وجود یا اصالت ماهیت است. از کتاب *شوارق لاهیجی* برمی‌آید که لاهیجی در مواضع متعدد، برپایه‌ی اصالت ماهیت به‌گره‌گشایی از مسائل فلسفی پرداخته است (از جمله: لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۱۹).

البته لاهیجی در *شوارق* آنگاه که به بحث علم الهی به غیر خودش می‌پردازد، تکلمه‌ای با عنوان تکلمه‌ی عرشی دارد که در آن به اصالت وجود گرویده است. وی در این موضع معتقد

تحلیل مفهومی اتحاد عاقل و معقول نزد فیاض لاهیجی و حاجی سبزواری ۱۰۹

است ماهیت نمی‌تواند مجعول باشد تا آنکه وجود از آن منتزع شود، بلکه وجود در خارج وجود دارد و یک امر انتزاعی صرف نیست (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۵، ص ۲۵۴).

در این موضع استدلال لاهیجی این است که آنچه معلول از علت خود به نحو فیض دریافت می‌دارد، از سنخ همان علت است؛ به تعبیر صدرایی، رقیقت آن حقیقت است؛ به بیان دیگر، معلول همان چیزی را دارد که علت آن معلول دارد، ولی با نقصانی. در جعل و افاضه شدت و ضعف مطرح است، اما در سنخ آنچه از علت به معلول افاضه می‌شود، اختلافی وجود ندارد و چون علت ماهیت ندارد (واجب‌الوجود ماهیت ندارد)، بنابراین آنچه افاضه می‌شود، وجود است، نه ماهیت. برپایه‌ی این استدلال، وجود است که مجعول جاعل است، نه ماهیت (همان، ص ۲۵۵). این استدلال لاهیجی اصالت ماهیت را رد و اصالت وجود را اثبات می‌کند. اما باید توجه داشت که این دیدگاه لاهیجی در دیگر مجلدات *شوارق* منعکس نشده است؛ از جمله در جلد دوم *شوارق* و در خود بحث مجعولیت وجود یا ماهیت، لاهیجی جانب خواجه‌ی طوسی را گرفته است (لاهیجی، ج ۲، ص ۷۵). خواجه در *تجربید الاعتقاد* معتقد است همان‌طور که ماهیت مرکب نیازمند جاعل است، ماهیت بسیط نیز نیازمند جاعل است (خواجه طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۲۳؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۷۴)؛ به عبارت دیگر خواجه و لاهیجی معتقدند ماهیت است که جعل می‌شود، منتهی در این مسأله که آیا فقط ماهیت بسیط جعل می‌شود، یا ماهیت مرکب نیز جعل می‌شود و به جاعل نیازمند است، اختلاف وجود دارد (همان). لاهیجی در موارد متعدد دیگر نیز به لوازم معرفتی اصالت وجود پایبند نبوده است؛ از جمله در بحث تشخیص. در نگاه اصالت وجود، تشخیص به نحوه‌ی وجود شیء است، اما فیاض لاهیجی معتقد است که تشخیص به عوارض زمان و وضع است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۴۸). لاهیجی کلام شیخ اشراق را که معتقد است مشائیان جعل ماهیت را بالعرض الوجود می‌دانند، رد می‌کند و معتقد است مشاء جعل ماهیت را بالذات می‌دانند، نه بالعرض الوجود (همان، ص ۷۵). یکی دیگر از ثمرات اصالت وجود در بحث اتحاد عاقل و معقول هویدا می‌شود. فیاض لاهیجی در بحث اتحاد عاقل و معقول به صراحت به این لازمه که می‌تواند از مبنای اصالت وجود برخیزد، تن نداده است. وی به صراحت معتقد است که اتحاد عاقل و معقول نادرست است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۱۷۶).

در آخر، لاهیجی در مسأله‌ی اصالت وجود به مثابه یک نظریه، بی‌طرف نیست و لازم نیست که ما با کنار هم قرار دادن دیدگاه‌های وی درباره‌ی وجود، به دیدگاه وی در اصالت وجود یا ماهیت پی ببریم و دیدگاه وی را بازسازی کنیم، بلکه وی در کتاب *الکلمة الطیبة* به صراحت درباره‌ی اصالت وجود به مثابه یک نظریه اظهار نظر کرده و دیدگاه خود را بیان کرده است. در این کتاب مشخص است که وی دیدگاه استاد خود ملاصدرا را نپذیرفته است. لاهیجی در کتاب *الکلمة الطیبة* سعی کرده است کلام استاد خود را توجیه کند و معتقد است که دعوی اصالت وجود و ماهیت به مثابه یک قاعده‌ی فلسفی، مناقشه‌ای لفظی است و در واقع

ملاصدرا همان چیزی را می‌گوید که جمهور فیلسوفان پیش از وی گفته‌اند (لاهیجی، ۱۳۹۱، صص ۱۳۳-۱۳۶). لاهیجی در این کتاب دلایلی را رد می‌کند که ملاصدرا برای اصالت وجود به‌مثابه یک قاعده آورده است، اما با این حال، تلاش می‌کند که کلام استاد خود را به کلام مشاء، به‌ویژه میرداماد، در این مسأله نزدیک کند (همان، صص ۱۳۶).

