



## Evaluating the Assumption of Equality Between Arguments for and Against the Doctrine of Union Between Intellecting Subject and its Intelligible Object

Dr. Mohammad Reza Ershadinia, Associate Professor, Hakim Sabzevari University

Email: <mailto:mr.ershadinia@hsu.ac.ir>

### Abstract

In the process of reasoning, the self-analysis of reason is common in all schools of Islamic philosophy. Some have succeeded in this difficult test and some have failed and have been doomed to skepticism and agnosticism. The question of the union of the intellecting subject and the intelligible object is among those issues in which the intellect deals with the ability, realm and quality of its own reasoning. Various aspects of epistemology, ontology and psychology are manifested in this issue. This has made theorizing this doctrine doubly difficult. Influenced by the inadequacy of some of his principles, Ibn Šinā has considered part of its realm as absurd and accused the one who believes in it to lack understanding. Only Mullā Šadrā has tried to revive and reconstruct this doctrine, both on the basis of the principles of the common philosophy, even those accepted by Ibn Šinā, and on a higher level on the basis of the specific principles of his own Transcendent philosophy. In Transcendent philosophy, important epistemological and anthropological results are expected and the rational justification of some original religious beliefs is subject to a transcendent analysis of it. A researcher has considered either side of the dispute incapable to prove their claim and has himself claimed the deferment of judgment. An analysis shows that this claim is based on misinterpretations of the positive arguments proposed by Mullā Šadrā, and the claim of equality between arguments for and against the doctrine of the unity of the intellect, the intellecting subject and its intelligible object can be rejected.

**Keywords:** the doctrine of the unity of the intellect, the intellecting subject and its intelligible object, substantial motion of the soul, essential perfection of the soul, Subjectivism, the doctrine of the reality and the tenuity



HomePage: <a href="https://jphilosophy.um.ac.ir/">https://jphilosophy.um.ac.ir/</a>	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۵۹ - ۴۵
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۷	تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۶
DOI: <a href="https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.74216.1091">https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.74216.1091</a>	نوع مقاله: پژوهشی

## ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انکاره اتحاد عاقل و معقول

دکتر محمدرضا ارشادینیا

دانشیار دانشگاه حکیم سبزواری

Email: <mailto:mr.ershadinia@hsu.ac.ir>

### چکیده

در فرایند خردورزی، خودپردازی عقل، امری معمول و رایج در همه مکاتب فلسفه اسلامی است. برخی در این آزمون دشوار سرفراز و برخی ناکام مانده و به تردید گرفتار و به تعطیل فرجام سپرده‌اند. مسئله اتحاد عقل و عاقل و معقول در زمره مسائلی است که عقل به توانایی قلمرو و کیفیت خردورزی خود می‌پردازد. ابعاد مختلفی از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی و نفس‌شناسی در این مسئله بروز و نمود دارد. همین امر، نظریه‌پردازی را دچار دشواری مضاعف نموده است. ابن‌سینا با تأثیر از نارسایی برخی مبانی خود، بخشی از قلمرو آن را پوچ و قائل به آن را به عدم فهم متهم کرده است. فقط صدرالمتألهین بر اساس مبانی قوم، حتی خود ابن‌سینا و سپس در حد پیشرفته‌تری، استوار بر مبانی خاص حکمت متعالیه، به احیاء و بازآفرینی آن اهتمام ورزیده است. در حکمت متعالیه نتایج مهم معرفتی و انسان‌شناختی از آن مدنظر است و توجیه خردپسند برخی باورهای اصیل دینی به تحلیل متعالی از آن منوط شده است. پژوهنده‌ای هر دو دیدگاه مثبت و نافی را ناتوان از تحکیم مطلوب انگاشته و ادعای توقف و تعطیل نظریه‌پردازی را بر آن مترتب کرده است. واکاوی نشان می‌دهد این ادعا مترتب بر برداشت‌های نادرست از ادله اثباتی صدرالمتألهین است و ادعای تکافؤ و هم‌ترازی مردود است.

**واژگان کلیدی:** اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری نفس، استكمال ذاتی نفس، آموزه حقیقت و رقیقت.

## مقدمه

مسئله اتحاد عقل و عاقل و معقول، از مسائل ژرف‌بنیاد و دیرپا در مکاتب مختلف فلسفی است. پیشینه ابتکار بنا به روایت ابن‌سینا به فروریوس صوری معطوف است که مورد بی‌مهری شدید شیخ‌الرئیس قرار دارد. سخنان تند او (ابن‌سینا، *الاشارات*، ۳/ ۲۹۵؛ *النفس*، ۳۲۸) سبب شد تا مسیر خردورزی راه اعراض از آن پیش بگیرد و تا صدرالمتألهین کسی به آن توجهی بروز ندهد. دامنه تجلی خردورزی در این مسئله، منحصر به حکمای متعالی است. از مجموع نظر همه چنین بر می‌آید که در مقبولیت اصل مسئله در هر دو مرحله تعقل، یعنی تعقل صُور معقول به ذات خود و تعقل نفس نسبت به سایر معقولات، هیچ اختلافی نیست. اگرچه بر اثر برخی مناقشات، دامنه ادله کاهش یا افزایش یافته، یا ادله دیگری جایگزین شده است. در منظر حکمای متعالی، اتحاد عاقل و معقول «از نفانس فلسفه الهی است و در موارد زیادی مبانی مهمه‌ای را نتیجه داده است» (آشتیانی، *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*، ۱۲۹). این اهمیت آن‌جا رخ می‌نماید که به مبانی خاص حکمت متعالیه در هستی‌شناسی توجه ژرف مصروف گردد. «مطالبی که در کتب او [صدرالمتألهین] مندرج است و اختصاص به او دارد به سبک مخصوصی است و کاملاً از مبانی دیگران ممتاز است» (همان، ۱۲۹). این مبانی ممتاز است که نقش منحصر به فرد در اثبات مسئله و دفع شبهات از آن دارد. صدرالمتألهین مضاف بر زیربنا قرار دادن نظام فلسفی خود، پیشاپیش و در ضمن آن نیز، برخی از مبانی مستقیم دخیل در مسئله را خاطر نشان کرده، که عبارت است از: اصالت وجود، تشکیک اشتدادی حقیقت وجود، امکان انتزاع مفاهیم متعدد از یک مصداق (صدرالمتألهین، *الاسفار*، ۳/ ۳۱۹)، یگانگی نفس با قوا (همان، ۳/ ۳۲۴-۳۲۵؛ ۸/ ۵۱)، تقسیم وجود به نفسی و رابط و رابطی (همان، ۱/ ۷۸-۸۲؛ ۳۲۷-۳۳۰)، ترکیب اتحادی ماده و صورت (همان، ۵/ ۲۸۲-۳۰۲)، حرکت جوهری (همان، ۳/ ۹۳-۱۰۵)، جسمانیت الحدوث و روحانیت البقا بودن نفس (همان، ۸/ ۳۴۷، ۳۹۳)، رابطه حقیقت و رقیقت بین علت و معلول (همان، ۳/ ۹۴، ۲۸۶؛ ۲/ ۲۹۹-۳۰۱؛ آشتیانی، *مقدمه بر اصول المعارف*، ۱۵۴)، تأکید بر علم حضوری و تجردی (صدرالمتألهین، *الاسفار*، ۳/ ۲۹۸)، قیام صدوری صور علمی به نفس (همان، ۳/ ۳۳۵-۳۴۴؛ آشتیانی، *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*، ۱۲۹).

واکنش متعدد موافق و مخالف، به این مسئله در نشریات علمی<sup>۱</sup> با همه فراز و نشیب در سستی و استحکام، نشان آشکار از اهمیت و صعب‌المنال بودن آن دارد. برخی از مقاله‌ها بدون توجه به مبانی مستحکم، با برداشت‌های یک‌سویه ادله موافق و مخالف را منتهی به تکافؤ پنداشته‌اند که هیچ رجحانی بر

۱- برخی از مقالات با رویکرد تبیینی و موافق یا انتقادی و مخالف، عبارتند از: توکلی، حکمت معاصر؛ *حائری یزدی، مقالات و بررسی‌ها؛ حسینی امین، حکمت معاصر؛ معین‌الدینی، حکمت معاصر؛ مردیها، آیین حکمت.*

یکدیگر نداشته و در نتیجه، تعطیل عقل و سکوت بر خرد، در این نگره بایسته و تکلیف است. این نظرگاه بر همه ادلهٔ معارض و موافق به سادگی خط بطلان کشیده و ادعای ابتکار عمل را نیز برای خود مسجل پنداشته است! و با این روند برای خود این استنتاج را مدلل می‌داند که سکوت را با پشتوانهٔ این ادعای آسان به پیشگاه خرد تکلیف کند که «دوازده دلیل برای اثبات اتحاد عاقل و معقول از مهم‌ترین فلاسفهٔ حکمت متعالیه: صدرالمتهلین، ملاهادی سبزواری، محمدحسین طباطبایی و مرتضی مطهری مورد نقد قرار گرفته و بطلان هر یک از آن دلیل‌ها با چند اشکال واضح شده است» (ارشدریاحی، ۱۹۷، ۱۹۹). در راستای توجیه مدعا، ادلهٔ صدرالمتهلین را منحصر در سه دلیل قلمداد کرده و البته مدعی است فقط دلیل تضایف دلیل برجسته و دارای نام و نشان است و دو دلیل دیگر، به همت نگارندهٔ مقاله از گوشه کنار همان دلیل تضایف، سر و سامان یافته و شکل دلیل به خود گرفته و صد البته هر سه دلیل مخدوش و ناتمام است! در سویهٔ مقابل ادعا کرده با همین رویه، ادلهٔ مخالف را تار و مار کرده و ضعف آنها هرکدام را با ابداع خود، طی چند جمله و با اندک اشاره بر ملا ساخته است! با این روند ادعا کرده، نه به سود و نه به زیان این مسئله هیچ مطلبی وجود ندارد و باید به سکوت و تعطیل خردورزی فرجام سپرد! همان دو دلیلی که مقاله مدعی اکتشاف آن‌ها است، مورد کاوش این نوشتار است تا راست‌آزمایی آن‌ها را به سوی حقیقت بگشاید.

### ۱. تصویر مخدوش مقاله از مسئله

تصویر مخدوش مقاله از گزارش دو دیدگاه متقابل و مورد انتقادش آشکار است. سویهٔ نخست نظر قائلان به اتحاد عاقل و معقول است، که به نظر مقاله همگی حتی صدرالمتهلین از ابتدا تا پایان، این اتحاد را منحصر در اتحاد ماده و صورت می‌دانند:

معتقدان به این نظریه می‌گویند: نفس انسان موجودی است بالقوه که به وسیله صور ادراکی به فعلیت می‌رسد. صورت‌های ادراکی جوهرند و وجود نفس انسان را قوام می‌بخشند. هر صورت ادراکی که برای نفس حاصل می‌شود، با نفس متحد شده، نفس عین آن صورت می‌شود و هر چه بر صور ادراکی نفس افزوده شود، مرتبهٔ وجودی نفس قوی‌تر می‌شود، تا این‌که به مجرد تام می‌رسد (ارشدریاحی، ۱۹۹).

این تصویر که مبنای علم حصولی در آن نمایان است، چگونه می‌تواند تصویر مسئله را در حکمت متعالیه، حتی در نظریه‌پردازی مراحل بدوی نشان دهد تا چه رسد به مراحل ویژه و نهایی؟! براساس کدام پشتوانه مقاله می‌خواهد چنین تصویر ناقص را منتسب به حکمت متعالیه بنماید؟ در سویه دیگر نظر رقیب را چنین گزارش می‌دهد:

از طرف دیگر، منکران این نظریه معتقدند که نفس انسان از ابتدا جوهری است بالفعل و صور ادراکی

بر آن عارض می‌شوند، بدون این که مُقَوِّم نفس باشند. بنابراین، رابطه عالم و معلوم از قبیل ارتباط جوهر و عرض است، نه اتحاد ماده و صورت (همان، ۱۹۹).

از جرح و خدش‌های برخی با حکمت متعالیه نمایان است، که چنین به صدرالمتألهین می‌نگرند که وی به هیچ‌وجه نظریه رقیب را ندیده و با محک و معیارهای عقلانی نسنجیده است! چالش‌های نظریه تجرد ذاتی نفس و جوهریت بالفعل آن در بدو حدوث و رابطه عرض و معروض درباره صور ادراکی با نفس، بیش از آن است که صرف این گزارش بتواند نظریه حکمت متعالیه را در جای جای علم النفس متعالی، از صحنه اخراج کند. ویژه این که هوش مندی صدرالمتألهین اقتضا می‌کند در وهله نخست نظریه خود را بر نقاط مثبت در نظریه پردازی رقیب استوار سازد و در این راستا بر نقش صور ادراکی به ویژه صور عقلی در استکمالی ذاتی نفس تأکید می‌کند که این سینا هم با همه موضع‌گیری مخالف، این استکمال را ممکن و موجه دانسته است (ابن سینا، *الالهیات*، ۳۴۶-۳۴۹). سپس در این درباره سخن به میان خواهد آمد.

## ۲. استکمال ذاتی نفس در اتحاد با صور معقول

مقاله با ادعای احصاء ادله صدرالمتألهین درباره اتحاد عاقل و معقول، به بازسازی دو دلیل از پاسخ تحلیلی وی، به احتجاج شیخ‌الرئیس پرداخته است. مقایسه مدعای مقاله با عبارت صدرالمتألهین، نشان می‌دهد چقدر برداشت مقاله از عبارت، بیگانه بلکه در سویه مقابل است و جز تحریف چیزی به‌شمار نمی‌آید. صدرالمتألهین در پاسخ به احتجاج شیخ‌الرئیس، به مواضع خود او استناد جسته و در این فضا این برداشت مقاله و تقریر نارسا، تمام چیزی است که مقاله به تصویرگری آن از سخنان صدرالمتألهین پرداخته است:

اگر صور ادراکی با نفس انسان متحد نشوند و آن را تکامل نبخشند، بلکه فقط أعراضی باشند که بر نفس عارض می‌شوند، در این صورت باید نفس انسان کامل، برای مثال، پیامبر با نفس طفل تازه متولد شده از نظر جوهر و درجه وجود یکسان باشند و تفاوت آنها فقط به اعراض باشد. اما اگر قائل به اتحاد عاقل و معقول شویم، اطلاعات صور ادراکی نفس را فعلیت می‌دهند و هرچه صور بیشتری در نفس حلول کند، مرتبه وجودی آن شدت بیشتری می‌یابد، از این رو، فعلیت و مرتبه وجودی دو انسانی که صور ادراکی متفاوتی دارند، متفاوت است (ارشدریاحی، ۲۰۴).

با انتساب ادعایی زیربنا بودن نظریه حلول صور ادراکی در نفس در مسئله اتحاد به صدرالمتألهین، نقد ادعایی و در حقیقت ایراد بر این تصور بر ساخته، نیز شنیدنی است:

می‌توان گفت: تکامل و رشد انسان به حصول صور ادراکی نیست. اگر انسانی به اشیاء خارجی بیشتری علم حصولی پیدا کند، نفس او از نظر وجودی توسعه نمی‌یابد، بلکه تنها صفت علم او افزایش می‌یابد. تکامل نفس به علوم حضوری است، زیرا علم حضوری انسان به نفس خود، همان وجود نفس اوست، از این‌رو هر چه این علم قوی‌تر باشد، نشانهٔ شدت وجود عالم است. در علم حضوری انسان به علت حقیقی خود نیز هر کس به اندازهٔ سعهٔ وجودی خود، علت را درک می‌کند و از این ره‌گذر، هرچه این علم مرتبهٔ بالاتری برخوردار باشد، نشانهٔ گستردگی و قوت وجود عالم است. در علم حضوری هم حکما اتحاد عاقل و معقول را قبول دارند. لازمهٔ انکار اتحاد عاقل و معقول این نیست که مرتبهٔ وجودی پیامبر و طفل یکسان باشد، بلکه لازمهٔ آن این است که دو انسانی که هر دو در شرایط یکسانی زندگی کرده‌اند و مراتب سیر و سلوک یکسانی را طی کرده‌اند، ولی یکی به اشیاء خارجی بیشتری علم دارد، تفاوت آن‌ها فقط به اعراض باشد و چنین لازمه‌ای قابل قبول است (همان، ۲۰۴).

این همهٔ مؤونه‌ای است که مدعی در ابطال این دلیل هزینه کرده است.

## ۱.۲. واکاوی ادعا

اندک تأمل در مواضع تفصیلی و اجمالی صدرالمتألهین و سایر حکمای متعالی، چه در مبحث وجود ذهنی و چه در مبحث علم، بر ملا می‌سازد که این گزارش چقدر واژگونه است و ایراد هم بر همان گزارش وارون مترتب است. در تصویری که صدرا از اتحاد عاقل و معقول ارائه می‌دهد، کجا از قیام حلولی صور به نفس، می‌توان اثری دید؟ این تقریر انحرافی چگونه با مطالب مبسوط صدرا در مواضع مختلف به ویژه در تقریر وجود ذهنی (صدرالمتألهین، *الاستفصار*، ۲۶۳/۱-۳۲۶؛ همو، *الشواهد الربوبیه*، ۱۵۰-۱۵۹) و تبیین کیفیت وجودی علم (همو، *الاستفصار*، ۹۷/۳، ۳۸۲) و چگونگی پیدایش علوم برای نفس (همان، ۱۶۱/۶-۱۶۷) سازگار است و چگونه می‌توان پایگاه صدرایی را درهم کوبید و ادعای همه‌جانبه کرد که همهٔ دلیل‌های اتحاد عاقل و معقول مخدوش و مردود است؟

در عباراتی هم که به ظاهر به عنوان نقد، برای رد نظر صدرالمتألهین تدارک شده، ادعاهای عجیب مشهود است. اشاره به برخی از آن‌ها کفایت می‌کند تا متانت تعرض بر نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول را راست‌آزمایی کند.

۱. چنان‌که اشاره شد، در عبارت صدرالمتألهین طبق ارجاعی که مقاله مدعی نقل از آن است (صدرالمتألهین، *الاستفصار*، ۳۲۸/۳-۳۲۹)، هیچ اثری از نقش علم حصولی در مسئلهٔ اتحاد عاقل و معقول نیست. نیز واجد شَم حکمت متعالی از پذیرش چنین انتسابی ابا دارد.

۲. ادعای این که علم حضوری سبب تکامل و رشد جوهری نفس است، بدون مبانی هستی‌شناختی و

نفس شناختی صدرایی به ویژه حرکت جوهری، ادعایی گزاف و مردود است. چطور مقاله می‌تواند این ادعا را علیه خود صدرا به کار برد و ادعای موجه ارائه داده باشد؟ اما صدرا متهم به تأثیر علم حصولی در این زمینه گشته و نظرش مردود به‌شمار آید؟

۳. این ادعای عجیب: «در علم حضوری همه حکما اتحاد عاقل و معقول را قبول دارند» را مقاله طبق کدام تفحص و تتبع به دست آورده و سند مستور آن را، چرا کتمان کرده و رونمایی نکرده است؟ ابن‌سینا با این که در علم ذات به ذات قائل به اتحاد عاقل و معقول است، در علم حق به ماسوا، قائل به صور مرتسمه است نه اتحاد. واضح‌تر، شیخ اشراق که قائل به علم حضوری بعدالایجاد برای حق متعال است (سهروردی، ۱/۸۷)، چگونه قائل به نظریه اتحاد است؟

۴. صدر و ذیل این مدعا مصادره به مطلوب و جدل آمیز است. در صدر ادعا این عبارت: «می‌توان گفت: تکامل و رشد انسان به حصول صور ادراکی نیست. اگر انسانی به اشیاء خارجی بیشتری علم حصولی پیدا کند، نفس او از نظر وجودی توسعه نمی‌یابد، بلکه تنها صفت علم او افزایش می‌یابد»، تکرار مدعا است و نه تنها هیچ دلیلی بر آن اقامه نشده، که ادله نظر رقیب نیز نقد نشده است. ذیل عبارت نیز که بر این نکته پافشاری کرده: «لازمه انکار اتحاد عاقل و معقول این نیست که مرتبه وجودی پیامبر و طفل یکسان باشد»، تکرار اصل مدعا است و مصادره به مطلوبی بیش نیست، زیرا هیچ ملازمه‌ای بین یا غیر بین بر مدعا ارائه نکرده و اصل مدعا را دلیل قرار داده است. جالب‌تر که تفاوت را در أعراض خلاصه کرده و ناخواسته موضع صدرا را تأیید کرده است. صدرا هم به همین نظر دارد که اگر تفاوت فقط به أعراض باشد، جوهر نفس پاک پیامبر با دیگران باید یکسان باشد که غیر قابل پذیرش است. نفسی می‌تواند تحمل رسالت را داشته باشد که تجوهر ذاتی او از سنخیت با مجردات برخوردار باشد و مشابهت عرضی به هیچ وجه کفایت نمی‌کند. صدرالمتألهین با نظام فلسفی نفس شناخت خود، مبادی و لوازم نظریه خود را تبیین کرده و از این ره‌گذر اعلام کرده ذات مقدس نبی (صلی‌الله‌علیه‌وآله) با تجوهر به علوم و حیانی به نهایت کمال رسیده و نفس شریف او جوهر دیگری است (صدرالمتألهین، الاسفار، ۳/۴۳۳-۴۴۳؛ ۹/۹۴-۹۷).

## ۲.۲. تحلیل و بررسی بر اساس مبادی مشترک

نیاز است اندکی درنگ کنیم و به منطق مواجهه صدرالمتألهین در همین موضع با ابن‌سینا عطف توجه کنیم. صدرا در مواجهه با ابن‌سینا به سخنان خود او (ابن‌سینا، الالهیات، ۳۴۹-۳۴۶)، استناد می‌کند تا احتجاجش در کتاب مستطاب «الاشارات» را بر انکار نظریه اتحاد، تحلیل و نقد کند. سخن ابن‌سینا این است که هنگامی که جوهر عاقل، «الف» را تعقل می‌کند آیا عاقل هنوز همان است که قبل از تعقل «الف» بود یا آن حالت باطل شد؟

صدرا به عنوان قائل به اتحاد پاسخ می‌دهد: ما این شق را بر می‌گزینیم که او همان است که قبل از تعقل «الف» و اتحاد با آن بود، و از او جز قصور و نقص چیزی از بین نرفته است. مانند کودک که وقتی به سن مردانگی می‌رسد، جز عدمیات از او زایل نمی‌گردد. این مطلبی است که شیخ‌الرئیس خود به آن اعتراف کرده و گفته است: وجود یافتن شیئی از شیئی دوگونه است: یکی به این است که به طور طبیعی به سوی استکمال متحرک است مانند کودک که در طریق مردانگی در پویش است و هنگامی که مرد می‌شود، وجود پیشین او فاسد نمی‌گردد، بلکه به کمال می‌رسد. در این گونه شدن، جوهری که برای وجود اولیه است عیناً در وجود دوم موجود است (همان). صدرا از صراحت این سخن نتیجه می‌گیرد که موجود شدن چیزی از چیز دیگر در این موارد بر اثر اتحاد وجود پیشین با وجود پسین است. شگفت این جا است که ابن‌سینا در مسئله اتحاد، در کتاب *اشارات منکر* این گونه شدن است. به این تصور که اگر این وجود همان وجود است پس چه تعقل روی دهد یا ندهد، هیچ فرق ندارد. حال آن که این سخن در صورتی صادق است که ذات عاقل عیناً مصداق معنای کمالی نباشد همانند حالت قبل از تعقل که مصداق برای آن نبود. در این فضا صدرا شگفتی خود را از شیخ‌الرئیس ابراز داشته که با همه عظمت شأن و منزلت، چگونه حکم کرده نفس انسانی از مبدأ پیدایش تا نهایت وجودش نسبت به همه ادراکات، از احساس و تخیل گرفته تا زمانی که عاقل بالفعل می‌گردد، بالقوه باقی می‌ماند و به گونه‌ای تحول نمی‌یابد که بر ذات نفس بدون وساطت چیزی، یکی از اشیائی که در اوایل پیدایش بر آن صادق نبود، صادق باشد. با این تصور، حتی نفوس مقدس انبیاء (علیهم‌السلام) با نفوس مجانین و کودکان، در یک درجه از تجوهر ذات و حقیقت انسانی قرار می‌گیرند و تفاوت فقط به عوارض بیگانه و دور از ذات منحصر می‌گردد. صدرا به اصول مستحکم و مبرهن هستی‌شناسانه خود در این جا نیز چنان عنایت دارد، تا مبدا از مدار نظام فلسفی خود، خارج شود. بر این اساس، یادآوری این نکته را ضروری می‌داند که این کمالات وجودی که با نفس متحد می‌گردد، از سنخ مفهوم و تصورات ذهنی نیست، چنان‌که مقاله با این پندار به تعرض روی آورده است. مفهوم این کمالات با مفهوم و ماهیت انسانیت بدون شک مغایر است، نه متحد (صدرالممتألهین، الاسفار، ۳۲۷/۳-۳۲۸).

### ۳.۲. کاربرد مبانی متعالی

آن‌چه محور ثقل استدلال و توجیه‌پذیری پاسخ به انکار شیخ‌الرئیس است، اصالت وجود و مبانی هستی‌شناخت حرکت جوهری است که صدرا از همان ابتدا به عنوان کلید حل اشکالات به آنها توجه می‌دهد و پس از آن، معنای صحیح اتحاد و امکان مصداق بودن وجود واحد برای معانی متعدد، صدرنشین ورود به پاسخ از آن احتجاج منکرانه است (همان، ۳۲۴/۳). کاربرد این مبانی و اصول از سوی صدرا،



آموختنی و تحسین‌آمیز است. مشکل منکران حرکت جوهری جابه‌جا در فلسفه‌ورزی خود را نشان می‌دهد و شیخ‌الرئیس با این‌که این‌گونه استکمال را روا می‌داند. اما در پهنه حل مسائل مهم فلسفی به‌سان مسئله اتحاد، دچار چالش می‌شود و این به تأمل و ژرف‌بینی صدرایی نیازمند است تا راه حل را حتی از لابلای مدعاهای منکران ارائه دهد و به روش پیروزمند خود در «اشتراک در بدایات و افتراق در غایات» (سبزواری، ۱۳۸۳) نمود بخشید. در این راستا، صدرا خاطر نشان می‌سازد که در تحقق صور کمالی به وجود نفس بر اثر حرکت تدریجی جوهری، هیچ کدام از موانعی که شیخ‌الرئیس در این احتجاج خود ابراز کرده، توجیه حکمی ندارد. نه موانعی که برای استکمال جوهری نفس در سایر مواضع ابراز کرده و نه پایه‌های احتجاج در این موضع قابل پذیرش است.

دو پایه‌ای که شیخ‌الرئیس برای احتجاج خود برگزیده با تحلیل متعالی رنگ می‌بازد و صدرا با تکیه بر تحقیقات اساسی در مباحث قوه و فعل و حرکت در مقولات، به ویژه حرکت جوهری، یادآوری می‌کند که ذات شیء می‌تواند به گونه‌ای باشد که تجدیدپذیر باشد بدون این‌که ذات و وجود پیشین آن ابطال گردد و به ذات جدید کاملاً متفاوت و مغایر مبدل گردد. اگرچه امور عدمی، که از سنخ قوه و استعداد است، از بین می‌رود و این ویژگی حرکت اشتدادی است. بر این اساس تصور دقیق موجود متحرک به حرکت تدریجی، شبهه‌زدا خواهد بود و صدرا در این موضع، نکات رئیسی را گوشزد فرموده است. از جمله این نکته برای تصور دقیق مسئله، لازم است که منظور از اتحاد در حرکات اشتدادی معلوم گردد. با نفی مصادیق انحرافی اتحاد، منظور از اتحاد این است که ماهیاتی که فقط دارای مفاهیم متعدد هستند، می‌توانند به وجود واحد موجود گردند، مگر این‌که برهان بر امتناع آن قائم باشد، مانند اتحاد قوه و فعل یا جوهر و عرض یا دو متضاد. بنابر این، انکار اتحاد برخاسته از تصورات انحرافی از آن است، همانند این‌که تصور شود دو وجود به یک وجود یا دو ماهیت به یک ماهیت متحد می‌گردند، اما چند مفهوم می‌تواند به یک وجود موجود گردد. مانند حیوان و ناطق که در وجود انسان به یک وجود موجود هستند. بر این اساس است که نفس انسان با وجود واحد بسیط، مصداق عالم و قادر و محرک و سمیع ... است و وجود بسیط واجب تعالی مصداق همه معانی کلی و صفات حسنی است (صدرالمتألهین، الاسفار، ۳/۳۲۶-۳۲۹). مضاف بر این، اتحادی که در این موضع در نظرگاه ویژه حکمت متعالیه مطرح است، متفاوت از گونه‌های اتحاد مرسوم است:

این اتحاد غیر از اتحاد ماده با صورت و غیر اتحاد وجود با ماهیت و غیر اتحاد عرض و موضوع است، بلکه اتحاد حقیقت است با رقیقت، که وجودی واحد دارای ذات و باطن و ظهور و تشان است (آشتیانی، مقدمه بر اصول المعارف، ۱۵۴).

کاربست تفصیلی این گونه اتحاد در مبحث عقل و معقول به مباحثی بر می‌گردد که در علم النفس بر مسند تفصیل نشسته است (رک: ارشادی‌نیا، ۳-۲۶). بر این اساس است که صدرا در روند نظریه‌پردازی درباره نفس اعلام می‌کند عامل مباشر برای درک کلیات و جزئیات یعنی مُدرک معقولات و محسوسات، خود نفس است. نیز نفس عامل مستقیم حرکت و اعمال حیاتی در بدن همانند تغذیه و رشد و تولید مثل و حفظ مزاج است و با این طریق، تمام سخن را در این جمله فشرده خلاصه می‌کند: «نفس به تنهایی همه جواهری است که در خارج به صورت نوع مستقل موجود می‌گردند» (صدرالمتألهین، الاسفار، ۱۲۷/۸).

پشتوانه این مطلب تحلیل صدرا درباره سیر نزولی حقایق در مراتب رقایق است. آیه کریمه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ [حجر: ۲۱]» محوریت هدایت به مطلوب را به دست دارد. با این نگره برای همه صور حتی صورت‌های جزئی جسمانی، حقایق کلی و اصیل در عالم امر و قضا، و رقایق جزئی با اندازه و وضع و زمان مخصوص وجود دارد. نفس نیز از همین حقایق است که از مقام حقیقت خود، به مقام قوای ادراکی و حرکتی یعنی به مراتب رقیقت خود تنزل می‌کند. بدین‌گونه، وحدت و ارتباط نفس با بدن و قوای مختلفش بدون کمترین دوگانگی تفسیرپذیر می‌گردد.

باید توجه داشت که در فرایند تنزل، حقایق با وجود کلی و الهی برین، به عالم قدری و زمانی منتقل نمی‌شوند بلکه رقایق آن‌ها به سایر مراتب تنزل کرده و به قالب اشباح و اجرام در می‌آید. رقیقه همان حقیقت است، و حقیقت همان رقیقه است و تفاوت منوط به مراتب یا مظاهر تشکیکی است. با این تصویر، نفس از بالاترین مراتب مجرد به مقام طبیعت و حس تنزل می‌کند و هم‌رتبه با طبایع و حواس، بلکه عین آن‌ها می‌گردد و مثلاً به هنگام لمس، عین عضو لمس‌کننده و به هنگام بویدن و چشیدن، عین بویایی و چشایی می‌گردد، و هنگامی که حال نفس با پایین‌ترین مراتب حواس، این است، مطلب درباره عینیت نفس با سایر مراتب والاتر و فراتر ادراک مانند تخیل و تعقل واضح‌تر است (همان، ۱۳۶/۸).

صدرا در صدد است با کاربرست مبانی ویژه، وحدت نفس را با اعضا و جوارح بدنی در افعال بدنی، و عینیت آن را با قوای حسی در همه ادراکات، تبیین کند و نفس را در همه، هویت واحد فعال ببیند، و اتحاد را با نزول و صعود نفس در فراز و نشیب وجودی‌اش توجیه کند. پهنه این دامنه چنان است که نفس در آن واحد می‌تواند هم به مرتبه حواس و اعضا تنزل کند و در عین حال به مرتبه عقل فعال و مافوق آن برآید. سعه وجودی نفس و بسط نور آن برای نفس این امکان را فراهم می‌کند که به شئون و اطوار گوناگون متطور گردد. با امر الهی به منازل قوا و اعضا تنزل یابد و تابع حکم آن‌ها شود و در رجوع به ذات خود، همه را به طور کثرت در وحدت در خود گرد آورد (همان، ۱۹۰/۹).

### ۳. کاربرد تمثیل

دلیل ضمنی دیگر، که به ادعای مقاله از سخنان صدرالمتألهین در پاسخ‌گویی به ابن‌سینا قابل برداشت است، استفاده از تمثیل در اثبات مطلوب است.

ضعیف نشان دادن منطق صدرایی در اثبات نظریه اتحاد، همانند متهم نمودن وی به استفاده از تمثیل، رهاوردی است که مقاله در پی اثبات آن است. از بین همه مواضع تحلیلی و اثباتی صدر، مقاله به چند جمله کوتاه بسنده نموده و با گزارش فروکاسته، آن را در ردیف دلایل اصلی وانمود کرده و سپس آن را تمثیل به شمار آورده و به زعم خود تمثیل را به کلی از اثبات مطلوب، عقیم دانسته و با چنین فرجامی، همه ادله اثباتی نظریه اتحاد، از دور اثربخشی اخراج گشته است! همه آنچه مقاله به عنوان دلیل صدرالمتألهین انگاشته، این عبارت پرسایش و کاهش است که آن را ناصحیح انگاشته و در منصفه ایراد خود قرار داده است:

اگر نفس با صور ادراکی متحد نشود، در ذات خود فاقد صور ادراکی خواهد بود و چنین نفسی محال است بتواند صور ادراکی را درک کند، همانطور که چشم کور نمی‌تواند ببیند. ذاتی که تاریک و فاقد روشنایی است، چگونه می‌تواند درک کند؟ (ارشدریاحی، ۲۰۴).

#### ۳.۱. واکاوی مدعا

از این جمله: «اگر نفس با صور ادراکی متحد نشود، در ذات خود فاقد صور ادراکی خواهد بود»، در هیچ کجا از عبارات صدرالمتألهین اثری نمی‌توان یافت. صرف نظر از این که مفهوم محصلی ندارد و از افاده معنای درست ناکارآمد است. سخن صدر در بیان شرایط عاقل بالفعل بودن نفس، نسبت به صور معقول بالفعل است و با این جمله نارسا، که حاکی از عدم دست‌یابی به مقصود در نظریه اتحاد است، نمی‌توان به خدش و ایراد پرداخت و این گزارش فروکاسته، بدون توجه به اصول و مبانی حکمت متعالیه به ویژه بدون نظر به فضایی که صدرالمتألهین در حال فلسفه‌ورزی و نگارگری است، ترسیم‌کننده هدف‌گیری غرض از پیش تعیین شده است.

صدرا از بدو ورود در این مبحث، صور را به دو قسم تقسیم کرده و خصوصیات هر قسم را توضیح می‌دهد. ۱. صور مادی که با وجود مادی محال است معقول باشد. ۲. صور مجرد تام که معقول بالفعل است و صور مجرد ناقص که محسوس یا متخیل است. به اجماع همه حکما وجود فی‌نفسه صور معقول بالفعل با وجودشان برای عاقل یکی است و هیچ دوگانگی وجودی بینشان متصور نیست. برای معقول بالفعل وجود دیگری غیر از همین وجودی که به وسیله ذات خودش معقول است، نه به وسیله شیئی دیگر، نیست. معقول بودن نیز جز به وجود عاقلی برای آن نیست. اگر عاقل مغایر با معقول باشد، پس معقول قطع

نظر از عاقل غیر معقول است و وجود عقلی نیست در حالی که فرض این است که صورت عقلی است. معقول، بالفعل معقول است چه آن را عاقل خارجی تعقل کند یا نه. هویت این صورت بدون نیاز به عاقل بیرونی، جز معقولیت چیزی نیست. بر این اساس، این صورت چنان که معقول بالفعل است، عاقل بالفعل است و گرنه به انفکاک معقول بالفعل از عاقل بالفعل می‌انجامد. در حالی که متضایان در درجهٔ وجودی از جهت بالفعل و بالقوه و ثبوت و عدم ثبوت متکافی هستند. پس از این است که صدرا نظریهٔ مقابل را به پرسش می‌گیرد که چگونه ممکن است نفس انسان به عنوان جوهر منفعل صرفاً با برخورد با صور عقلی به ادراک عقلی دست یابد؟ چگونه ممکن است ذات عاری از صور عقلی و غیرنورانی با نور عقلی، صوری را درک کند که معقول صرف است؟ اگر نفس به خودی خود صورت عقلی نوری را درک نمی‌کند، به مثابهٔ این است که ذات عاری عامی جاهل نابینا صور علمی را درک کند؟ چشم نابینا چگونه ممکن است مشاهده کند و ببیند؟ «پس کسی که خداوند برایش نوری قرار ندهد برایش نوری نیست». اما اگر نفس این صورت را با نور همان صورت عقلی درک می‌کند، آن صورت، عاقل بالفعل است چنان که بدون نیاز به هیچ صورت دیگری معقول بالفعل است (صدرالمتألهین، الاسفار، ۳/۳۱۳-۳۱۸؛ همو، الشواهد الربوبية، ۳۲۷).

### ۲.۳. واکاوی شبهه

ایراد شتاب‌زدهٔ مقاله بر گوشه‌ای از بیان مفصل و مبین صدرالمتألهین شنیدنی است. به ویژه با توسل به «گفتهٔ به حق یکی از معاصران»!

چنان که یکی از معاصران به حق گفته است: بیشتر به بیان تمثیلی شبیه است تا بیان برهانی و در رد آن می‌توان گفت: اگر نفس در ذات خود فاقد صور ادراکی باشد، باز می‌تواند صور ادراکی را درک کند، همانطور که چشم سالم در ذات خود فاقد صور ادراکی است، اما در اثر عروض تصاویر اشیاء، آنها را درک می‌کند. چنین چشم هر چند سالم است و قدرت دیدن را دارد، ولی زمانی بالفعل ادراک می‌کند که صور بینایی بر آن عارض شود (ارشدریاحی، ۲۰۵).

۱. در وهلهٔ نخست، نگرش مقاله نسبت به تمثیل قابل تأمل است. مقاله باید پاسخ دهد، بر طبق کدام اصل یا موضع منطقی، مدعی است تمثیل به کلی از افاده عقیم است؟ در منطق قرآنی تمثیل یکی از روش‌های رایج بلکه پر دوران در اثبات مطلوب است و حکما و منطق دانان اسلامی نیز بر اساس این آموزهٔ وحیانی، تمثیل را در چارچوب خاص و شرایط ویژه، مفید فایده دانسته‌اند. تمثیل، آن‌جا از اعتبار ساقط است و کاربرد ندارد که دارای وجه جامع و مشترک بین ممثّل و ممثّل به نباشد. به عبارت دیگر، دوشیء

باید دارای وجه جامع باشند تا از یک حکم برخوردار باشند و با وجود وجه فارق، تمثیل و تشبیه آن دو و تسری حکم مردود است، که به قیاس مع الفارق مشهور است. در این راستا، برخی منطقدانان تمثیل معتبر را به قیاس برگردانده‌اند (فارابی، ