

مقایسه‌ی نگرش ابن سینا و ملاصدرا درباره‌ی اتحاد عاقل و معقول^۱

منیره سید مظهري^۲

دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج، مرکز تحقیقات علوم اسلامی و انسانی.

چکیده

مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول میان ملاصدرا و ابن سینا نمونه‌ای از تفاوت برداشت دو حکیم بزرگ اسلامی نسبت به یکی از مسائل مهم فلسفه است. به شیخ الرئیس دو نظریه‌ی کاملاً متضاد نسبت داده شده است. تعدادی از کلمات وی حاکی از انکار اتحاد عاقل و معقول است و پاره‌ای از کلمات وی حاکی از پذیرش این نظریه است. در مقابل، ملاصدرا به شدت حامی نظریه اتحاد بوده و برای اثبات آن ادله‌ی گوناگون ارائه داده است. نظریه اتحاد که مورد انکار یا پذیرش ابن سینا قرار دارد با نظریه اتحادی که مورد حمایت ملاصدرا است هماهنگ نیست و برداشت این دو فیلسوف از این نظریه کاملاً متفاوت است. اختلاف نظر ایشان را می‌توان در دو جنبه‌ی «حقیقت تعقل» و «حقیقت اتحاد» خلاصه کرد. با توجه به این دو جنبه‌ی اختلاف، تصور و برداشت این دو حکیم نسبت به اتحاد عاقل و معقول به گونه‌ای متفاوت است که نزاع فکری میان آنها را عمیق‌تر از آنچه مشهور است، جلوه می‌دهد.

واژگان کلیدی: ابن سینا، ملاصدرا، اتحاد عاقل و معقول، تعقل، اتحاد، نفس، وجود ذهنی.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۲/۲۴ تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۱۱/۹

۲. پست الکترونیک: sayidmazhari@kiaau.ac.ir

مقدمه

به‌رغم اینکه ابن سینا در برخی از آثار خود نظیر *اشارات* طی چند فصل به بطلان نظریه اتحاد عاقل و معقول پرداخته و محذورات قبول این نظریه را به تفصیل شرح داده است، در مواضع مختلفی از همین اثر یا آثار دیگر خود سخنانی گفته که یا مستلزم قول به اتحاد عاقل و معقول است و یا بدان صراحت دارد. کما اینکه در الهیات *شفأ* آنجا که از نفس و ارتقای آن سخن می‌گوید معتقد است که نفس، تمام حقیقت هستی را استیفا می‌کند و به جایی می‌رسد که خود عالمی عقلی و موازی عالم عینی می‌شود و سپس به صراحت می‌گوید: «اذ العقل و العاقل و المعقول واحد و قریب من الواحد»^۱.

در مقابل صدرالدین شیرازی در آثار خود هر جا بحث از رابطه نفس با ادراک و صورت‌های عقلی است، قایل به اتحاد شده و عقیده خود را به دفعات مدلل کرده است.

سوالی که پس از مطالعه‌ی آثار این دو فیلسوف در خصوص نظریه اتحاد عاقل و معقول به ذهن متبادر می‌شود این است که آیا به درستی فهم این دو فیلسوف از این نظریه یکسان بوده است؟ به عبارت دیگر، آیا آنجا که شیخ حکمت مشاء اتحاد عاقل و معقول را منکر شده و یا حتی آنجا که به نوعی به پذیرش آن اعتراف کرده، دقیقاً همان چیزی را منکر شده و یا پذیرفته ملاصدرا آن را باور داشته است؟ در این مقاله از طریق تحلیل نگرش این دو فیلسوف به این نظریه، مسأله مورد نظر را بررسی خواهیم کرد.

نگاهی به تاریخچه موضوع

آنچه امروز در فلسفه‌ی اسلامی «عقل» خوانده می‌شود، ترجمه‌ی کلمه یونانی «نوس» است. نخستین استفاده‌ی نیمه اصطلاحی از این کلمه، توسط «هومر» صورت گرفته است. او برای اشاره به ذهن انسان و کارکرد کلی آن، از این کلمه استفاده کرده است. اما با ظهور آناکساگوراس این کلمه معنایی دیگر می‌یابد. او این کلمه را برای اشاره به گسترش جهان به کار برده است. از دیدگاه او «نوس» دارای آگاهی کامل بر همه چیزهاست^۲. البته پیش از

۱. ابن سینا، *الشفاء*، ص ۴۲۶.

۲. خراسانی، *نخستین فیلسوفان یونانی*، ص ۳۹۹.

آناکساگوراس، هراکلیتوس از مفهومی به نام «لوگوس» یاد کرده است که از جنس آتش است و همه چیز مطابق با آن پدید می‌آید.^۱

نزد افلاطون «نوس» به معنای نفس ناطقه بشر معنا می‌یابد. افلاطون معتقد به وجود سه نفس نباتی، حیوانی و ناطقه در نهاد انسان است و والاترین نفس یا همان نفس ناطقه را که در سر جای دارد «نوس» می‌نامد؛ تنها نفسی که از نظر او نامیرا است.^۲ البته افلاطون در رساله تیمائوس از کاربرد آناکساگوراسی این کلمه نیز بهره برده است. او بیان می‌کند که «نوس» بنیانی در روح جهان است که مسئول فعالیت‌های عقلانی در جهان ماست.^۳

هنگامی که به ارسطو می‌رسیم در می‌یابیم که او «نوس» را به معنای هوش به کار برده و آن را به «فعال» و «منفعل» تقسیم کرده است. او معتقد است که فقط عقل فعال، جاودانه است و عقل منفعل که مبتنی بر دریافت‌های حسی و حافظه است میرا و ناپایدار است.^۴ البته او «نوس» را به معنای محرک نخستین نیز بکار برده است و بیان می‌کند که محرک نخستین، متفکر و به تعبیر بهتر، عاقل است.^۵

توجه به دیدگاه فلسفی رواقیان ما را به پیشرفتی در مفهوم «نوس» متوجه می‌سازد. آنان دیدگاه هراکلیتوس، آناکساگوراس، افلاطون و ارسطو را با یکدیگر جمع کردند. از دیدگاه آنان «نوس» همان «لوگوس» است و دارای دو مصداق است: علت جهان و جزء عقلی بشر.^۶

با رشد فلسفه در حوزه اسکندرانی و ظهور فیلسوفی چون افلوپین، «نوس» جایگاهی اساسی در فلسفه می‌یابد. او خداوند را واحد و فراتر از مقوله وجود قلمداد می‌کند و آنگاه با تکیه بر نظریه صدور توضیح می‌دهد که صادر اول از خداوند، موجودی به نام «نوس» است که در آن، صورت‌های کلی و مثال‌های افراد موجود است.^۷ لذا او «نوس» را جهانی عقلانی می‌داند. «نوس» نفس کلی را که همان نفس عالم است صادر می‌کند و نفوس افراد انسان از

۱. همان، ص ۲۳۵.