براین اساس اگر بخواهیم احتیاط علمی را پیشه کنیم، ادعا را این‌گونه محدود می‌کنیم که لاهیجی دست‌کم در مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول، با رویکرد اصالت ماهوی به مسأله نگریسته است و منشأ اختلاف وی با سبزواری در این مسأله نیز به همین جنبه از دیدگاه وی برمی‌گردد و از آنجاکه به‌درستی، دو ماهیت نمی‌توانند متحد شوند (چراکه ماهیت مثار کثرت است)، لاهیجی منکر اتحاد عاقل و معقول می‌شود. ولی سبزواری برخلاف لاهیجی، در مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول به اصالت وجود معتقد است و لذا قائل به اتحاد دو وجود می‌شود. بنابراین اختلاف لاهیجی و سبزواری در تعریف اتحاد، به اختلاف مبنایی ایشان در اصالت وجود یا ماهیت عاقل و معقول بازمی‌گردد.

۴. نتیجه‌گیری

۱. لاهیجی در انواع تعریف از طریق تحلیل مفهومی، به تعریف اتحاد پرداخته است، اما سبزواری توصیف (هلیه‌ی مرکبه) را جایگزین تعریف (مطلب‌ما) کرده است.
۲. لاهیجی در تعریف اتحاد، اتحاد عاقل و معقول را اتحاد دو ماهیت می‌داند، ولی سبزواری اتحاد عاقل و معقول را اتحاد دو وجود به‌نحو انطوا یا انبساط می‌داند.
۳. ریشه‌ی اختلاف لاهیجی و سبزواری در مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول، از پذیرش و نپذیرش ادله‌ی اثباتی عمیق‌تر است. در پرتوی یک قاعده‌ی کلی، اختلاف این دو حکیم چنین تبیین می‌شود که این مبنای تصویری لاهیجی و سبزواری در بحث اتحاد است که این دو را از هم جدا کرده است، اما این تفاوت مبنای تصویری، به دلیل اطلاع‌نداشتن این دو از مواضع یکدیگر نیست، به‌ویژه لاهیجی، بلکه تفاوت تصویرسازی ذهنی این دو به پارادایم فکری این دو حکیم برمی‌گردد. موضع این دو حکیم در قاعده‌ی اصالت وجود یا اصالت ماهیت در مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول، بر تصویر این دو حکیم از اتحاد سایه افکنده است.

یادداشت‌ها

۱. توضیح آنکه آشتیانی معتقد است نه‌گونه اتحاد می‌تواند تصور شود که فقط دو صورت از این‌نه صورت، از دید وی صحیح است: (۱) اتحاد یک امر متحصل بالفعل با یک متحصل بالفعل دیگر؛ (۲) اتحاد یک نامتحصل با یک نامتحصل دیگر؛ (۳) اتحاد نامتحصل با یک متحصل. هر سه‌ی این اقسام، خود دو گونه‌اند: یا هر دو امر با هم متحد می‌شوند؛ یا در یک جای سومی این دو امر با هم متحد می‌شوند. حال، این امر سوم که در آن متحد می‌شوند، یا خود متحصل است، یا نامتحصل.

منابع

۱. آملی، محمدتقی، (بی تا)، *در الفوائد تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن سینا، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه.
۳. ابن سینا، (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الطبیعیات)*، به تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۴. ابن منظور، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، به اهتمام سیدجمالالدین میردامادی، چ سوم، بیروت: دار الفکر- دار صادر.
۵. زنوزی، ملا عبدالله، (۱۳۷۱)، *انوار الجلیه*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، تهران: امیرکبیر.
۶. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق آیت الله حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۷. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، مقدمه از استاد صدوقی سها و تصحیح از کریم فیضی، تهران: انتشارات مطبوعات دینی.
۸. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۰)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۹. سهوردی، یحیی بن حبش، (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن و نجفقلی حبیبی و حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. صدرالمآلهین، محمد شیرازی، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه*، چ سوم، بیروت: دار الاحیاء لثراث العربی.
۱۱. الطوسی، الخواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه.
۱۲. الطوسی، الخواجه نصیرالدین، (۱۴۰۷ق)، *تجريد الاعتقاد*، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۳. الحلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۱)، *الجواهر النضید*، به تصحیح محسن بیدارفر، چ پنجم، قم: انتشارات بیدار.
۱۴. الرازی، محمد بن عمر، (بی تا)، *المباحث المشرقیه*، قم: نشر بیدار.
۱۵. فرامرزی، قراملکی، احد، (۱۳۹۲)، *روش شناسی مطالعات دینی*، چ هشتم، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۶. لاهیجی، ملاعبد الرزاق، (۱۳۹۴)، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تحقیق اکبر اسدعلی زاده، قم: مؤسسه الامام الصادق.
۱۷. لاهیجی، ملاعبد الرزاق، (۱۳۹۱)، *الکلمه الطیبه*، تحقیق حمید عطائی نظری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. مدرس آشتیانی، میرزاهدی، (۱۳۶۷)، *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، با اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

