

## اتحاد عاقل و معقول از منظر ابن سینا (ره) و ملاصدرا (ره)

هادی واسعی\*

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۱۷)

### چکیده

یکی از مسائل فلسفی که وارد فلسفه اسلام شده است و معرکه آراء میان فلاسفه اسلامی واقع شده است. مسأله اتحاد عاقل و معقول است ابن سینا از چهره های بارز مخالفین اتحاد عاقل و معقول هستند و مرحوم فارابی و صدرالمتألهین از چهره های برجسته و مدافع این اتحاد می باشند، مرحوم آخوند نه تنها در مقام استدلال و برهانی کردن اتحاد عقل و عاقل و معقول برآمده است، بلکه اثبات می کند که جمیع صور ادراکی اعم از صور حسی یا خیالی یا عقلی، با مدرکشان متحد هستند. این مقاله سعی در مروری بر استدلال و آراء و نظریات این دو فیلسوف برجسته اسلامی دارد.

### کلیدواژگان

اتحاد، تضایف، عاقل، عقل، معقول بالذات، معقول بالعرض.

---

\* عضو هیئت علمی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

## طرح مسئله

یک از مباحث مهم مسائل فلسفی صدرائی، دفاع و اثبات اتحاد عاقل و معقول است. بحثی که تحول اساسی در مسأله علم را به همراه دارد و اثبات این اتحادثمرات بسیار زیادی در فهم سایر مسائل فلسفی و نیز فهم متون دینی داشت. خصوصاً در بحث معاد، زیرا در بحث معاد روحانی که هم مورد اتفاق مشاء و هم مورد وفاق متعالیه است، و هم با ظاهر متون دینی و شریعت مقدس، هماهنگی دارد، بحث می‌شود که چگونه انسان بعد از مفارقت نفس از بدنش، لذت عقلی می‌برد، چون لذت عقلی بردن مستلزم این است که ما ذخایر عقلی در خودمان داشته باشیم. پس باید بحث شود که چگونه صور عقلی در ما ایجاد می‌شود، و نیز حل مشکلات فلسفی‌ای که بدون قائل شدن به این نظریه، آسان نمی‌باشد. برای همین مرحوم صدرالمتألهین بحث اتحاد عاقل و معقول را از مشکلترین مسائل فلسفی و حکمی می‌داند که فحول بسیاری مانند حکمای اسلامی و رئیس مشاء و اتباع و شاگردانش و پیروان راقیون و خصوصاً خواجه نصیر(ره) و دیگران نتوانستند چیزی بیاورند که عطش را فرو نشاند و تشنه را سیراب کند. لذا در اسفار می‌فرماید در حل این مسأله توجه تام قلبی به مسبب الاسباب کردم و با اشک و تضرع خواستم که سختی این مسأله را برایم آسان گرداند. لذا همانطوری که عادت او احسان و سجّیت او کرم می‌باشد و بارها مرا مورد لطف و عنایت خود قرار داده بود، از خزائن علم خودش علم جدیدی به من افاضه کرد و حل این مسأله مشکل را برایم آسان کرد که آنچه در این زمینه دارم از اوست.

«ان مسألة كون النفس عاقله لصور الاشياء المعقوله من اغمض المسائل الحكمية التي لم ينقح لا حد من علما الاسلام إلي يومنا هذا، و نحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة و ... خزائن علمه علماً جديداً، و فتح علي قلوبنا من أبواب رحمة فتحاً مبيناً و ذلك فضل الله يؤتیه من يشاء و الله ذوالفضل العظيم». (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۳/۳۱۲)

گرچه ملاصدرا تنها کسی نیست که قائل به اتحاد عاقل و معقول است، ولی آنچه سبب شده است که در این زمینه برجسته شود، دفاع و اثبات او نسبت به اتحاد جمیع ادراکات با فاعل ادراک بوده است، زیرا ایشان بخلاف مشاء که فقط قائل به تجرد صور عقلی می‌باشند، جمیع صور ادراکی اعم از حسی و خیالی و همی و عقلی را مجرد می‌دانند و ثابت می‌کنند که جمیع این

صور با فاعل ادراکیشان اتحاد دارند بنابراین نوآوری و ویژگی ایشان در اتحاد عاقل و معقول منحصر نمی شود بلکه اتحاد حاس و محسوس و متخیل و تخیل را نیز شامل می شود.

### تاریخچه بحث

تاریخچه بحث را خود ابن سینا در کتاب اشارات، اینگونه بیان می کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۲۹۵)؛ «کان لهم رجل يعرف بفر فوروس عمل في العقل و المعقولات کتابا یثني علیه المشاؤون. و هو حشف کله. هم یعلمون من انفسهم انهم لا یفهمونه و لا فرفوروس نفسه».

تمام حکمای اسلامی علم ذات بذات را علم حضوری می دانند و هیچ کس در این مسأله اختلافی نکرده است و این را همان اتحاد عالم و معلوم و یا عاقل و معقول می دانند. ولی محل اختلاف در این مسأله این است که در علم ذات بغیر ذات، صورت حاصله از خارج آیا با نفس متحد است یا مقرر در نفس می شود. یعنی بحث در کیفیت ارتباط جوهر عاقل به صورت معقوله است که این صورت آیا وصف است برای نفس و نفس متصف به آن است و یا اینکه این صورت متحد با نفس است. و در این مسأله دو قول وجود دارد. یکی قول به اتحاد (قول به اینکه اتصاف جوهر عاقل به صورت معقوله به متحد شدنش با آن صورت است) و دیگری قول به تقرر (قول به اینکه جوهر عاقل به صورت معقوله به مقرر و مرتسم شدن صورت در او) می باشد، ابن سینا خود از طرفداران قول دوم است و شدیداً نظریه اول را باطل می داند و می گوید رئیس مدعیان این اتحاد (یعنی پیروان ارسطو) شخصی است که به نام فرفوروس شناخته می شود کتابی در عقل و معقولات نوشته است که مشائین او را تمجید و ستایش کردند در حالی که تمام مطالب کتاب بی ارزش و سست است و خودشان هم می دانند که نه آنها و نه فرفوروس این مطلب را نمی فهمند.

به نظر می رسد اصل تاریخچه بحث و طرح این نظریه و نوشتن کتاب به وسیله فرفوروس به بحث علم واجب تعالی برگردد. در بحث علم واجب تعالی به ماعدا، مشاؤون و نیز شیخ الرئیس، علم واجب تعالی را به ماعدا، علم حصولی می دانند و معتقدند که این علم به ماعدا به صورت صوری است که مرتسم در واجب تعالی است منتهی این صور مرتسمه اولاً چون لازم علم به ذات اند، متأخر از این علم اند و با توجه به اینکه این علم عین ذات است، متأخر از ذات است پس

داخل در ذات و متقوم آن نمی‌باشند تا کثرتشان باعث کثرت ذات شود. و ثانیاً چون به ترتیب علی و معلولی صادر می‌شوند صدورشان مقتضی وجود جهات کثیره در ذات نمی‌باشد تا ذات از این جهت کثیر گردد و وحدتش خدشه بردارد. و این نظریه را در تمام موجودات مجردی که علم به خارج دارند تسری دادند و قائل به حصول هستند. بنابر این تارخچه این بحث با طرح این نظریه از سوی فروریوس بوده است که بعدها مورد نقد و ابطال و طعن توسط شیخ الرئیس قرار می‌گیرد. مرحوم مطهری معتقد است که؛ در دوره اسلام برخی از حکماء طرفدار این نظریه و برخی مخالف آن بوده‌اند، فارابی و صدرالمتهلین از طرفداران این نظریه و ابن سینا مخالف سرسخت آن است. (مطهری، ۱۳۸۰، ۲۳۸/۵)

### مصادیق اتحاد عاقل و معقول

با نگاه جامع به بحث‌های فلسفی در این زمینه می‌توان سه مصداق عمده برای اتحاد عاقل و معقول در نظر گرفت که یکی از آنها تقریباً مورد اتفاق جمیع حکمای اسلامی است و دو تای دیگر محل اختلاف و معرکه آراء می‌باشد.

علم در استنادش به فاعل یا علم حضوری است یا علم حصولی. علم حضوری که همان علم ذات بذات است از مصادیق مورد اتفاق حکمای اسلامی است که در کلیه فاعل‌های مجرد این امر تحقق دارد و در آنجا معقول عین ذات عاقل است و عقل و عاقل و معقول یکی است و تغایر در آنجا به سبب تحلیل ذهنی و تغایر اعتباری است ولی اتحاد نفس با معقول یک اتحاد حقیقی می‌باشد. لذا برهان معروفی را که شیخ الرئیس برای اثبات تجرد نفس ناطقه اقامه کرده است که به برهان انسان معلق در فضا معروف است بر اساس همین مدعا یعنی اتحاد عاقل و معقول می‌باشد. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۲۹۲)

شیخ الرئیس در مورد علم ذات بذات در واجب تعالی در کتاب شفاء می‌گوید:

«و واجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة للمادة من كل وجه و قد عرفت أن السبب في أن لا بعقل الشيء هو المادة و علائقها لا وجودها .... و كذلك هو معقول محض، لان المانع للشيء أن يكون معقولا هو ان يكون في المادة و علائقها، و هو المانع أن يكون عقلا». (ابن سینا، ۱۴۰۵، ۳۸۲)

ذات احدیت چون مجرد محض است. معقول محض است، چون مانع معقولیت مادیت و تعلقات مادی است و مانع عاقلیت هم تعلقات مادی است، پس شی مجرد هم عاقل می تواند باشد و هم معقول و منظور از اتحاد عاقل و معقول در علم ذات بذات به همین معناست که عاقل همان معقول و معقول همان عاقل است به دو اعتبار.

مرحوم صدرالمتألهین هم می فرماید؛

«و اما کون الجوهر مجرد عاقلا لذاته و معقولا لها من غیر تكثر فيه و لا حاجة إلی حیثیة زائدة علی نحو وجوده فلا خلاف لا حد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به». (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۳/۳۴۷)

از این مقدمه مختصر روشن گردید که آنچه که مورد اتفاق حکمای اسلامی است دو نکته می باشد:

۱. هر مجردی عاقل و عقل و معقول است.

۲. تعدد و تغایر این عناوین صرفا اعتباری و مفهومی است و هیچگونه مغایرت نفس الامری و حقیقی بین این مفاهیم انتزاعی از نظر مصداق وجود ندارد.

مرحوم شیخ الرئیس مانع از تعقل را ماده و مادیات می داند و چون موجود مجرد از غواشی ماده پیراسته است پس می تواند هم عاقل باشد و هم معقول. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳۲۷)

مرحوم صدرا هم علم را از سنخ وجود می داند و علم را حضور مجردی نزد مجرد دیگر می داند.

از آنچه که تا کنون باختصار گذشت دانسته شد که مصداق بارز و مورد اتفاق حکماد اتحاد عاقل و معقول بنابر مشارب مختلف فلسفی، همین مصداق علم ذات بذات در علم حضوری می باشد. اما آنچه که محل اختلاف و معرکه آراء در میان مشاء و متعالیه یعنی ابن سینا (ره) و صدرا (ره) واقع شده است در علم ذات به خارج از ذات است. شیخ الرئیس اتحاد صور معقوله خارج از ذات را با ذات محال دانسته است. یعنی هم اتحاد نفس ناطقه با صور معقوله را مستلزم محال دانسته است و هم اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال را محال دانسته است که در نبط هفتم برهان بر استحاله آن اقامه می کند.

«وهم و تنبيه ان قوما من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صوره عقلية صار هو هي». (همان، ص ۲۹۲)

و نیز در فصل نهم همین نمط می‌گوید؛

«و هم آخر و تنبيه و هؤلاء ايضا قد يقولون: ان النفس الناطقه إذا عقلت شيئا فانما يعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال و هذا حق ...». (همان، ص ۲۹۴)

عنوان هر دو فصل را شیخ الرئيس با عبارت و هم و تنبيه بیان کرده است، که هر جا شیخ می‌خواهد بگوید مطلب بی‌اعتبار و سخیف است از عبارت «وهم» استفاده می‌کند. چون هر دو قول را مخالف است. البته در اینکه نفس ناطقه با عقل فعال در هنگام تعقل ارتباط پیدا می‌کند مورد قبول همه می‌باشد، اختلاف در نحوه ارتباط است که آیا به نحو «اتصال» است یا به نحو «اتحاد». که مرحوم شیخ اتصال را حق می‌داند ولی اتحاد را باطل می‌شمارد.

درست در مقابل این نظریه، نظریه مرحوم صدرالمتألهین قرار دارد که در بحث اتحاد عاقل و معقول نه تنها به اثبات اصل اتحاد عاقل و معقول در علم به غیر ذات پرداخته است بلکه دایره آن را چنان وسیع مطرح کرده است که شامل اتحاد هر نوع مُدرِکی با مُدرک می‌شود و این نه تنها اتحاد عاقل و معقول را در بر می‌گیرد بلکه اتحاد حاس و محسوس و متخیل و متخیل را نیز در بر می‌گیرد. لذا قبل از پرداختن به نظریه و برهان ابن سینا و صدرالمتألهین لازم است مبادی تصویری و تصدیقی این بحث خوب روشن شود. تا طبق مبنای حکمت متعالیه و بر اساس نظریه صدرایی معنا و مفهوم این اتحاد در تمام ابعاد آن تحلیل گردد.

### مبادی تصویری بحث اتحاد عاقل و معقول

بعد از روشن شدن محل نزاع که محور اختلاف بین قائلین به اتحاد عاقل و معقول و منکرین آن می‌باشد، لازم است برای آشنایی کامل به دیدگاه طرفین به توضیح کامل عناوین و اصطلاحاتی که مبادی تصویری بحث اتحاد عاقل و معقول است، پرداخته شود تا مقصود و منظور از اتحاد در این مسأله خوب روشن شود.

## الف) انحاء اتحاد

مرحوم ابن سینا(ره) در فصل یازدهم نمط هفتم قبل از پرداختن به بحث اتحاد عاقل و معقول به تشریح واژه اتحاد می‌پردازد و می‌گوید:

«اعلم ان قول القائل: ان شیئا یصیر شیئا آخر لا علی سبیل الاستحالة من حال الی حال، و لا علی سبیل التریب مع شیء آخر لیحدث منهما ثالث بل علی انه شیئا واحداً فصار و احداً آخر». (همان، ص ۲۹۵).

برای اتحاد سه اطلاق است: اول اطلاق بر صیوره شیء شیئا آخر و افعلاً و حقیقه. به این معنی که چیزی واقعا چیز دیگر شود. دوم اطلاق به صیوره شیء شیئا آخر علی سبیل الاستحالة، یعنی چیزی در اثر استحاله شدن و تحول یافتن چیز دیگر شود به این صورت که از شیء اول چیزی زائل شود و چیزی باقی بماند و این باقی مانده با اضافه‌ای که پیدا می‌کند شیء ثانی گردد. مثل اینکه از آب صورت آبی زایل می‌شود و ماده باقی می‌ماند و این ماده با صورت هوایی که به آن اضافه می‌شود بخار می‌گردد. سوم اطلاق بر صیوره شیء شیئا آخر علی سبیل التریب. یعنی چیزی در اثر مرکب شدن چیز دیگر شود بدون اینکه شیء اول چیزی از دست بدهد، مثل اینکه خاک بدون از دست دادن چیزی با آب ضمیمه شود و گل گردد.

اتحاد در اطلاق اول حقیقی است، زیرا در این اطلاق حقیقتاً و واقعا شیء اول شیء ثانی می‌شود، ولی در اطلاق دوم و سوم، مجازی است.

به عبارت دیگر متحد شدن دو موجود یا به لحاظ ماهیت آنهاست یا به لحاظ وجود آنهاست و یا به اعتبار وجود یکی و ماهیت دیگری. اما اتحاد دو ماهیت تام، مستلزم انقلاب ماهیت و تناقض است زیرا فرض یک ماهیت تام فرض قالب مفهومی معین است که بر هیچ قالب مفهومی دیگری منطبق نمی‌شود و یگانه شدن دو ماهیت تام، مستلزم انطباق دو قالب متباین، بر یکدیگر است.

و نیز اتحاد وجود درک کننده با ماهیت درک کننده و بالعکس نیز محال است. پس تنها فرضی که می‌شود برای اتحاد عاقل و معقول در نظر گرفت، اتحاد وجود آنهاست.

### انحاء اتحاد در وجود

الف) اتحاد عرض با جوهر، از این نظر که وابسته به آن است و نمی‌تواند از موضوع خودش استقلال پیدا کند، این اتحاد بنا بر قول کسانی که عرض را از شئون و مراتب وجود جوهر می‌دانند محکمتر است.

ب) اتحاد صورت با ماده که نمی‌تواند از محل خودش انفکاک بیابد و مستقلاً به وجود خودش ادامه بدهد، این نوع اتحاد گاهی به نفس و بدن هم تعمیم داده می‌شد به این لحاظ که پیدایش نفس بدون بدن امکان ندارد هر چند می‌تواند بقاءً مستقل از آن گردد.

ج) اتحاد چندماده در سایه صورت واحدی که به آنها تعلق می‌گیرد مانند اتحاد عناصر تشکیل دهنده گیاه و حیوان. این نحو اتحاد، در وقع اتحاد بالعرض است و اتحاد حقیقی میان هر یک از مواد و صورت حاصل می‌شود.

د) اتحاد هیولی که علی‌الفرض فاقد هر گونه فعلیت است با صورتی که به آن فعلیت می‌بخشد. و گاهی از این نوع اتحاد به عنوان یگانه اتحاد حقیقی یاد می‌شود. اما با انکار هیولا به عنوان جوهر عینی فاقد فعلیت، جایی برای آن باقی نمی‌ماند.

ه) اتحاد دیگری را می‌توان برای دو معلولی که از علت مفیضة واحدی صادر می‌شوند در نظر گرفت از این نظر که هر کدام از آنها متحد با علت است و انفکاک بین آنها ممکن نیست هر چند چنین رابطه‌ای را اتحاد نامیدن خالی از مسامحه نیست.

و) اتحاد هستی بخش با معلولش که عین ربط و وابستگی به آن است و میان آنها تشکیک خاص وجود دارد، این نحو اتحاد بنا بر قول به اصالت و مراتب داشتن وجود، تصور می‌شود و به نام اتحاد حقیقه و رقیقه موسوم شده است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ۲/۲۳۲)

در اتحاد عرض با جوهر، بر اساس مبنای خاص صدرا از رابطه جوهر و عرض امکان پذیر است چرا که صدرا عرض را از مراتب و شئون جوهر تلقی می‌کند اما حکمای مشاء وجود عرض را بیرون از وجود جوهر دانسته و ترکیب آن دو را انضمامی می‌دانند. اما نحوه ترکیب ماده و صورت، معرکه آراء است، برخی مثل صدرالدین دشتکی شیرازی و ملاصدرا ترکیب یاد شده را اتحادی می‌دانند و برخی دیگر چون ابن سینا و دیگر حکمایان مشاء چنین اعتقادی ندارند.



### ب) مراد از معقول در اتحاد عاقل و معقول

بر اساس آراء حکمای اسلامی، و بر اساس تحلیل عقلی از موجود خارجی دو مفهوم انتزاع می‌شود یکی مفهوم وجود و دیگری ماهیت که بر اساس مشرب هر مکتب فلسفی یکی از این دو را اصل می‌دانند و دیگری را اعتباری، که مکتب اشراق اصالت را به ماهیت می‌دهد و مکتب متعالیه وجود را اصل می‌داند.

و نیز قبلاً گذشت که علم به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود و مشاء قائل بودند که علم حضوری فقط منحصر در علم ذات بذات است. ولی مرحوم صدرالمتهلین چون شرط مطلق ادراک را مجرد می‌داند بازگشت تمام اینها را به علم حضوری می‌داند.

بنابر این در بحث اتحاد عاقل و معقول ما سه امر خواهیم داشت: یکی عاقل، دیگری معقول و سوم شی خارجی. منظور از شی خارجی یعنی صورت درختی را که ما ملاحظه می‌کنیم.

به عبارت دیگر یک عالم داریم یک علم و یک معلوم، عاقل همان مدرک است و معقول هم همان مدرک است و معلوم بالذات و شی خارجی هم معلوم بالعرض است<sup>۱</sup>. و این در دو فرض تصور دارد یکی در علم حضوری یعنی علم ذات بذات و یکی در علم حصولی یعنی علم ذات به غیر. در علم به غیر فرض این سه عامل بسیار ساده است وقتی که من علم دارم به این درخت، در اینجا سه عامل قابل تصور است، یکی ذات من، یعنی من چیزی هستم و واقعیتی دارم، یکی هم آگاهی من که چیزی است که قبلاً نبوده و الان برای من پیدا شده است. و دیگری معلوم من که این درخت است، می‌گوئیم که عالم یک چیز است و علم یک چیز و معلوم چیز دیگر، این نکته حائز اهمیت است که مراد از علم و اتحاد عاقل و معقول در مورد علم نفس به ذات، مقصود این

---

۱. باید گفت نظریه تحلیلی اتحاد عاقل و معقول بر اساس تفکیک معقول بالذات و معقول بالعرض استوار است، و اصل تفکیکی این دو عنصر نه تنها از نظر مابعد الطبیعه، بلکه از نظر روانشناسی جدید نیز اصلی مسلم تلقی گردیده و آن را آخرین مرحله تطور تاریخی روان‌شناسی، تشخیص داده‌اند. ر.ک. علم کلی، مهدی حائری یزدی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴، ص ۶۶.

است که اصلاً دو گانگی و سه گانگی در آنجا به هیچ نحو وجود ندارد. یک جوهر است که به اعتباری عاقل است به اعتباری عقل است و به اعتباری معقول است یا به اعتباری عالم است و به اعتباری علم است و به اعتباری معلوم است. در مورد علم نفس به غیر مقصود این نیست که نفس با وجود عینی شی خارجی متحد می‌شود، پس وقتی که من به دنیا علم پیدا کردم، الان نفس من با دنیای بیرون متحد شده است، نه، این را رأساً احدی نگفته است مقصود در آنجا اتحاد عالم با «علم به غیر» است نه با وجود عینی غیر؛ که آن «علم به غیر» را «معلومات بالذات» می‌نامند. چون آن شی خارجی به تبع «این» معلوم شده است، پس در واقع معلوم اصلی و ذاتی من علم من است و آن معلوم خارجی به تبع علم من معلوم است. از این جهت است که معلوم خارجی را «معلوم بالعرض» می‌نامند و معلوم ذهنی را «معلوم بالذات». (مطهری، ۱۳۸۰، ۳۴۴/۹)

### مبادی تصدیقی بحث اتحاد عاقل و معقول

در مبادی تصدیقی، و برای بهتر روشن شدن مبنای مشاء و متعالیه در اعتقاد و عدم اعتقاد به بحث اتحاد عاقل و معقول، لازم است چند موضوع مورد بحث قرار گیرد تا مبانی اعتقادی هر کدام در بحث و استدلال روشن شود.

#### الف) نفس انسانی

یکی از مبادی تصدیقی که باید مورد توجه قرار گیرد. بحث نفس انسانی و مجرد و عدم مجرد آن است. مرحوم ابن سینا (ره) نفس را در حدوث و بقاء روحانی می‌داند بخلاف مرحوم صدرالمتألهین که نفس را جسمانی الحدوث و روحانی البقاء می‌داند. ابن سینا معتقد است که نفس در ابتدای حدوتش مجرد و روحانی است و آنچه از کمالات را که کسب می‌کند مانند علم، اعراض این جوهر ثابت و مجرد می‌باشند و کمال ثانوی آن به حساب می‌آیند. ولی صدرای نفس را در آغاز حدوتش جسمانی می‌داند، یعنی جسم جامد به حرکت جوهری نطفه و سپس علقه و سپس مضغه می‌گردد تا حیوان کامل می‌گردد آنگاه با کسب صور ادراکی حسی و خیالی تا مرحله ادراک عقلی پیش می‌رود و بعد از ادراک عقلی و کسب صور معقوله مراحل جسمانی را

پشت سر گذاشته و مجرد می‌گردد تا به مقام مجرد تام برسد. بنابراین بر مبنای متعالیه، نفس انسانی در آغاز حدوثش جسمانی است و کم کم با حرکت جوهری به مجرد میرسد تا اینکه بقاء روحانی شود. ولی طبق مبنای مشاء نفس در آغاز حدوثش روحانی است و در بقاء نیز روحانی خواهد ماند. پس نفس در نزد مشاء جوهری ثابت است بخلاف متعالیه که نفس جوهری متحرک می‌باشد.

### ب) تجرد صور ادراکی و نحوه اخذ آن

اختلاف دیگر مشاء و متعالیه در مبادی تصدیقی در نحوه و کیفیت تجرد صور ادراکی است. مشاء معتقد است که نفس ما صورتی را از ماده، در ادراک حسی بیرون می‌کشد، یعنی در ادراک حسی ما، صورت به همراه ماده است. بعد این صورت در حاسه او منطبع می‌شود. بعد این صورت را نفس تخیل می‌کند، و یک مرحله تجرید اتفاق می‌افتد، یعنی صورتی که اول با مقدار و ماده بود، الآن فقط با مقدار است و ماده از او جدا شده است. در مرحله بعد ادراک و همی است که مقدار جدا شده ولی اضافه جزئی دارد، و در مرحله آخر که تجرد کامل است مقام ادراک عقلی است که صورت ادراکی کاملاً مجرد از ماده و مقدار و اضافه می‌باشد. به عبارت دیگر از نظر مشاء، نفس ثابت است و این صورت است که حرکت در او ایجاد می‌شود و با تغییراتی که نفس روی صورت انجام می‌دهد، در واقع صورت تکامل پیدا کرده و سبب حرکت صورت از حسی به عقلی می‌شود. یعنی صورت تغییر می‌کند نه نفس. یعنی صورت به کمال می‌رسد نه نفس.

اما بر مبنای متعالیه، این نفس انسانی است که با حرکت جوهری، به سمت کمال حرکت می‌کند. یعنی نفس انسانی با حرکت جوهری از مرتبه حیوانی به مرتبه انسانی میرسد. نفس است که از درجه مادیت و جسمانی بودن به تجرد و درجه انسانی میرسد و از حس و خیال می‌گذرد و وارد عالم عقل میشود. به عبارت دیگر متعالیه معتقد است که صور در خارج وجود دارد و نفس انسانی است که با حرکت کردن و تکامل پیدا کردن، بخدمت صور می‌رسد. یعنی نفس انسانی چون مثل ذات ربوبی است این قدرت را دارد که در صقع خودش صوری مناسب با صور خارجی ایجاد کند. و یا به عبارت دیگر به او افاضه می‌شود. یعنی در ادراک حسی، به وزان صورت حسی، صورتی در صقع نفس ایجاد می‌شود. و در اثر کمال و حرکت نفس صورخیالی به او اعطا می‌شود

و یا نفس در صقع خودش آن را می‌سازد و همینطور تا صورت عقلی. در واقع آنچه که در حرکت است، نفس من است و صور در خارج ثابت و موجود است و این نفس است که بخدمت این صور می‌رسد. پس صورت خارجی و ادراکی حرکت نمی‌کند - چنانچه مشاء می‌پنداشتند - بلکه این نفس من است که حرکت می‌کند.

### ج) اصالت وجود و اشتداد در وجود

یکی دیگر از مبادی تصدیقی این بحث، اصالت وجود و اشتراک و اشتداد در وجود است. بحث اصالت وجود یا ماهیت، در مشاء خیلی روشن و جداگانه بحث نشده است گرچه به نظر می‌رسد مشاء قائل به اصالت وجود هستند ولی وجودها را مابین با هم می‌دانند.

بنخلاف مشاء مرحوم صدرا هم قائل به اصالت وجود شد و هم قائل به تشکیک در وجود یعنی معتقد است که وجود اصیل دارای حقیقتی مشکک است که ما به الامتیاز آن عین ما به الاشتراک آن می‌باشد.

بر طبق این نظر، متعالیه تمام مراتب وجود را متصل به یکدیگر می‌داند و تفاوت هر وجودی را از عالی تا دانی به نقص و کمال و شدت و ضعف بر می‌گرداند. یعنی جهت اشتراک، در حقیقت وجود است و جهت امتیاز نیز در همان حقیقت.

مرتبه‌اعلای وجود، وجود حق سبحانه و تعالی است که غیر متناهی است و مرتبه‌ما دون ذات احدیت مرتبه موجودات امکانی است که تا ضعیف‌ترین آن که هیولا باشد به آن مرتبه وابسته و متکی هستند. بنابراین ممکن است یک موجود در ذات خودش اشتداد پیدا کند و از حالت ضعف به کمال برود، یعنی از هیولا شروع کرده تا به مرحله موجودات امکانی قوی راه یابد. که این اشتداد در وجود متفرع بر بحث اصالت وجود و تشکیک در وجود است.

### د) ترکیب ماده و صورت

اینکه امور طبیعی و جسمانی مرکب از ماده و صورت می‌باشند، مورد وفاق حکمای اسلامی است. در این میان تنها شیخ اشراق است که مرکب بودن خود جسم را انکار کرده و دلایل مشائیان را مورد نقد قرار داده است. از نظر او جسم طبیعی بسیط است. (شیرازی، ۱۳۷۹، ۲۰۲) یعنی حقیقت

جسم جز همین اتصال جسمی جرمی که یک واحد جوهری ممتد است و جزء یک واقعیت پیوسته و قابل انقسام چیز دیگری نیست، ولی ابن سینا و دیگر مشائیان جسم طبیعی را مرکب می‌دانند و معتقدند که جرم اتصالی و صورت جوهری ممتد و کشیده تمام حقیقت جسم نیست بلکه نیمی از حقیقت آن است و نیم دیگر حقیقت جسم ماده و هیولا می‌باشد.

اما گذشته از حقیقت جسم، در نحوهٔ این اتحاد اختلاف است. ابن سینا و پیروان او این ترکیب را انضمامی می‌دانند ولی صدرا و پیروان او قائل به اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت هستند. از نظر ابن سینا ماده جوهری است در عرض صورت. اما ترکیب اتحادی به این معناست که بین دو جزء مفروض هیچگونه تغایر عینی و دوگانگی خارجی وجود ندارد. و از این رو تغایر آنها لزوماً ذهنی و تحلیلی خواهد بود به این ترتیب در مرکب به ترکیب اتحادی، اجزاء وجود مستقلی ندارند بلکه هر دو به یک وجود موجودند. مثل جنین که در اثر تغییرات پی در پی تبدیل به انسان می‌گردد.

### ه) حرکت جوهری

حکمای قبل از صدرالمتألهین، حرکت را در چهار مقوله از مقولات عرضیه کم و کیف، وضع و این، قائل بوده‌اند. صدرالمتألهین جنبش و حرکت را از خواص موجود جسمانی دانسته و به عقیده او هیچ موجود جسمانی ثابت نیست، ثابت باید امری مجرد از ماده جسمانی باشد. همه مادیات به نظر او به حسب جوهر ذات متحرکند، حرکت و جنبش در اعراض معلول سیلان اصل جوهر است، اعراض در شئون و اطوار وجودی تابع جوهر و اختلاف حرکت در اعراض ناشی از اختلاف حرکت و جنبش در جواهر صوریه می‌باشد.

«جوهر نفس ناطقه اگر چه من حیث هی از عالم ماورای طبیعت است و در ماورای طبیعت حرکت نیست زیرا که ماده و امکان استعدادی ندارند، ولکن نفس از جهت نفس بودن در مرتبه طبیعت است و متن طبیعت و ذات آن در حرکت استکمالی و اشتدادی است که از این حرکت طبیعت، تعبیر به حرکت جوهری می‌شود که این جوهر با اعراضش یک قافله‌اند و رئیس قافله جوهر است و دیگر افراد قافله که در وجود با او متحدند و همه یک وجودند و به تبع او در

حرکت‌اند، تبعیتی که در متن طبیعت جوهر با جوهرند». (حسن زاده، ۱۴۰۴، ۱۴۴)

چون بنا بر حرکت جوهری، حرکت به حسب وجود خارجی لازم غیر منفک وجود جسمانی است و چون حرکت، ذاتی و جوهری وجود جوهر است، جعل وجود جوهر همان جعل حرکت است و محرک جوهری در حرکت محتاج به جعل نمی‌باشد.

## و) نفس و قوای آن

در اینکه فاعل شناسایی «نفس» است همه فیلسوفان مسلمان اتفاق نظر دارند. و از همین رو است که تفاوت دیدگاه آنها در مورد پیدایش و ساختار نفس منجر به اختلاف انظار آنها در مورد نظریه شناخت گردیده است.

مرحوم صدرالمتهلین در مورد نفس و قوای آن تصویر بدیعی دارد که مطابق آن قوای نفس جدای از نفس نیستند بلکه از مراتب و شئون او هستند، نفس هم چون یک ذات واحد است که دارای جنبه‌های متعدد است، همان طور که در مبادی تصدیقی قبل گفته شد نفس انسانی از ابتدای امر یک جوهر کامل تام التحصیل آنچنان که مشاء می‌پنداشتند نمی‌باشد، بلکه دائماً در حال طی سیر استکمالی است و توسط این سیر استکمالی کمالاتی را کسب می‌کند که مرهون اتحاد او با صور ادراکی می‌باشد یعنی نفس در مرتبه حس به منزله ماده حسی و در مرتبه خیال به منزله ماده نسبت به صور خیالی، و در مرتبه عقل به منزله ماده برای صور عقلی است.

مشاء نفس را از ابتدا جوهری مجرد و تام می‌پندارند و ادراکات را به منزله اعراض برای این جوهر می‌دانند که در نفس و در حقیقت این جوهر مجرد تغییری ایجاد نمی‌کند، لذا منکر اتحاد عاقل و معقول شده‌اند و این اعراض را کمال ثانوی برای نفس به شمار می‌آورند. اما طبق مبنای متعالیه نفس شئون مختلفی دارد که در عین حالی که درک حسی دارد، که شأنی از شئون او است و می‌تواند ادراک خیالی و درک عقلی هم داشته باشد و یا اینکه یک وحدت و یک حقیقت است و تمام این قوا را دارا می‌باشد.

مبادی تصدیقی ذکر شده مبادی تصدیقی عامی هستند که اصول و کلیت فلسفه صدرایی بطور عمده مبتنی بر آن می‌باشد و نیز زمینه استدلال بحث اتحادعاقل و معقول به شناخت آنها بستگی دارد.

## مشاء و اتحاد عاقل و معقول

قبل از پرداختن به برهان شیخ الرئیس، باید گفت که در مورد اعتقاد وی نسبت به اتحاد عاقل و

معقول اقوال مختلفی نقل شده است، زیرا شیخ الرئیس کتابی دارند به نام «مبدأ و معاد» که در آن کتاب از قول به اتحاد عاقل و معقول دفاع کرده است و در آن برهان نیز اقامه کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۱۰) لذا فخر رازی گفته است که صحبت شیخ در اشارات با گفته او در مبدأ و معاد تناقض دارد. مرحوم خواجه در جواب می‌گویند که تناقضی نیست زیرا شیخ در کتاب مبدأ و معاد در فصلی که معنون است به اینکه «واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات» - یعنی او معقول بالقوه نیست که باید تجرید شود تا تعقل گردد بلکه او بدون فاعل تجرید معقول الذات است، یعنی خودش دائماً خودش را تعقل می‌کند و نیز او بدون ضمیمه عقل، عقل است یعنی ذاتش عقل است - در آنجا شیخ الرئیس قول داده است که فقط قول مشاء را بیان کند و هیچ نقدی بر او وارد نکنند، ولی در اینجا - یعنی در اشارات - نظر خودش را بیان کرده است و این تناقض نمی‌باشد چنانکه فخر گفت.

اما احتمال سوم را خود مرحوم صدرالمتهلین بیان می‌کند و آن اینکه ممکن است و احتمال دارد که آنچه را شیخ در کتاب مبدأ و معاد بیان کرده است واقعاً اعتقاد خودش بوده است که خداوند او را مستبصر کرده است و از نور ملکوت بر دلش تابیده شده است و آگاه گردیده و قائل به اتحاد عاقل و معقول شده است.

احتمال مرحوم صدرالمتهلین را بعضی از بزرگان قوی می‌دانند و استدلالشان هم این است که شیخ الرئیس در کتاب مبدأ و معاد می‌فرماید «ولهذا براهین مغفولة تركناها و اعتمدنا الاظهرمنها» (همان، ص ۱۰) و شخصی مانند شیخ الرئیس<sup>۱</sup> هیچگاه نام برهان و براهین را بر قیاس باطل و غلط نمی‌گذارد و بدون دغدغه و اعتراض و تذکر رد نمی‌شود و در آخر کتابش فرموده است .... «نسال

---

۱. در کتاب مبدأ و معاد شیخ الرئیس که توسط استاد نورانی تصحیح شده است آمده است که؛ «ولهذا براهین مغفولة تركناها و در کتاب اتحاد عاقل و معقول استاد حسن زاده آملی که از مبدأ و معاد نقل می‌کنند آمده است، و لهذا براهین متعلقه ... که اشاره شیخ الرئیس به براهین متعددی است که در باب اتحاد عاقل و معقول آمده است و ایشان از میان آنها اظهر براهین را انتخاب کرده است.



الله تعالی آن یجتنبنا الزیغ و الزلل و الاستبداد بالرئی الباطل» و حق همانست که مرحوم صدرا فرموده است که خداوند قلب شیخ را از نور ملکوت روشن کرده است و فهم اتحاد عاقل و معقول برای او میسر شده است. (حسن زاده، ۱۴۰۴، ۱۸) و علاوه بر کتاب مبداء و معاد، شیخ در چند جای فصل هفتم مقاله نهم الهیات شفاء که در معاد است و نیز در کتاب «نجات» در فصل معاد نفوس انسانی می فرماید «اذا العقل و العاقل و المعقول شی واحد، أو قریب من الواحد». (ابن سینا، ۱۳۷۹، ۶۸۷)

بنابر این قضاوت اینکه شیخ واقعا مخالف اتحاد عاقل و معقول بوده است بسیار مشکل است گرچه در نمط هفت اشارات با شدت تمام قول به اتحاد را مردود می شمارد و آن را باطل می داند و قول به آن را «وهم» و قائل آن را «رجل» نه حکیم می داند، ولی با توجه بگفته های او در مبداء و معاد و نیز در سایر کتبش به صورت پراکنده، اضطراب شگفت از خودش نمایان ساخته است. با این حال اگر شیخ بخواهد قائل به اتحاد عاقل و معقول شود باید از مبانی اش دست بردارد. چون قول به اتحاد با مبانی شیخ سازگار نیست.

استدلال شیخ رئیس بر بطلان اتحاد عاقل و معقول را از خود بیانات مرحوم صدرالمتألهین در اسفار نقل می کنیم به همان میزانی که ایشان نقل و سپس به نقد آن پرداخته اند.

### استدلال شیخ رئیس بر بطلان اتحاد عاقل و معقول

اما صورت استدلال شیخ رئیس این است؛ در صورتی که عاقلی مثلا مثل نفس ناطقه، صورت معقوله ای را که «الف» نام دارد تعقل می کند اگر اتحاد عاقل و معقول جایز باشد باید یکی از دو امر - که دومی آن دو فرض دارد - درباره اش صدق کند یعنی باید بعد از تعقل یا همانی باشد که قبل از تعقل بوده و یا تغییر کرده باشد؛ به تغییر در حالت (یعنی حالتی را که از دست داده و حالت دیگر به دست آورده باشد) و یا تغییر در ذات. یعنی ذاتش باطل شده و ذات دیگر حادث گشته باشد. ولی تالی باطل است یعنی هیچکدام از این دو امر درباره اش صادق نمی باشد، پس مقدم یعنی اتحاد عاقل و معقول نیز باطل است. واضح است برای تمامیت این قیاس اولاً باید تلازم بین مقدم (یعنی جواز اتحاد عاقل و معقول) و تالی (یعنی وجوب صدق یکی از دو امر مذکور) اثبات شود، و ثانیاً باید بطلان تالی مستدل گردد.

اما اثبات تلازم: درباره نفس ناطقه‌ای که «الف» را تعقل می‌کند بنابر قول به اتحاد چهار صورت - نه بیشتر - تصور دارد:

۱. یا همان باشد که قبل از تعقل «الف» بوده یعنی هیچ تغییری در او پیدا نشود.
  ۲. آنچه را که قبل از تعقل «الف» داشته با تعقل «الف» از دست بدهد و «الف» شود.
  ۳. همان باشد که قبل از تعقل «الف» بوده علاوه بر آن «الف» هم بشود.
  ۴. آنچه را که قبل از تعقل «الف» داشته با تعقل «الف» از دست بدهد و «الف» هم نشود. اما صورت دوم واضح البطلان است (زیرا جمع بین نقیضین است به این بیان: «الف» شدن نفس به معنای این است که همانی که قبلاً بوده است نباشد. بنابر این وقتی می‌گوئیم «همانی که قبلاً بوده است باشد و علاوه بر این «الف» هم بشود مثل این است که گفته باشیم همانی که قبلاً بوده است باشد و به علاوه همانی که قبلاً بوده است نباشد»).
- صورت چهارم منافی با اتحاد است و این منافی بودن بسیار واضح است، چون آنچه را که داشت از دست داد و صورت جدیدی هم نگرفته است و اصلاً کسی توهم اتحاد نمی‌کند. به خلاف صورت دوم که منافی بودن آن با اتحاد چندان واضح نیست بنابر این از میان این چهار احتمال، احتمال اول و دوم قابل طرح اند و باید گفت که نفس ناطقه‌ای که «الف» را تعقل می‌کند بنابر قول به اتحاد یکی از دو صورت درباره اش صادق است.

صورت اول نیز باطل است، زیرا لازمه‌اش این است که تعقل «الف» با عدم تعقل «الف» مساوی باشد یعنی بین تعقل و عدم تعقل فرقی نباشد، و این واضح البطلان است زیرا بدیهی است که بین شی و عدمش فرق است نه تساوی. و ثانیاً خلاف نظر شماست که قائل به اتحاد هستی و هم خلاف نظر ماست که قائل به تقرر هستیم.

اما صورت دوم یعنی نفس ناطقه بعد از تعقل «الف» با از بین رفتن چیزی «الف» شود خودش دو فرض دارد: اول اینکه آنچه را که از بین رفته حالتی از حالاتش باشد و پیداست که «الف» شدنش در این فرض به این است که حالت دیگری برایش پیدا شده باشد. دوم اینکه آنچه را که از بین رفته است ذات یعنی خودش باشد و معلوم است که «الف» شدنش در این فرض به این است

که ذات، دیگر پدید آمده باشد. ولی بر هر کدام از این دو فرض دو اشکال است یکی اینکه اجنبی از مدعا هستند یعنی اتحاد را افاده نمی‌کنند و دیگر اینکه علاوه بر اجنبی بودن باطل‌اند. بیان اجنبی بودن فرض اول: در این فرض نفس از حالی به حال دیگر متحول شده است، و تحول یک موجود از حالی به حال دیگر استحاله است نه اتحاد. پس آنچه در این فرض تحقق یافته است استحاله است نه اتحاد.

اما فرض دوم اجنبی با مقام است، زیرا در این فرض نفس فانی شده و «الف» موجود گشته و این زوال شیء و حدوث شیء آخر است نه اتحاد. پس در این فرض زوال شیء و حدوث شیء آخر اتفاق افتاده نه اتحاد. این دو فرض اجنبی بودن با مقام، چون قائلین به اتحاد، می‌گویند نفس با تعقل «الف» با «الف» متحد شده است نه اینکه زوال نفس و حدوث «الف» صورت گرفته است.

اما فرض بطلان دو صورت: فرض اول چون استحاله یکنوع تغیر است، و هر تغیری به ماده احتیاج دارد پس استحاله به ماده احتیاج دارد. اگر تعقل استحاله نفس باشد لازم می‌آید که هم نفس در تعقل اش به ماده محتاج باشد و هم صورت عقلیه، ولی نه نفس در تعقلش به ماده احتیاج دارد و نه صورت عقلیه برای حضورش عندالنفس محتاج به ماده است.

اما بطلان فرص دوم: در این فرض که ذات نفس از بین می‌رود و ذات دیگری که «الف» است پدید می‌آید. یعنی زوال شیء و حدوث شیء دیگر تحقق پیدا می‌کند، و در هر جا که زوال شیء و حدوث شیء آخر تحقق پیدا کند باید برای شیء زایل شده و شیء حادث ماده مشترکی وجود داشته باشد که شیء اول را از دست بدهد و شیء دوم را به دست آورد (مانند آب که صورت‌هایی را از دست می‌دهد و صورت بخاری را می‌پذیرد دارای ماده مشترکه می‌باشد) پس باید نفس هم دارای ماده مشترکه‌ای باشد که «الف» را که از دست می‌دهد - که یک صورت معقوله است - و «الف» را به دست می‌آورد. و ماده داشتن نفس و همچنین ماده داشتن صورت معقوله باطل است. زیرا ثابت شده است که هر دو بسیط و مجرد هستند، به عبارت دیگر ثابت شده است که نه دارای ماده و نه حال در آن می‌باشند.

با باطل شدن این دو فرض، صورت دوم باطل می‌شود و با ضمیمه بطلان صورت اول که قبلا

انجام شد - تالی قیاس مذکور باطل می‌گردد. و از بطلان تالی بطلان مقدم - یعنی بطلان اتحاد عاقل و معقول - که مطلوب ما است، نتیجه گرفته می‌شود.

در استدلال دوم که تحت عنوان «زیاده و تنبیه» بیان شده است گرچه با اشکال قبل از بعضی جهات مشترک است، ولی نسبت به آن اضافه و زیادت دارد، در اشکال قبل فرض شده بود که عاقل یک معقول به نام «الف» را تعقل می‌کند و سبب اضافه شدن و زیاد شدن محذور در اشکال دوم همین زیاد شدن تعقل است.

بیان استدلال به صورت خلاصه: هر گاه عاقل «الف» را دریافت و تعقل کند و بعد از آن «ب» را تعقل کند، چنداحتمال دراد. ۱- یا ذات و نفس که صورت «الف» را تعقل کرده است از بین می‌رود و صورت «ب» به جای آن می‌نشیند، پس در این صورت ذات عاقل در هر تجدیدی از بین می‌رود و محذور آن همان بود که در اشکال اول گذشت.

و اگر صورت اول یعنی تعقل «الف» باطل نشده است ولی با صورت «ب» اتحاد پیدا نکند این خلاف مذهب اتحاد عاقل و معقول است و باطل است.

و اگر صورت معقول «الف» باقی باشد و با صورت «ب» یکی گردد، این علاوه بر یکی بودن عاقل و معقول محذور یکی بودن تمام صورت‌های معقوله را در پی خواهد داشت با اینکه ماهیت صور معقول با هم مباین هستند و یکی نمی‌شوند. بنابر این باطلان این صور تالی استدلال دوم باطل پس مقدم آنها هم یعنی اتحاد عاقل و معقول باطل خواهد بود. و با ابطال نظریه اتحاد عاقل و معقول قول به تقرر صور یا صور مرتسمه در ذات نتیجه گرفته می‌شود و هوالمطلوب.

#### نقد آخوند صدرا بر دیدگاه شیخ

تا کنون روشن شد که شیخ دو استدلال دارند یکی اینکه عاقل و معقول نمی‌توانند متحد باشند و دوم اینکه کلا دو چیز با هم نمی‌توانند متحد باشند.

مرحوم صدرالمتألهین می‌فرماید که قبل از پاسخ به این استدلال، ما اختلاف مبنایی با شیخ داریم. اختلاف اول: مسأله اصالت وجود است. با اینکه شیخ جزء اصالت وجودی‌ها شمرده می‌شود ولی بسیاری از مسائل را که شیخ بیان کرده است جزء اصالت ماهیتی است، که یا در این

مسأله غفلت شده است و یا به این معنا اصالت وجودی نبوده. زیرا در کتب فلسفی گذشتگان بحثی تحت عنوان «اصالت وجود یا اصالت ماهیت وجود نداشت.»

ما می‌خواهیم اتحاد عاقل و معقول را بر اساس اصالت وجود اثبات کنیم، یعنی بر مبنای اصالت وجود، وجود اصل است و ماهیت تبعی و اعتباری و عارضی. پس اگر در جایی ماهیت تغییر کرد امکان دارد وجود بشخصه ثابت باشد ولی ماهیت‌های مختلف از او انتزاع شود، پس ما نمی‌توانیم بگوئیم وجود عوض شد بلکه با حفظ وحدت و تشخیص وجود، ماهیت‌های مختلفی اعتبار می‌شود، مثل اینکه نطفه تبدیل به علقه و بعد تبدیل به مضغه و ... می‌شود.

مسأله دیگری که ما با شیخ داریم مسأله اتحاد است. یعنی اتحاد بین شیئین. یعنی دو وجود یک وجود بشوند این محال است. چون دو وجود شخصی یک وجود نمی‌شود، بلکه امکان دارد اجزاء کل بشوند و این وجود مستقل و آن وجود مستقل در زمان بعد یک وجود بشوند.

و گاهی امکان دارد اتحاد بین دو ماهیت باشد این هم محال است چون معنایش انقلاب در ماهیت است مثل ماهیت انسان که منقلب به ماهیت فرس بشود، ولی فرض ما طور دیگری است یعنی وجود واحدی در خارج اشتداد و کمال پیدا کند. یعنی به حسب مرتبه‌ای کمالی از آن انتزاع شود، و به حسب مرتبه دیگر کمال دیگری از او انتزاع شود، پس تکامل را اگر قبول کردیم در هر مرحله‌ای مفهوم وجودی خاص انتزاع می‌شود، که همان حرکت جوهری است، مانند درخت که رشد می‌کند همان درخت است، چون تصور حرکت اشتدادی همین است، نفس را می‌گوئیم که قبل از تصور صور معقول یک حد مخصوص و محدودی داشت، حالا این نفس بعد از تصور این صورت معقوله کامل تر شده است، یعنی این همان نفس است ولی شدت و تکامل پیدا کرده است که حکایت از کمال جدید دارد و این همان معنای اتحاد است. بعد ایشان می‌فرماید: با جوابی که ما دادیم امکان دارد دو معنا تحقق داشته باشد با یک وجود. لذا بر اساس اصالت وجود، و تشکیک در وجود و حرکت اشتدادی در وجود، امکان دارد در مرحله‌ای چند معنا و چند ماهیت از وجودی انتزاع بشود بدون لطمه زدن به وحدت آن وجود. مثل تعقل نفس که هم حاس است و متخیل و هم متعقل، که در عین حال اینها را به نفس نسبت می‌دهیم بدون لطمه خوردن به وحدت نفس.

اینکه می‌گوئیم صبی رجل می‌شود، معنایش این نیست که صبی نابود شده و رجل احداث شده است نفس و حیثیت ذاتی صبی در رجل موجود است، و این را هم خود شیخ الرئیس قبول دارد و فرموده است که کمال برشی اول افزوده می‌شود ایشان در کتاب شفا این عبارت را آورده‌اند؛

«ان كون الشی من الشی علی وجهین احدهما بمعنی ان یكون الاول انما هو ما هو بآنه بالطبع یتحرك الی الاستکمال بالثانی کالصبی انما هو صبی لانه لم یزل عنه امر جوهری و لا ایضا امر عرضی الا ما یتعلق بالنقض و بگونه بالقوه بعد، اذا قیس الی الکمال الاخر». (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۳۴۸)

که همین عبارت شیخ، استدلالی است بر علیه خود شیخ، چون به استناد حرف خود می‌شود بر علیه او استدلال کرد. به علاوه مرحوم صدرا استبعادی از کلام شیخ می‌کنند و می‌فرمایند؛ عجیب است از شیخ با این عظمت شأن و وسعت اطلاع چگونه نفس را یک حقیقت واحدی می‌داند که از اول عمر تا آخر عمر یک جوهر واحدی است که در ذات او هیچ تعقلی پیدا نمی‌شود و چگونه حاضر شد این حرف را بزند و نفس مردم معمولی را با انبیاء و اولیاء الهی یکی قلمداد کند و در یک سطح قرار دهد.

آخوند اختلاف مبنای دیگری را مطرح می‌کنند که در واقع پاسخ به نفس شناسی مشایی است و آن اینکه؛ نفس نمی‌تواند از ابتدا مجرد باشد، بلکه نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است، نه اینکه از اول موجود عقلانی باشد بلکه نفس امر مادی است و صورت است برای بدن انسان این صورت از قبیل جسمانیات است بعد تکامل که پیدا می‌کند بر اثر حرکت جوهریه، تجرد مثالی پیدا می‌کند و می‌شود از قبیل صور ادراکی حسی و خیالی و در اثر تکامل به اینجا می‌رسد. وقتی تجرد مثالی پیدا کرد شرایط این را پیدا می‌کند که تجرد عقلانی پیدا کند، و واجد تجرد عقلانی بشود و در هر مرتبه‌ای کمال جدیدی پیدا می‌کند و یا متحد می‌شود با موجود کامل تری که تا برسد به آن کمال.

در مرتبه عقلانی هم زمانی که تمهید و آمادگی پیدا کرد که به وجود عقلانی برسد یعنی اگر خواست مقداری جلوتر برود بشود عقل، وقتی آمادگی پیدا کرد و صورت عقلانی را یافت می‌شود عقل (بصیر عقلا)

پس اصل نفس نحوه وجود او این است که تکامل پیدا می‌کند از مرتبه حسی به مرتبه مثالی و

بعد به مرتبه عقلی نه اینکه از روز اول یک جوهر عقلی ثابتی تا آخر بوده باشد، این پاسخ از دلیل اول شیخ.

اما دلیل دوم شیخ بر استحاله اتحاد عاقل و معقول این بود که بعد از تعقل عاقل آیا دوشی متمایز خواهند بود که اتحاد محقق نشده است و یا اینکه یکی موجود و دیگری معدوم شود که زوال یکی و بقای دیگری است و یا اینکه هیچ یک موجود نباشند.

جواب از استدلال شیخ این است که، هر دو موجود به وجود واحد چنین نیست که اگر موجود باشند لا محاله باید متمایز در وجود باشند، زیرا در مقدمات برهان بیان گردید که معانی متعدده و متکثره موجود به یک وجود می تواند موجود باشند چنانچه در اثبات عینیت صفات ذاتی واجب تعالی مبرهن گردید که معانی متعدده و مفهومات متکثره موجود به وجود واحد می باشند.

بنابر این نفس هر چند در ابتدای امر مصداق معانی متعدده و منشاء انتزاع مفاهیم متکثره نیست ولی پس از تعقل صور عقلیه و اشتداد و استکمال در وجود، منشأ انتزاع مفاهیم و معانی متعدده می تواند واقع گردد و از وجود واحد مفهوم عقل و عاقل و معقول انتزاع شود. (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ۱۶۱/۶)

### برهان مرحوم صدر المتألهین بر اتحاد عاقل و معقول

بعد از استدلال مرحوم شیخ الرئيس و نقد مرحوم صدرا، اکنون به برهان خود صدرا، بر اتحاد عاقل و معقول می پردازیم، لکن قبل از پرداختن به برهان مرحوم صدرا، دانستن نقطه نظر صدرا پیرامون چند نکته از باب مقدمات برهان لازم می باشد.

#### الف) نسبت معقول بالذات بانفس

در مبای تصویری گفته شد که آنچه که از اشیاء خارجی معلوم نفس اند «معلوم بالذات» نامیده می شوند اکنون می گوئیم که به اتفاق جمیع حکما، این معلوم بالذات نسبتی با عالم دارد که ماهیت و ذاتش زائد بر ذات معلوم نیست یعنی نسبت معلوم به عالم نظیر نسبت سواد و جسم نیست زیرا سواد ماهیتی است که این ماهیت به حسب ذات نسبتی با جسم ندارد. بلکه به حسب واقعیت و

نحوه وجود جسم نسبت پیدا می‌کند، زیرا ذاتی است که «له الاضافة بالجسم» نه اینکه ذات او عین الاضافة باشد، ولی نسبت معلوم با عالم چنین نیست زیرا ذات و نحوه وجود معلوم همان معلومیت برای عالم است و به اصطلاح «وجود فی نفسه آن عین وجود للغير» می‌باشد.

به عبارت دیگر و دقیقتر، معقولیت معقول چنان است که بذاته معقول است نه اینکه معقولیت وصف است که ضمیمه آن شده باشد که معقول بالفعل منحل شود به ذاتی و وصفی، زیرا اگر غیر در معقولیت «معقول» دخالت داشته باشد لازم می‌آید که بدون فرض آن غیر، این شی معقول نباشد، پس لازم می‌آید که دو چیز متغایر از یکدیگر باشند یکی حال و دیگری محل و مصداقا یک نحو اتحاد انضمامی با هم داشته باشند مانند جوهر و عرض که عرض حال در جوهر است و هر کدام دارای مرتبه خاصی از واقعیت اند و حال از حیت ذات و وجود در مرتبه‌ای از محل قرار ندارد. ولی معقولیت چنین نیست، پس معقولیت باقطع نظر از هر چیز دیگر از صرف وجود معقول و از حاق ذات آن انتزاع شده و به دست می‌آید. (همان، ۳/۳۲۵)

#### ب) توسعه و استکمال نفس با علم بغير

نفس در ابتدای پیدایش، علم به خود دارد (همان، ۱۶۱/۶) یعنی حقیقت نفس عین آگاهی و شهود است لذا نفس از جهت علم به ذات امر بالفعل است ولی از جهت علم به غیر در مرحله عقل هیولانی است. و علم به غیر موجب توسعه و گسترش آن می‌شود، و از مرحله نقص به مرحله کمال می‌رسد، یعنی نفس یک حقیقتی است و حقیقت آن متحول می‌شود و استکمال پیدا می‌کند و مصداق دیگری از معانی می‌گردد که پیش از استکمال و اشتداد مصداق آن معنا نبود.

بدیهی است اگر صور علمیه در جوهر نفس و در حقیقت آن رسوخ نکند و ذات و گوهر نفس به نور علم نورانی نشود، همچنان در مقام ذاتش بی‌نور و بی‌چشم خواهد بود آنگاه استکمال و سلوک تدریجی و ترقی و انتقال نوری پیدا نمی‌کند، و حال اینکه نفس به دانستن، استکمال ذاتی و جوهری پیدا می‌کند، زیرا ملاک فعلیت و منشاء استکمال جوهری و ذات نفس، علم و ادراک است. مرحوم صدرالمتألهین می‌فرماید؛

«صیرورة موجود بحيث یصدق علیه مفهوم عقلي و ماهية کلیة بعد ما لم یکن صادقا علیه اولا لاستکمال وقع له



وفي وجوده، و هذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع، فان جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد و النبات و الحيوان يوجد مجتمعة في الانسان الواحد». (همان، ۳/۳۲۵)

### ج) متضایفان متکافئند

مرحوم ملاصدرا برهان تضایف را به دو صورت بکار می‌برد، یکبار برای اثبات اتحاد عاقل و معقوله که عمده برهان ایشان در بحث علم در مرحله دهم اسفار است. و در همانجا نیز یکبار برای اشکال نقضی بر استدلال شیخ الرئیس بکار می‌برد. که قبل از پرداختن به استدلال آخوند بر اثبات اتحاد، به اشکال ایشان بر استدلال شیخ توسط برهان تضایف می‌پردازیم.

مرحوم آخوند در پاسخ به شیخ الرئیس که نفس را در طلیعه پیدایشش مجرد می‌داند و او را عاقل بالقوه می‌خواند سوال می‌کند که چگونه این نفس عاقل بالفعل شده است؟ در حالیکه فقط یک کیف نفسانی به او اضافه شده است یعنی معقول بالفعل است ولی عاقل بالقوه است. این نفسی که تا دیروز این امر انتزاعی را نداشت و مجرد بود چه حالتی برای او بوجود آمده است که الان عاقل بالفعل شده است؟ تحول وجودی هم که پیدا نکرده است چون موجود مجرد است پس چه چیز سبب شده است که این بشود عاقل بالفعل؟

بنابراین بر طبق برهان تضایف چون عاقل و معقول متضایف هستند در قوه و فعل و متکافی می‌باشند این اشکال بر مشاء هم چنان باقی خواهد ماند چون امکان ندارد نفس عاقل، بقوه باشد و معقول بالفعل. این اشکال نقضی است که بر طبق برهان تضایف بر مبنای مشاء وارد می‌شود. (همان، ۳/۳۲۰)

### تقریر برهان تضایف بر اثبات اتحاد عاقل و معقول

متضایفان متکافئان هستند قوه و فعلاً و قابل انفکاک از یکدیگر نیستند نه قوه و نه فعلاً. نه خارجاً و نه عقلاً. پس اگر فرض کنیم که معقولیت با قطع نظر از هر غیر حاصل باشد، لازم می‌آید که عاقلیت هم حاصل باشد زیرا متضایفان محال است که از یکدیگر انفکاک پذیر باشند به تقریر استاد شهید مطهری در شرح منظومه سبزواری، قاعده کلی در متضایقین این است که

هر گاه یکی از متضایفان عین واقعیتی شد یعنی از حاق ذات انتزاع شد نه به اعتبار ضم ضمیمه‌ای از واسطه در عروض یا واسطه در ثبوت، آن متضایف دیگر هم باید عین همان واز حاق ذات همان واقعیت انتزاع بشود و الا انفکاک یکی از متضائفین از دیگری لازم می‌آید. (مطهری، ۱۳۷۳، ۲۵۹/۹)

به تعبیر عبدالله زنوزی، باید صور عقلیه متحد الوجود باشند با ذوات عاقله، به این معنا که باید وجود جوهر عاقل بعینه همان وجود صور عقلیه باشد و وجودی جدای وجود عاقل نداشته باشد و الا تباین در وجود لازم می‌آید.

و چون معقول بالذات وجود اوفی حدنفسه جهت انکشاف او است. و معقول بالذات از عاقل بالفعل منفک نیست چون عاقلیت مضایف معقولیت است و متضایفان متکافئان در وجود هستند، پس باید صورت عقلیه عاقل ذات خود و معقول ذات خود و عقل ذات خود باشد. و تغایر آنها صرفاً اعتباری و مفهومی باشد. (زنوزی، ۱۳۵۵، ۳۱۹) بنابر این در اضافه بیش از یک نسبت که تکرر می‌یابد نیست، لذا حقیقت ابوت و نبوت دو اضافه نیست بلکه یک اضافه است که مکرر شده است، بنابر این مصداق عاقلیت و معقولیت باید یک شی باشد. (حسن زاده، ۱۴۰۴، ۱۰۵)

#### **د) نفس عاقل بالذات است**

در این مقدمه و مبادی تصدیقی اتحاد عاقل و معقول باید مفروض باشد که ذات و حقیقت نفس، عاقل صورت معقوله است به عبارت دگر نفس، عاقل بالذات است نه عاقل بالعرض زیرا اگر فرض کنیم نفس صرفاً حالت قابل‌نداشته باشد استفاده عاقلیت به نفس مجازی است و حال آنکه متضایفان در بالذات و بالغیر بودن نیز «متکافئان» هستند پس نفس باید عین صورت معقوله باشد به نحوی از عینیت و اگر چنین نباشد لازم می‌آید که متضایفان متکافئان واقعا و حقیقتا نبوده باشند. دلیلش معنای گذشته است که تنها همین صورت عقلی یا معقول بالذات است که نفس را عاقل بالفعل و وجود صورت عقلیه را معقول بالفعل و عقل موصوف می‌سازد و بدین معنی هنگامی که وجود نفسی و استقلالی صورت معقوله در ذهن پدید آمد، ذهن ما مدرک و عاقله خواهد بود و آن صورت معقوله هم معقول بالفعل و بالذات برای این عاقل محسوب می‌شود.

### تقریر برهان اتحاد عاقل و معقول

بعد از تمهید مقدمات به تقریر برهان می‌پردازیم، به موجب مبادی های گذشته، صورتی که بالفعل معقول است، وجودش همان وجود عاقلیت برای نفس است، یعنی وجود فی نفسه آن عین وجود للغیر است. به این معنا که هرگز اضافه و نسبت آن به نفس از وجودش سلب نخواهد شد، بنابراین صورت معقوله معلوم بالذات و معقول بالذات و متحد با نفس خواهد بود، و اگر نه لازم آید که هر یک از عاقل و معقول را وجود نفسی و متغایر از دیگری باشد.

و نیز آنچه را که معقول می‌نامیم جزء معقولیت، امر دیگری نیست. یعنی حیثیت ذات آن جز معقولیت امر دیگری نیست، پس معقولیت از ذات این صورت معقوله انتزاع شده است و چون عاقلیت و معقولیت متضایفین هستند، پس باید در یک مرتبه باشند یعنی هر یک از مفهوم عاقل و معقول در خارج و ذهن باید در یک مرتبه باشند، چنانکه وجود عاقل با وجود معقول در خارج در یک مرتبه‌اند و از هم تفکیک نمی‌شوند، در ذهن هم تصور معنای عاقل و معقول باید در یک مرتبه باشند باین معنی که هر گاه معقول بالفعل باشد، عاقل ان هم باید بالفعل باشد، و هر گاه معقول در معقولیت خود بالقوه باشد و عاقل در عاقلیت نیز بالقوه خواهد بود زیرا تضایف برابری دو طرف اضافه را در یک مرتبه اقتضاء دارد.

بنابر این نفس هر گاه صورت علمیه را که معقول بالذات است تعقل کند، یقیناً معقول او بالفعل است زیرا آنچه که معقول نفس است «معقول بالذات» است و نه «معقول بالعرض» و به حکم قاعده تضایف عاقل آن هم باید بالفعل باشد. اگر ذات عاقل، عاقل بالفعل نباشد معقول از ذات عاقل جداست، آنگاه رابطه عاقل به معقول، رابطه جوهر و عرض خواهد بود، و عرض متأخر از ذات معروض است و ذات معروض در مرتبه مقدم است، و عرض در مرتبه متأخر قرار دارد، پس عرض که در مرتبه متأخر از ذات جوهر است، مکمل جوهر و مسبب فعلیت آن نیست، زیرا عارض شدن عرض بر معروض وقتی است که ذات جوهر از هر جهت در جوهریت خود تام باشد و امکان ندارد که کمال و تمامیت خود را از عرض بگیرد. (مطهری، ۱۳۸۰، ۲۶۰/۵)

بنابراین فرض نفس واجد صور معقوله نیست و معقول در واقع از ذات او خارج است مثل

خارج بودن بیاض از دیوار و حقیقت نفس بی خیر از آن خواهد بود مانند بی خبری جدار از بیاض و ترکیبشان در خارج انضمامی خواهد بود نه اتحادی، و نور علم در جوهر و ذات او رسوخ نخواهد کرد و نفس ناطقه به یافتن فعلیت‌های وجودی نوری «علم» از نقص به کمال و از قوه به فعلیت تبدیل نشده است و استکمال پیدا نخواهد کرد حاصل اینکه لازم می‌آید که عاقل بالقوه باشد و معقول او بالفعل باشد و معلوم شد که این به حکم قاعده تضایف نادرست است بنابراین می‌بایست صورت معقوله را عرض و عارض بر جوهر نفس ندانست بلکه صورت معقول را که معقول بالفعل است مرتبه کمال جوهریت عقلی نفس باید باشد که به همین صورت، عاقل بالقوه عاقل بالفعل گردد و چشم بیش و دانش عقلی نفس، خود صورت معقوله گردد و اینجاست که عاقل عین معقول و عین عقل و عین تعقل گردد یعنی علم که صورت عقلیه و معقول بالذات است هم معقول است و هم چشم عقلی نفس.

پس نفس به واسطه علم که وجود نوری است سعه وجودی پیدا کرده و استکمال پیدا می‌کند و در نهایت مدرک و مدرک و ادراک متحد می‌گردد. زیرا به حکم تضایف امکان ندارد که معقول بالفعل عاقل بالقوه باشد. آنچه که گفته شد بعضی از حکما قائل هستند که دو برهان است ولی اکثر معتقدند یک برهان است که عبارت این گونه است؛

«ان صور الاشياء علي قسمين، احدهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان و غيرها، و مثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادي معقوله بالفعل بل و لا محسوسة ايضا كذلك الا بالعرض ... و كذلك الحكم المعقول بالفعل فانه لا يمكن أن يكون الا معقولا بالفعل لان ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقولة سواء عقله غيره أولم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل ...» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ۳/۳۱۶)

این بیان مرحوم صدرا را به طرق مختلف تفسیر کرده‌اند و تا اینجا بعضی‌ها این را یک برهان تلقی کردند. و بعضی هم گفته‌اند که این دو تا برهان است و کبرای این دو بیان با هم تفاوت دارد. کبرای اولی این است که چیزی که وجود للغير است جدای از او نمی‌تواند تحقق پیدا کند. و کبرای دومی این است که چیزی که متضائفان هستند باید تکافو داشته باشند، و این‌ها دو قاعده هستند و ربطی به هم ندارند، بنابراین می‌شود این را دو برهان تلقی کرد.

### اثبات اتحاد مطلق ادراک با مدرک

برهانی که برای اثبات عالم و معلوم بیان کردیم، اتحاد حاس و محسوس و متخیل و متخیل را و توهم و متوهم را نیز در بر می‌گیرد. زیرا مقدمات برهان و صورت دلیل بر موارد یاد شده جاری است، چون بین صور عقل و صور حسی و خیالی و وهمی در این جهت تفاوتی وجود ندارند. زیرا طبق تحقیق، صور منطبعه در مواد و هیولای اجسام قابل ادراک و نیل علمی نیست بلکه وجود علمی و محسوس و متخیل بالفعل و بالذات از این صور، صورت ادراکی که به اضافه واهب الصور و به انشاء خلاقیت نفس در حس و خیال، ظهور و تجلی پیدا می‌کند، بنابراین وجود حس و خیال واقعی، وجودی است که در نشأه نفس و یا جوهر حس و قوه خیال متحد است.

صدرالمتألهین در این زمینه می‌گوید:

«بل الاحساس انما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية أدراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة

بالفعل، و المحسوسة بالفعل و أما قبل ذلك فلا حاس و لا محسوس الا بالقوه...». (همان، ۳۱۷)

و در جای دیگر می‌فرماید:

«و اذا علمت الحال في الصورة المعقوله هكذا و هو ان المعقول منها يعينه هو العاقل فاعلم أن الحال في الصورة

المحسوسة ايضا علي هذا القياس...». (همان، ۳۱۶)

بنابراین حاس در رتبه و درجه وجودی محسوس و جوهر متخیل در مرتبه متخیل خواهند بود که شأن متضایفین همین است، پس محسوس، نفس وجود حاس و متخیل نفس وجود خیال است لذا حساسیت و محسوسیت از ذات واحد انتزاع می‌شود و صورت محسوسه وجودش عین وجود حاس و هویت آن مندرک در وجود حاس است و چون حاس شأنی از شئون نفس است و طوری از اطوار وجودی او می‌باشد، پس وجود محسوس عین شأن از شئون وجود نفس خواهد بود. ایشان در شواهد الربوبیه می‌فرماید:

«حكمة مشرقية كل ما يراه الانسان في هذا العالم أو بعد ارتحاله ألي الآخرة فانما يراه في ذاته و في عالمه و لا يري

شيئا خارجا عن ذاته و عالمه، و عالمه أيضا في ذاته». (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۳۲۹)

می‌فرماید بر طبق اتحاد عاقل و معقول، ما چه در دنیا باشیم و چه وارد عالم آخرت شویم، اگر

شی‌ای را تعقل کردیم با او متحد می‌شویم. چون تعقل را چه به معنای متعالیه و چه به معنای خشک مشایی هم بدانیم. در واقع آنچه که در نزد انسان است فقط ملاحظه می‌شود و دیده می‌شود، چون انسان با بیرون از خودش هیچ تماسی ندارد، و تمام ادراکات را در درون خود ملاحظه می‌کند و ارتباطی با علم بیرون ندارد.

### نتیجه

از مطالبی که تا کنون مطرح شد می‌توان اینگونه نتیجه‌گیری و خلاصه کرد:

۱. اتحاد عاقل و معقول در علم ذات به ذات را، همه حکمای اسلامی به آن اتفاق نظر دارند.
۲. محل اختلاف و معرکه آراء در علم ذات بغیر است.
۳. حکمای دیگر از جمله شیخ الرئیس محل نزاع را در مورد صور عقلیه بغیر قرار داده‌اند ولی مرحوم صدرالمآلهین محل بحث را در مطلق ادراک جاری کرده‌اند و به ادراک حسی و خیالی تعمیم داده‌اند.
۴. شیخ الرئیس و شیخ اشراق اتحاد عاقل و معقول را نفی کرده‌اند و شیخ الرئیس دلیل بر استحاله آن اقامه کرده است.
۵. از مجموع مطالب گذشته روشن شد که نوع نگاه فلسفی به انسان و به نفس سبب بروز این اختلاف‌ها گردیده است زیرا شیخ الرئیس نفس را جوهری ثابت و روحانی و مجرد می‌داند و صور معقوله را اعراض این جوهر و از قبیل کیف نفسانی می‌داند، ولی مرحوم صدرا نفس را جسمانیه الحدوث و روحانیه البقائ می‌داند و علم را نیز از سنخ وجود می‌داند و چون مطلق ادراک را مجرد می‌داند لذا با برهان گذشته - تضایف - معتقد به اتحاد عاقل و معقول و حاس و محسوس و تخیل و متخیل گردیده است.

## منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله - الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵
۲. آشتیانی، سید جلال الدین - شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰
۳. حائری یزدی، مهدی - کاوش‌های عقل نظری، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱
۴. حسن زاده آملی، حسن - اتحاد عاقل و معقول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۰۴ هـ. ق
۵. زوزی، ملاعبدالله - لمعات الالهیه، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵
۶. سهروردی، شهاب الدین یحیی - مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰
۷. شریف، میان محمد - تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰
۸. الشفاء، قم، منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵
۹. الشواهد الربوبیه، تصحیح استاد سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱
۱۰. الشیرازی، صدرالدین محمد - الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱
۱۱. شیرازی، قطب الدین - شرح حکمت اشراق سهروردی، تهران، مرکز مطالعات اسلامی، ۱۳۷۹
۱۲. فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی، تهران، نشر علم، ۱۳۸۵
۱۳. المبدأ و المعاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی - آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹
۱۵. مطهری، مرتضی - مجموعه آثار شهید مرتضی مطهری، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۰
۱۶. النجاه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