۲. افلاطون، تیمائوس، ج ۳، ص ۱۸۹۲.

۳. همان، ص ۱۸۳۹.

۴. ارسطو، درباره نفس، ص ۲۲۷-۲۲۸.

۵. ارسطو، مابعدالطبیعه، ص ۴۰۱.

۶. خامنه‌ای، سیر حکمت در ایران و جهان، ص ۱۹۲-۱۹۱.

۷. افلوپین، انشاده‌ها، ج ۲، ص ۷۵۱.

نفس کلی صادر می‌شوند. او بیان می‌کند که نفس انسان دارای دو جزء است: جزء بالاتر که متعلق به قلمرو «نوس» است و جزء فروتر که مستقیماً در ارتباط با بدن است.^۱ دیدگاهی که افلوپین در باب صادر اول بر می‌گزیند، عملاً به معنای پذیرش اتحاد عاقل و معقول است. نظریه اتحاد عاقل و معقول در صادر نخستین و عقول دیگر، توسط شاگرد افلوپین یعنی فرفور یوس، به جزء عقلانی بشر که متعلق به قلمرو «نوس» است تسری یافت و این‌گونه شد که نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول درباره‌ی توضیح طبیعت علم بشر پا به عرصه فلسفه نهاد.

در پی ظهور اسلام و فتوحات مسلمین میراث علمی گذشتگان در دسترس اندیشمندان مسلمان قرار گرفت و آثار فیلسوفان یونانی به عربی ترجمه شد. در میان آثار ترجمه شده، آثار ارسطو اهمیتی فراوان داشت به گونه‌ای که به مترجمان خوب این آثار پول‌های فراوان اهدا می‌شد، شاید این مسأله سبب شد برخی با ترجمه‌ی آثار دیگر فیلسوفان، برای اخذ پول بیشتر آن‌ها را به ارسطو نسبت دهند. یکی از کتاب‌هایی که شاید به همین دلیل به ارسطو نسبت داده شد، کتابی بود که با نام *اثولوجیا* ترجمه شد. این کتاب در واقع ترجمه‌ی بخشی از کتاب *انفادهای افلوپین* است. این اشتباه به ظاهر کوچک تأثیری بس شگرف بر اندیشه فیلسوفان مسلمان نهاد. مقبولیت عام ارسطو در نزد فیلسوفان نخستین از یک سو و استناد این کتاب به ارسطو از سوی دیگر، سبب شد که اندیشه‌های افلوپین با نام ارسطو به فلسفه اسلامی راه یابد و فلسفه مشاء فیلسوفان مسلمان، صبغه نوافلاطونی به خود بگیرد.

در هر حال مترجم‌های اولیه، معادل کلمه‌ی «نوس» یونانی را کلمه عربی «عقل» دانستند و این‌گونه شد که لفظ عقل در فلسفه اسلامی زاده شد و همانند فلسفه رواقیان و افلوپین به معنای موجود مجرد از ماده در ذات و فعل خود و نیز جزء عقلانی نفس انسان خودنمایی کرد و بحثی با نام اتحاد عاقل و معقول در فلسفه اسلامی پدیدار شد. چنان‌که در کلمات معلم ثانی، ابونصر فارابی، اشاراتی موافق این نظریه می‌توان یافت.^۲ اما شیخ الرئیس بوعلی سینا در قسمت‌های مختلفی از کتاب *الشفاء* و کتاب *الاشارات* و *التنبیهات* با نظریه اتحاد عاقل و معقول در باب علم انسان به غیر خود، مخالفت کرده است.

۱. همان، ص ۷۶۶.

۲. فارابی، *الدعای القلیبیه*، ص ۹.

او در کتاب *شفا* می‌گوید: «در نظر من این سخن که نفس با معقولات خود متحد می‌گردد، امری محال است.»^۱

او در جای دیگر فرفور یوس را به عنوان مبدأ این نظریه معرفی کرده و می‌گوید:
فرفور یوس کسی است که مردم را در این مساله به هوس انداخته است و سخنانی گزاف رانده که نه خود آن را فهمیده، نه دیگر حکمای مشاء. حکمای مشاء نیز واقفند که هیچ از آن نمی‌فهمند ولی حب ریاست و جاه طلبی ایشان مانع از اعتراف است.^۲

در مقابل صدرالمتهلین به شرح و تفسیر و تنقیح این نظریه پرداخته و پایه‌های آن را استوار ساخته است. وی می‌گوید، مسأله اتحاد عاقل و معقول برای هیچ‌کدام از حکمای اسلامی تا زمان وی حل نشده و در کتاب‌های مسلمانان هیچ نکته‌ی با ارزشی نمی‌توان در شرح این نظریه یافت ولی خود با توجه خاصی به سوی مسبب الاسباب و طلب کرامت از وی، از الهامات الهی برخوردار گردیده و خداوند متعال از خزائن علم خود، علمی جدید به ایشان مرحمت فرموده تا آنچه را وقف گذشتگان بوده و متأخرین از نعمت آن بی‌بهره بوده‌اند، دریافته و منقح کرده است.^۳

البته حق این است که کار اصلی صدرالمتهلین برای این نظریه، بسط کلام و تحقیق وافی و اقامه برهان برای آن است^۴ و الا این نظریه را در کتاب‌های عرفانی نیز می‌توان یافت. با اینکه برخی معتقدند آنچه توسط صدرالمتهلین درباره‌ی این نظریه مطرح شده است با آنچه در کتاب‌های عرفانی به چشم می‌خورد متفاوت است.^۵ اما دقت در عبارت‌های موجود در کتاب‌های عرفانی خلاف آن را ثابت می‌کند هم‌چون سخن صدرالدین قونوی که در رساله‌ی *نصوص زیر عنوان «نص شریف»* گفته است: «علم به یک شی از طریق اتحاد شیئی با معلوم و عدم مغایریت عالم با معلوم حاصل می‌شود.»^۶

۱. ابن سینا، *الشفاء*، ص ۲۱۳.

۲. همان، ج ۳، ص ۲۹۳.

۳. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ص ۳۳۵.

۴. رفیعی قزوینی، *اتحاد عاقل و معقول*، ص ۴۵.

۵. حائری یزدی، *کاوش‌های عقل نظری*، ص ۱۵۵.

۶. قونوی، *رساله النصوص*، ص ۱۰۸.

معنای تعقل

درک صحیح بحث اتحاد عاقل و معقول بسته به شناخت معنای تعقل است. حقیقت تعقل، به معنی علوم و ادراکات عقلی، حقیقتی است مشترک میان انسان و دیگر مجردات، بنابراین بررسی حقیقت آن، باید به گونه‌ای باشد که هم شامل تعقل انسانی و هم شامل تعقل دیگر موجودات گردد.

هم‌چنین باید توجه داشت که تعقل به عنوان یکی از شعبه‌های علم، می‌بایست به گونه‌ای متناسب با تعاریفی که از علم ارائه می‌شود، ملاحظه گردد. به همین جهت ملاصدرا در کتاب *اسفار* در آغاز بحث اتحاد عاقل و معقول به نظریات گوناگون فلاسفه از علم پرداخته و آن را مورد توجه و نقد قرار داده است.^۱

صدرالمتألهین درباره‌ی تعریف علم می‌گوید:

علم از حقایقی است که ماهیت آن عین انیت اوست و چنین حقایقی را نمی‌توان با حد و رسم تعریف کرد؛ زیرا دارای جنس و فصل نیست تا با حد تعریف شود و چیزی اعراف از علم نیست تا آن را تبیین کند، بلکه از امور بدیهی و آشکاری است که لازم است درباره‌ی درک صحیح آن تذکرات و تنبیهاتی آورده شود.^۲

شیخ الرئیس درباره‌ی تعقل و علم می‌گوید: «کل صورة ادركها فانما ادركها اذا وجد مثالها في»^۳ هر صورتی را که درک می‌کنم، هنگامی ادراک من محقق می‌شود که مثال و صورت آن شیء در من موجود شود. و یا در جای دیگر می‌گوید: «ان التعقل النفس، بأن تأخذ في ذاتها صورة المعقولات»^۴ تعقل نفس به این نحو است که صورت معقولات را می‌گیرد. بنابراین تعقل به نظر ابن سینا، حصول صورت معقول در عاقل است. وی این نظر را حتی درباره‌ی باریتعالی نیز صحیح می‌داند. البته ابن سینا درباره‌ی چگونگی حصول صور معقوله در نفس عاقل، نظرات متفاوتی را بیان کرده است. از برخی کلمات ایشان چنین بر می‌آید که نفس عاقل با تجرید صورت‌ها از ماده و عوارض و لواحق ماده، از مرحله حس و خیال و

۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۲۷۸.

۲. همان.

۳. ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۷۹.

۴. ابن سینا، *الشفاء*، ص ۲۱۲.

وهم خارج شده، به مرحله عقل می‌رسد، و از برخی دیگر از عبارات وی بدست می‌آید که نفس عاقل با اتصال به عقل فعال از فیض عقل فعال، صور معقوله را کسب می‌کند. چنان‌که توضیح آن خواهد آمد.

اما صدرالمتألهین درباره‌ی تعقل می‌گوید: «التعقل هو ادراک للشیء من حیث ماهیته وحده»^۱ تعقل یعنی درک ماهیت و حد شیء. او در ادامه عبارت یاد شده تصریح دارد بر اینکه در تعقل نیاز به تجرید هست. تجرید از ماده و عوارض و لواحق آن و توضیح می‌دهد: تجرید در صورتی است که علم را از مواد بگیریم، یعنی بعد از احساس یک شیء و یک وجود، آن را از ماده تجرید کنیم و مرحله‌ی جدیدی از علم در ما ایجاد شود. سپس آن را از عوارض و لواحق ماده تجرید کنیم و مرحله دیگری از علم ایجاد می‌شود، که به آن تعقل گویند. ولی اگر موجودی خود بذاته عقل باشد و مجرد از ماده و عوارض و لواحق آن، در هنگام تعقل، نیاز به تجرید ندارد، بلکه نفس بواسطه وجود آن عقول یک عالم عقلی می‌شود. وی درباره‌ی چگونگی اکتساب علوم عقلی می‌گوید: «اما حق این است که صور عقلیه جواهر، همانا معانی آن حقایق و ذوات آن جواهر است. به این معنی که، صورت محسوس از هر جسم همان جوهر حسی آن بوده و صورت عقلی آن جسم همان معنای جوهری و عقلی آن است.»^۲

با توجه به مبانی ملاصدرا، به آسانی می‌توان فهمید مقصود وی از معنای عقلی جوهر و صورت عقلی جسم، صورت ذهنی یا تصویری آن نیست، بلکه مقصود وی همانا صورت عقلانی مستقل و مثل نوریه افلاطونی است و به عقیده او، تعقل یعنی درک همین صورت عقلانی و مستقل جسم – چنان‌که گفته است: «النفوس عند ادراکها للمعقولات الکلیه، تشاهد ذواتا نوریه مجردة»^۳ یعنی نفس به هنگام ادراک معقولات کلیه، ذرات نوریه مجردة را مشاهده می‌کند.

بنابراین، تفاوت میان بیان صدرالمتألهین و شیخ الرئیس در حقیقت تعقل، عبارتست از اینکه به عقیده ابن سینا، تعقل یعنی درک مفاهیم حدود و ماهیات اشیاء به نحو وجود و حصول صورت اشیاء در یک موجود مجرد، خواه نفس یا عقل، و به عقیده ملاصدرا تعقل

۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۶۱.

۲. همان، صص ۳۰۷-۳۰۵.

۳. همو، *الشواهد الربوبیه*، ص ۳۳.

یعنی مشاهده حقایق و صورت‌های حقیقی مجرد از ماده لواحق آن، که به نحو مستقل متحقق‌اند.

به نظر ملاصدرا، علم همان حضور و وجود شیء مدرک نزد مدرک است. وجودی خالص و غیرمشوب به عدم و فقدان. به همین جهت، اشیاء مادی و غیر مجرد نمی‌توانند تعقل داشته باشند و به حقیقت تعقل دست یابند، زیرا ماده، همواره با فقدان و عدم آمیخته است، بلکه به عقیده صدرا، علم عبارتست از وجود، بشرط آن‌که حجابی در میان نباشد و ماده و عدم و نقص، حجاب‌اند و مانع علم.^۱

راه تحصیل صورت‌های عقلی

در عبارت ابن سینا به دو برداشت از تعقل برمی‌خوریم: یکی تعقل از طریق تجرید و دیگری تعقل از طریق استفاضه و اتصال به عقل فعال. به نظر صدرالمتألهین، تعقل فقط از طریق ارتقای نفس و درک ذوات مجرد حاصل می‌شود، نه از راه تجرید و نه از راه اتصال به عقل فعال و امثال آن.

الف) نظریه تجرید تام

ابن سینا می‌گوید که تعقل نفس، یعنی آنکه نفس صورت‌های معقولات را مجرد از ماده درک کند. صور معقوله دو گونه‌اند: یا خود بخود مجرد از ماده‌اند که در این حالت نفس هیچ زحمتی در تجرید آن صورت ندارد، یا آنکه عقل آن صورت‌ها را مجرد از ماده می‌کند.^۲ او شرح می‌دهد، هنگامی که انسان موجودی را حس می‌کند صورت محسوس را از موجود خارجی می‌گیرد ولی به نحوی محتاج به ماده است: به علاوه آن‌که لواحق آن صورت را نیز به همراه صورت اخذ می‌کند و هنگام خیال، صورت را بدون ماده اخذ می‌کند ولی لواحق ماده به همراه صورت است و هنگام وهم، صورت را اگر چه بدون ماده و لواحق آن درک می‌کند، ولی چون مستند به موجودات مادی است، ذهن نمی‌تواند لواحق ماده را به طور مطلق از آن جدا کند؛ زیرا در آن صورت آن مفاهیم را اگر چه مادی نباشند، ولی عارض بر ماده تصور می‌کند. ولی در هنگام تعقل، نفس موجود ذهنی و صورت عقلیه را مجرد از

۱. همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، صص ۴۴۸-۴۴۷.

۲. ابن سینا، *الشفاء*، ص ۲۱۲.

همه لواحق ماده اخذ می‌کند و آن را تعقل می‌کند. همین تجرید تام موجب تفاوت تعقل و دیگر ادراکات است.^۱ اما ملاصدرا در موارد گوناگون، به شدت این نظریه را مورد انتقاد قرار داده و گفته است مشهور بیان حکما آن است که نفس صورت محسوسات را از ماده آنها انتزاع کرده و آن را مجرد می‌کند و این تجرد وقتی تام می‌شود، تعقل رخ می‌دهد.

ملاصدرا نظریه تجرید را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که گویی نفس ساکن و ثابت است و حرکت و تغییر از آن اشیاء است، به این معنی که صورت محسوسه تغییر کرده و تجرد می‌یابد و نفس همیشه فقط مدرک است و بعد اشکال می‌کند که اگر چنین باشد، باید جوهر نفسانی بدون ارتباط با صور عقلیه، آنها را درک کند؛ زیرا هیچ ارتباطی میان صور عقلیه و نفس برقرار نیست و نفس اگر موجودی مغایر خویش را که هیچ ارتباطی با آن ندارد، درک کند. علم اضافه‌ای بیشتر نمی‌شود؛ زیرا میان دو موجود مستقل، فقط مقوله اضافه برقرار است در حالیکه قول به اضافه در بحث علم مورد انکار فلاسفه است.^۲

اگر صور عقلیه با نفس ارتباط داشته باشند لازم است نفس، ماده‌ی آن صور بوده و متحد با آنها گردد؛ در حالی که قائلین به این نظریه تغییرات نفس و اتحاد با صور معقوله را انکار می‌کنند. بنابراین تجرد صور محسوسه برای حصول صور معقوله امری محال است، بلکه باید تعقل را این‌گونه تفسیر کرد که اشیاء ثابت‌اند و نفس تغییر می‌کند یعنی نفس از عالمی به عالم دیگر حرکت می‌کند. در عالم محسوسات ادراک حسی داشته و در عالم عقول ادراک عقلی دارد.^۳

ب) نظریه اتصال به عقل فعال

طریقه دوم تعقل در کلام ابن سینا، اتصال به عقل فعال است. به نظر او در عالم هستی، جوهری مفارق وجود دارد که صورت معقولات بالذات در آن جوهر موجود است؛ زیرا این جوهر عقلی، بالفعل بوده و حالت امکانی ندارد. هنگامی که نفس به این جوهر عقلانی متصل می‌شود از این جوهر، در نفس نیز، صور عقلیه خاصی که استعداد آن را از طریق درک

۱. ابن سینا، نجات، ص ۳۴۷.

۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۲۴۱.

۳. همان، ص ۲۴۳.

جزئیات پیدا کرده است مرتسم می‌شود.^۱ بنابراین نفس با درک جزئیات، استعداد اتصال به جوهر مفارق عقلانی را می‌یابد و حاصل این اتصال، ارتسام صور عقلیه در نفس است. ابن سینا به طور مبسوط در بحث نفس کتاب *شفاء* به بررسی این نظریه پرداخته است و سپس در بیان تفاوت میان این نظریه و نظریه تجرید صور از ماده می‌گوید: وقتی قوه‌ی عاقله جزئیات موجود در خیال را درک کند و عقل فعال از سوی دیگر بر این درک بتابد آن جزئیات درک شده، از ماده و علائق آن مجرد گردیده، در نفس ناطقه منطبق می‌شود. البته نه به این نحو که نفس از خیال به عقل منتقل می‌شود بلکه به این معنی که نفس با مطالعه این جزئیات، استعداد می‌یابد تا صور مجرد از عقل فعال بر او افزوده شود.^۲ سپس تذکر می‌دهد نفس انسان، معقول بالفعل نمی‌شود بلکه فقط عاقل است، هنگامی که نفس انسان، توسط اشراقات عقل فعال نسبتی با صور عقلیه پیدا کند در نفس، صورتی حاصل می‌شود که از جهتی با نفس همجنس است و از جهتی همجنس نفس نیست. از این جهت که مجرد است از جنس نفس است ولی از این جهت که معقول بالفعل است با نفس متفاوت است؛ زیرا خیالات که خود معقول بالقوه‌اند، به واسطه‌ی این اشراق و اتصال، معقول بالفعل می‌شوند؛ البته خیالات به همان صورت خود باقی هستند و فقط صورت‌هایی که از آنها بدست می‌آیند به عقل بالفعل تبدیل می‌شوند پس نفس قابل است و در او صور عقلیه مجرد حاصل می‌شود.^۳

اینکه عقل فعال واجد صور عقلیه بوده و سبب می‌شود تا انسان که بالقوه عاقل است به موجودی بالفعل عاقل تبدیل شود، مورد توافق ملاصدرا هم هست؛ اما ملاصدرا همانند فلاسفه قدیم تأکید دارد بر اینکه نفس انسان در هنگام تعقل، با عقل فعال متحد می‌شود نه اینکه عقل فعال صور عقلیه را به نفس انسان افزوده کند. وی با ابتناء بر چند مقدمه، نتیجه می‌گیرد که نفس با حرکت جوهری خود کمال می‌یابد و هنگامی که بتواند از بند بدن رها شود، می‌تواند وجود عقول را در عالم عقول درک کند، یعنی خود عقلانی شود و سعه‌ای وجودی پیدا کند تا با عقل خاصی متحد شود. در این هنگام، نفسی که دارای سعه وجودی خاص شده نه تنها با آن عقل خاص متحد است بلکه از همان جهت با عقل فعال نیز متحد

۱. ابن سینا، *الشفاء*، ج ۲، ص ۳۶۴.

۲. همان، ص ۲۰۹.

۳. همان.

است؛ زیرا عقل خاصی که ادراک شده با آنچه در نفس تحقق پیدا کرده و آنچه در عقل فعال موجود است، یکی است.^۱

با وجود تفاوت رأی این دو حکیم در بحث تعقل، وجوه مشترکی هم در بیان ایشان وجود دارد که ذکر آنها برای بهتر نمایان شدن اختلافشان ضروری است:

الف) تجرد عقل: عاقل، یا به عنوان قابل صور معقوله یا به عنوان متحد با صور معقوله، لازم است مجرد باشد، زیرا معقول قابل قسمت نبوده و مجرد است. پس عاقل هم باید مجرد از ماده باشد؛ یعنی تعقل در عالم اجسام راه ندارد.^۲

ب) تجرد معقول: صور عقلیه و معقولات، در نظر هر دو حکیم، مجرد از ماده و لواحق آن است و تعقل به امور جزئی یا مادی یا اموری که مشوب به لواحق ماده است، تعلق نمی‌گیرد.^۳

ج) تغییر نفس به هنگام تعقل: به نظر دو حکیم، نفس انسانی موجود مجردی است که می‌تواند تعقل کند و عاقل بالقوه است: وقتی تعقل کرد، عاقل بالفعل می‌شود. پس در نفس تغییری رخ می‌دهد که از بالقوه بودن به فعلیت می‌رسد. این تغییر در نظر ابن سینا بواسطه اتصال با عقل فعال حاصل می‌گردد و به نظر ملاصدرا بواسطه اتحاد با مثل نوریه، عقول مفارقه و صور نوعیه مفارقه صورت می‌گیرد.^۴

معنای اتحاد عقل و عاقل و معقول

پس از آنکه معنای تعقل از نظر ابن سینا و ملاصدرا بیان شد، لازم است به مسأله اتحاد عقل و عاقل و معقول اشاره شود و مقصود از آن روشن گردد و وجوه اتفاق و اختلاف میان این دو حکیم آشکار شود.

چنان‌که مشهور است، صدرالمتهلین طرفدار نظریه اتحاد عاقل و معقول و ابن سینا منکر این نظریه است. ولی در عین حال برخی اندیشمندان معتقدند که این نظریه مورد توافق طرفین بوده و فلاسفه اسلامی به عبارات شیخ توجه کافی نکرده‌اند که ایشان با نظریه

۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۴۰-۳۳۵.

۲. همان، ص ۴۷۰؛ ابن سینا، *نجات*، ص ۳۵۶.

۳. همان، ص ۳۶۰؛ همان، ص ۳۴۴.

۴. همان، ص ۳۷۰؛ ابن سینا، *الشفاء*، ص ۲۰۸.

اتحاد موافق است.^۱ برای روشن شدن نظریات ابن سینا و ملاصدرا و این‌که آیا اصلاً میان این دو فیلسوف در زمینه نظریه اتحاد عقل و عاقل و معقول اختلافی هست یا خیر؟ باید به چند نکته مهم از جمله وجوه مشترک میان آنها اشاره کنیم. به نظر می‌رسد حتی اگر بپذیریم ابن سینا با نظریه اتحاد موافق است، برداشت و نگرش وی از این نظریه به گونه‌ای با نظر صدرالمتألهین متفاوت است که نمی‌توان آنها را در این بحث موافق هم به شمار آورد.

۱. وجوه اشتراک

الف) اتحاد عقل و معقول: ابن سینا در کتاب *نجات* می‌گوید که عقل همان تجرد معقولات از ماده و لواحق آن است.^۲ یعنی صورتهای عاری از ماده، معقول است و تجرد این صور و معقولات، عقل است. از آن‌جا که تفاوت معقولات مجرد و تجرد معقولات امری اعتباری است و در عالم خارج هر دو یک حقیقت‌اند، بنابراین عقل و معقول در نظر وی همچون ملاصدرا متحد است.

در جایی دیگر از همین کتاب شیخ اشاره می‌کند که قوه عاقله یا در آن صور موجودات ثابت است، یا همان صور موجوداتی است که با تجرید از ماده بدست آمده یا صور موجوداتی است که از ابتدا مادی نبوده‌اند.^۳ در توضیح این مطلب چنین بیان می‌شود که معقول اصطلاحاً به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی معقول بالذات و دیگری معقول بالعرض. معقول بالعرض موجود خارجی است که نفس آن را درک می‌کند و بواسطه صورتهای ذهنی حصولی به آن دسترسی پیدا می‌کند. شکی نیست که معقول بالعرض با عقل و عاقل متحد نیست. اما معقول بالذات همان صورت ذهنی است که با بودن آن، نفس، عاقل می‌شود. بدون شک این صورت ذهنی حصولی، همانا عقل بوده و تفاوتی با تعقل ندارد و آن‌چه در بحث اتحاد عاقل و معقول مورد نظر است، همین معقول بالذات است.^۴

۱. حسن زاده آملی، *اتحاد عاقل و معقول*، ص ۱۸۹.

۲. ابن سینا، *نجات*، ص ۳۶۱.

۳. همان، ص ۳۴۸.

۴. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ص ۲۵۵؛ ابن سینا، *المباحثات*، ص ۱۰۸.

ب) اتحاد در علم خداوند به ذات خود: یکی از وجوه مشترک میان این دو حکیم این است که خداوند عالم به ذات خود، است و علم او به ذات، عین ذات بوده و هیچ تکثری در ذات پیدا نمی‌شود. در این ادراک، عقل و عاقل و معقول متحدند. شیخ الرئیس این نظریه را با عبارات گوناگون در کتاب‌های مختلفی بیان کرده است که نشان از اعتماد او بر این مدعا و استدلال‌های مربوط به آن است.^۱

ج) اتحاد در علم موجودات به ذات: شیخ الرئیس در ضمن ادله‌ای که برای اثبات اتحاد عقل و عاقل و معقول در علم خداوند به ذات خود بیان می‌کند به این نکته اشاره دارد که این خصوصیت اختصاص به واجب الوجود ندارد بلکه همه موجودات مجرد که عاقل و معقول هستند، علم به ذات خود داشته و در این ادراک عقل و عاقل و معقول یکی است. عین عبارت او چنین است: «النفس تتصور ذاتها و تصورها ذاتها يجعلها عقلا و عاقلا و معقولا».^۲ وی برای اثبات مدعای خویش می‌گوید آنچه مانع تعقل است ماده و لواحق آن است؛ زیرا ماده هم مانع از این می‌شود که چیزی معقول باشد و هم مانع از این است که چیزی عاقل باشد. بنابراین، عاقل یعنی موجود مجردی که برای آن، ماهیت مجردی تحقق یابد و معقول یعنی ماهیت مجردی شی. و اگر چیزی مجرد باشد معقول است و چون برای ذات خود حاصل است، پس معقول ذات خویش است، همان‌طور که عاقل هم هست، زیرا ماهیت مجرد آن نزد او حاضر است. پس هر مجردی عقل و عاقل و معقول است و این مفاهیم سه گانه هیچ تکثری در آن بوجود نمی‌آورد.^۳

۲. نگرش ابن سینا به نظریه اتحاد

برای آن‌که روشن شود، آیا ابن سینا در بحث اتحاد عاقل و معقول با ملاصدرا اختلافی دارد یا خیر لازم است ابتدا مقصود وی از اتحاد عاقل و معقول تبیین شود و معلوم شود که آیا این دو فیلسوف نقطه مشترکی از حیث مدعای خویش دارند یا خیر؟ ابن سینا در بخش طبیعیات شفا، آن‌جا که در مقام انکار اتحاد برآمده می‌گوید: «ما يقال من أن ذات النفس

۱. ابن سینا، المبدأ و المعاد ب، ص ۳۵۶؛ همو، نجات، ص ۵۸۷.

۲. همو، الشفاء، ص ۲۱۲.

۳. همو، التعليقات، ص ۷۹.

تصیر هی المعقولات فهو من جمله ما يستحيل عندی^۱ یعنی اینکه می‌گویند نفس متبدل به معقول می‌شود به نظر من امری محال است.

شیخ در *اشارات* هم گفته است: «ان قوما من المتصدّرين يقع عندهم ان جوهر العاقل اذا عقل صوره عقليه صار هو هی»^۲ یعنی گروهی از جاه طلبان گفته‌اند که جوهر عاقل هنگام تعقل صورت عقليه همان صورت عقليه می‌شود.

وی می‌گوید برخی نیز گفته‌اند که نفس در هنگام تعقل، متصل به عقل فعال می‌شود و این نظریه درست است؛ زیرا نفس با اتصال به عقل فعال و پس از درک جزئیات و مستعد شدن برای درک کلیات، از عقل فعال قبول فیض می‌کند و در نفس صورت معقولات حاصل می‌شود. در مقابل گروهی گفته‌اند که اتصال نفس به عقل فعال به نحو اتحاد است یعنی نفس به عقل فعال تبدیل می‌شود و این سخن باطل است.^۳

شیخ الرئیس در دو کتاب *شفاء* و *اشارات* چهار دلیل را در نفی اتحاد دو شی بیان می‌کند که دو دلیل آن عام است و هر نوع اتحادی را میان دو شی نفی می‌کند و دو دلیل دیگر به نفی نظریه اتحاد عاقل و معقول اختصاص دارد که می‌توان آنها را دلایل خاص نامید.^۴

امری که در تمام دلایل شیخ در نفی نظریه اتحاد مشترک است به تفسیری که او در مقاله هشتم کتاب *شفاء* از عبارت «کون الشی من الشی» ارائه کرده بر می‌گردد.^۵ ابن سینا در تفسیر این عبارت آن را به دو مصداق محدود می‌کند: آنچه «کون و فساد» نامیده می‌شود مثل «کون الماء من الهواء» و آنچه «استکمال عرضی» محسوب می‌گردد مثل «کون الرجل من الصبی»^۶ لذا معلوم می‌گردد که تغییر اشیاء در نزد او محدود به تغییر صور اشیاء از یک‌سو و اعراض آنها از سوی دیگر می‌شود. بر همین مبناست که او نظریه اتحاد را با ساختار فکری خود در تعارض می‌یابد؛ زیرا اتحاد مطرح شده در این نظریه در هیچ‌یک از دو مصداق مذکور نمی‌گنجد.

۱. همو، *الشفاء*، ص ۲۱۲.

۲. همو، *الاشارات والتنبيهات*، ج ۳، ص ۲۹۳.

۳. همان، ص ۲۹۴.

۴. همو، *الشفاء*، ص ۲۱۳؛ همو، *الاشارات والتنبيهات*، ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۳.

۵. همان، *الشفاء*، الف، ص ۳۳۲.

۶. همو، *الاشارات والتنبيهات*، ج ۳، ص ۲۹۵.

شیخ الرئیس در کتاب *مبدأ و معاد* به تقریر دلیل اتحاد می‌پردازد ولی آن را انکار نمی‌کند. او در این کتاب نتیجه قول به اتحاد را چنین بیان می‌کند: نسبت صورت عقلیه با عقل بالقوه، مثل نسبت صور طبیعی و هیولای طبیعی نیست، بلکه هنگامی که صورت عقلیه در عقل بالقوه حلول کند، ذات آن دو یکی می‌شود و دیگر دو شیء قابل و مقبول که ذات متمایز داشته باشند وجود ندارد، بلکه در حقیقت عقل بالفعل همان صورت مجرد معقول است.^۱

تأمل در این عبارات مقصود ابن سینا را بخوبی آشکار می‌کند. او درباره‌ی اتحاد عاقل و معقول بیان کرده که صورت‌های معقوله همانا عقل بالفعل است و عقل بالقوه با درک صورت‌های معقوله و ارتسام آنها در عقل بالقوه به عقل بالفعل تبدیل می‌شود.

وجود چنین عباراتی در کتاب *مبدأ و معاد* سبب شده که فخر رازی هنگام تبیین سخنان شیخ و شرح کتاب *اشارات* وجود نوعی ناسازگاری را در تفکر او ادعا کند.^۲ زیرا در حالی که شیخ در *اشارات* نظریه اتحاد را مردود دانسته در *مبدأ و معاد* آن را پذیرفته است. البته سخن فخر همان‌گونه که خواجه طوسی بیان کرده، سخنی نادرست است،^۳ چرا که بوعلی در ابتدای *مبدأ و معاد* خود شرط کرده است که کتاب مذکور را مطابق نظریه مشائیان بنویسد، حال آنکه در کتاب *اشارات* نظریه خود را آورده است و لذا تعارضی نیست. ملاصدرا هم در این زمینه اظهار تردید می‌کند که آیا واقعاً برای ابن سینا استبصاری واقع شده و بر او نوری از ملکوت تابیده و قائل به اتحاد عاقل و معقول شده است یا آن که عبارات کتاب *مبدأ و معاد* بر پایه وعده‌ای که در مقدمه داده، بر اساس مدارای با محصلین مشاء است؟^۴

پیش از این گفته شد که برخی صاحب‌نظران معتقدند ابن سینا در آثار دیگر خود نظیر *شفاء*، *نجات* و *اشارات* نیز عبارات صریحی دارد که به وضوح نشان می‌دهد او قائل به اتحاد شده است. برخی از این عبارات چنین است:

الف) کمال اختصاصی نفس ناطقه آن است که یک عالم عقلی شود که در آن، صورت همه چیز مرتسم باشد و نظام معقول در آن باشد و در او خیری که از مبدأ اول به جواهر شریف روحانی و سپس جواهر متعلق به ابدان و پس از آن به جواهر جسمانی فیض می‌رسد،

۱. همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۰.

۲. فخر رازی، *شرح الاشارات در: شرحی الاشارات*، ج ۲، ص ۱۶۶.

۳. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، ص ۶۶.

۴. ملاصدرا، *اتحاد عاقل و معقول*، ص ۳۲.

موجود باشد به طوری که نفس ناطقه در درون خویش هیأت کل وجود را داشته باشد و تبدیل به عالمی عقلی به موازات عالم شود و با آن متحد گردد.^۱

ب) شدت وصول نفس به کمال خاص خود، یعنی حصول معقولات، اصلاً قابل مقایسه با وصول دیگر موجودات به یکدیگر نیست، زیرا وصول در موجودات بواسطه اتصال سطوح است و در نفس این وصول در تمام جوهر نفس سریان دارد به طوری که گویا نفس همان صورت معقوله است بدون هیچ انفصالی؛ زیرا عقل و عاقل و معقول واحدند یا قریب به واحد.^۲

ج) کمال جوهر عقل آن است که در او نور حق به قدری که برایش امکان دارد، متجلی گردد و سپس تمام وجود به همان صورتی که هست در او متمثل شود آن هم به طور مجرد از ماده که از خداوند آغاز شده و با جواهر عقلیه عالیه و سپس جواهر روحانیه سماوی و اجرام سماوی به ترتیب تمام شود. سپس این تمثل به گونه‌ای شود که با ذات عاقل هیچ تمایزی نداشته باشد.^۳

توجه به این عبارات شاید این نکته را به ذهن متبادر کند که ابن سینا یکی از قائلین به مسأله اتحاد است ولی بهر حال لازم است توجه شود که نظریه اتحاد نزد ملاصدرا با آنچه تاکنون از ابن سینا نقل گردید تفاوت آشکار دارد.

۳. انواع اتحاد: صدرالمتألهین در مباحث گوناگون به بررسی انواع اتحاد پرداخته مثلاً در پی عبارت شیخ الرئیس در الهیات شفا، وی نیز اتحاد ماده و صورت، اتحاد ترکیبی و اتحاد میان جوهر و عرض را از اقسام اتحاد می‌شمرد.^۴ ولی در بحث اتحاد میان عاقل و معقول به سه نوع اتحاد اشاره می‌کند و می‌گوید دو نوع از سه قسم اتحاد مذکور محال است:

الف) دو وجود با هم متحد شوند طوری که شی واحدی را تشکیل دهند. شکی نیست که این نوع از اتحاد محال بوده و ابن سینا نیز برای بطلان آن دلیل اقامه کرده است.^۵

ب) دو ماهیت با هم یکی شوند طوری که بتوان به نحو حمل اولی ذاتی آن دو را بر هم حل کرد. این نوع اتحاد هم بی‌تردید محال است، چون مفاهیم و ماهیات متغایر نه می‌توانند به مفهوم واحدی تبدیل شوند و نه آنکه یک مفهوم تبدیل به مفهوم دیگری شود.^۱

۱. ابن سینا، نجات، ص ۶۸۶؛ همو، الاشارات و التنبيهات، ص ۴۲۶.

۲. همان.

۳. همو، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۴۵.

۴. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ج ۳، ص ۳۲۴.

۵. همان، ج ۲، ص ۹۷؛ ابن سینا، الشفاء، ص ۷۶.

ج) موجود به گونه‌ای تغییر کند و تبدیل شود که یک ماهیت یا مفهوم کلی، پس از آنکه بر آن موجود صدق نمی‌کرد، بر او صادق باشد؛ زیرا موجود استکمال یافته و وجود او تکامل پیدا کرده است و در اثر این تکامل، مفهوم خاص بر آن صادق شده است. ملاصدرا این قسم از اتحاد را صحیح و ممکن دانسته است.^۲

میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی در شرح این عبارت ملاصدرا بیان می‌کند که مراد ایشان در این عبارت اتحاد دو امری است که در طول هم قرار دارند یکی ناقص در هستی و دیگری صورت کمالیه آن ناقص است که بواسطه آن استکمال بیابد و از قوه به فعل خارج گردد.^۳ با توجه به کلمات ملاصدرا و شرح عبارت وی بدست می‌آید که مقصود وی از اتحاد عاقل و معقول، اتحاد نفس با عقل است و نفس در ابتدای خلقت خویش عقل بالقوه است و چون کمال یابد عقل بالفعل شده، با عقول نوریه مستقل متحد می‌گردد.

۴- اختلاف برداشت‌ها

الف) از جهت معقول: بیان شد که به نظر ملاصدرا، تعقل به معنی حضور معقول و صور نوریه مستقل نزد عاقل است ولی به نظر ابن سینا، تعقل عبارت است از حصول صورت عقلیه و مفهوم کلی معقول نزد عاقل. بنابراین اگر نظریه اتحاد مورد توافق آن دو باشد یکی اتحاد نفس و صور معقوله به معنی ارتقای نفس به عالم عقول و اتحاد با جواهر مستقله عقلیه را می‌پذیرد و دیگری اتحاد نفس با تصورات و تصدیقات و مفاهیم عقلیه منقش در نفس را، و به همین جهت به نظر ابن سینا، انسان می‌تواند یک عالم عقلی مضاهی و مشابه با عالم خارجی شود ولی به نظر ملاصدرا نفس متحد با عالم عقول می‌گردد.

ب) از جهت کیفیت اتحاد: به نظر ملاصدرا نفس با درک جزئیات می‌تواند مطابق حرکت جوهری ارتقاء یافته به عالم عقول برسد و ذوات نورانیه را آنجا مشاهده کرده و با آنها متحد گردد ولی به نظر شیخ، نفس تنها از راه تجرید صور از ماده و عوارض آن با صورت‌های ذهنی متحد می‌شود.^۴

۱. ملاصدرا، *الحکمه المتعالیه*، ج ۲، ص ۹۸.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۲۴.

۳. رفیعی قزوینی، *اتحاد عاقل و معقول*، ص ۸.

۴. ابن سینا، *المبدأ و المعاد*، ب، ص ۱۰۲.

ج) از جهت بقای ذات عقل: به نظر ملاصدرا، نفس در حرکت استکمالی خویش با عقول متحد می‌شود و از عالمی به عالم دیگر در حرکت است. نفس در این حرکت استکمالی به دلیل اتصال حرکت و اصالت وجود، باقی است و در عین حال متغیر است و از مرحله‌ای به مرحله دیگر می‌رسد. ولی به نظر شیخ نفس باقی است و تغییری در جوهر آن حاصل نمی‌شود اگر چه تغییراتی در آن رخ می‌دهد؛ زیرا این تغییرات به اشراق نور عقل فعال در قوه عاقله نفس حاصل می‌شود و قوه عاقله نفس بواسطه حصول صور اشیاء در آن یک عالم عقلی می‌شود ولی ذات نفس باقی است. بنابراین، اتحاد میان قوه عاقله نفس یعنی عقل و صور عقلیه است نه در حقیقت بین نفس و صورت‌های عقلی.^۱

د) از جهت استحاله یا تغییر جوهر نفس: شیخ الرئیس به دلیل آن که حرکت جوهری را منکر است، اتحاد را به معنی استحاله می‌داند یعنی وقتی صور معقولات در نفس حاصل می‌شود، نفس با عالم عقلی متحد می‌گردد و در درون نفس، هیئت عالم خارجی تحقق می‌یابد، زیرا بیان شد که اتحاد به معنی تغییر یک شیء و تبدیل آن به شیء دیگر بدون تحقق استحاله یا ترکیب و امتزاج مورد انکار ابن سیناست.^۲

وی در مباحثی که به اثبات اتحاد عاقل و معقول پرداخته است آن را بواسطه‌ی حصول صورت‌های موجودات در قوه عاقله نفس، مورد تأیید قرار داده است. بنابراین نظریه اتحادی که مورد پذیرش بوعلی سیناست غیر از آن است که مورد تأیید صدرالمتهلین واقع شده است.

نتیجه‌گیری

در مقایسه نگرش ابن سینا و ملاصدرا به مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول، به دست آمد که با توجه به اختلافی که این دو حکیم در تبیین حقیقت تعقل و حقیقت اتحاد دارند، حتی اگر ابن سینا را مدافع نظریه اتحاد عاقل و معقول بدانیم، نمی‌توانیم او را موافق نظر ملاصدرا به حساب آوریم.

ابن سینا تعقل را درک مفاهیم حدود و ماهیات اشیاء به نحو وجود ذهنی و حصول صورت اشیاء در یک موجود مجرد خواه نفس باشد یا عقل، می‌داند در حالی که به عقیده

۱. همان، ص ۱۰۴.

۲. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۲۹۵.

ملاصدرا با ابتناء بر اصولی چون «حضوری بودن علم» و «فوق مقوله بودن علم»، تعقل همان مشاهده حقایق و صورت‌های حقیقی مجرد از ماده و لواحق آن است که به نحو مستقل نزد عاقل حضور دارند.

هم‌چنین به نظر ابن سینا نفس در عین حال که ثابت و باقی است، از طریق تجرید صور از ماده و لواحق آن با صورت‌های ذهنی متحد می‌شود. این اتحاد در نظر شیخ به معنی استحاله است چون او هر نوع اتحادی را به معنی تغییر یک شیء و تبدیل آن به شیء دیگر، بدون تحقق استحاله یا ترکیب و امتزاج انکار می‌کند. در حالی که صدرالمتألهین قائل به حرکت جوهری یا به عبارت دقیق‌تر اشتداد وجودی است و بر همین پایه معتقد است که چون نفس دارای مراتب گوناگون وجودی است، لذا با درک جزئیات مطابق حرکت جوهری ارتقاء یافته و با مثل نوریه، عقول مفارقه و صور نوعیه مفارقه متحد می‌گردد.

به این ترتیب روشن است که اختلاف نظر این دو حکیم در نظریه اتحاد عاقل و معقول، یک اختلاف مبنایی است. حتی اگر ابن سینا مستبصر شده و گرایش به نظریه اتحاد آن‌هم با رویکرد ملاصدراپی پیدا کرده باشد، باز هم لازم است پیش‌تر، نظریات دیگری از جمله «وقوع حرکت در جوهر، وحدت حقیقت وجود میان موجودات، تشکیک در حقیقت وجود، حضوری بودن علم، فوق مقوله بودن علم و نظایر اینها» را جایگزین بسیاری از مبانی فلسفی خویش کند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء* (الهیات)، تحقیق ابراهیم مدکور، تهران، نشر ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۶۳ الف.
۲. _____، *الشفاء*، (طبیعیات)، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، چاپ اول، ۱۴۰۴.
۳. _____، *الاشارات و التنبیها*، ج ۲ و ۳، شرح نصیرالدین طوسی، بیروت، مؤسسه نعمان، چاپ دوم، ۱۴۱۳.
۴. _____، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۱.
۵. _____، *نجات*، به کوشش محمدتقی دانش پڑوه، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۶۴.
۶. _____، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۱.

۷. _____، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، چاپ اول، ۱۳۶۳ ب.
۸. ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه‌ی علیمراد داودی، تهران، حکمت، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
۹. _____، *مابعدالطبیعه*، ترجمه‌ی شرف الدین خراسانی، تهران، گفتار، چاپ اول، ۱۳۶۶.
۱۰. افلاطون، *تیمائوس*، ج ۳، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
۱۱. افلوپین، *انواده‌ها*، ج ۲، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۶.
۱۲. حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل نظری*، تهران، شرکت انتشار، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل و معقول*، تهران، حکمت، چاپ اول، ۱۳۶۶.
۱۴. خامنه‌ای، سید محمد، *سیر حکمت در ایران و جهان*، تهران، بنیاد صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۱۵. خراسانی، شرف الدین، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۷.
۱۶. رازی، فخرالدین، *شرح الاشارات در شرحی الاشارات*، ج ۲، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴.
۱۷. رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن، *اتحاد عاقل و معقول*، مقدمه و تعلیقه حسن حسن زاده آملی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۲.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱.
۱۹. _____، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
۲۰. _____، *المظاهر الالهیه*، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، چاپخانه خراسانی، چاپ اول، ۱۳۴۰.
۲۱. _____، *اتحاد عاقل و معقول* (ضمن مجموعه رسائل فلسفی)، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، چاپ سوم، ۱۳۸۵.
۲۲. فارابی، ابونصر، *الدعوى القلبیه* (ضمن رسائل فارابی)، حیدرآباد، نشر العثماني، چاپ اول، ۳۴۹ ق.
۲۳. قونوی، صدرالدین، *رساله النصوص*، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، تهران، نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۲.