References

1. Al-Helli, Hasan Ibn Yusuf, (1992), *al-Jawhar al-Nazid*, Corrected by Mohsen Bidarfar, 5th Edition, Qom: Bidar Publication. [In Persian]
2. Al-Tusi, Khwajah Nasir, (1986), *Tajrid al-I'atigad*, Researched by Muhammad Javad Husseini Jalali, Tehran: The Islamic Propagation Office. [In Arabic]
3. Al-Tusi, Khwajah Nasir, (1996), *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*, Qom: al-Balaghah Publication. [In Arabic]
4. Al-Razi, Muhammad ibn 'Amr, (n.d.), *al-Mabahith al-Mashreqiyyah*, Qom: Bidar Publication. [In Persian]
5. Amoli, Muhammadaqi, (n.d.), *Durar al-Fawa'id Comments on Sabzewari's Sharh al-Manzumeh*, Qom: Isma'iliyan Publication. [In Persian]
6. Faramarz Qaramaleki, Ahad, (2013), *Rawesh Shenasi Mutale'at Dini*, 8th Edition, Mashhad: Razawi University of Islamic sciences. [In Persian]
7. Ibn Sina, (1983), *al-Shifa (al-Tabi'iyat)*, Researched by Sa'id Za'id, Qom: Ayatullah Mar'ashi Library. [In Arabic]
8. Ibn Manzur, (1993), *Lisan al-Arab*, prepared by Sayyid Jamal al-Din Mirdamadi, 3rd Edition, Beirut, Dar al-Fikr-Dar Sadir. [In Arabic]
9. Ibn Sina, (1996), *Al-Isharat wa al-Tanbihat*, Qom: al-Balaghah Publication. [In Persian]
10. Lahiji, Mulla Abdulrazzaq, (2012), *al-Kalamat al-Tayyebah*, Researched by Hamid 'Ataii Nazari, Tehran: The Research Institute of Iranian Philosophy and Theosophy. [In Persian]
11. Lahiji, Mulla Abdulrazzaq, (2015), *Shawareq al-Ilham fi Tajrid al-I'teqad*, Researched by Akbar Asad Alizadah, Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]
12. Mudarres Ashtiani, Mirza Mahdi, (1988), *Comments on Sabzewari's Sharh al-Manzumeh of Theosophy*, By Efforts of Abduljavad Falaturi & Mahdi Muhaqqeq, Tehran: Tehran University Publication. [In Persian]
13. Sabzewari, Mulla Hadi, (1981), *al-Ta'liqat ala al-Shawahid al-Rubuiyyah*, Corrected and Comments by Sayyid Jalal al-Din Ashtiani, 2nd Edition, Mashhad: al-Markaz al-Jame'i Publication. [In Persian]
14. Sabzewari, Mulla Hadi, (1990-2000), *Sharh al-Manzumah*, Corrected and Comments by Ayatullah Hasanzadeh Amoli, Tehran: Nab Publication. [In Persian]
15. Sabzewari, Mulla Hadi, (2004), *Asrar al-Hekam*, Introduction by professor Saduqi Suha and Corrected by Karim Feizi, Tehran: Matbu'at Dini Publication. [In Persian]
16. Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), Muhammad al-Shirazi, (1981), *al-Hikmat al-Muta'aliyah*, 3rd Edition, Beirut: Dar al-Ihya li-Turath al-Arabi.
17. Suhrawardi, Yahya ibn Habsh, (1993), *Majmu'eh Musannafat Sheikh Isharaq*, corrected by Henry Corbin, Najafqoli Habibi and Hussein Nasr, Vol. 1, Tehran: The Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
18. Zenuzi, Mulla Abdullah, (1992), *Anwar al-Jaliyyah*, Corrected by Sayyid Jalal al-Din Ashtiani, 2nd Edition, Tehran, Amir Kabir Publication. [In Persian]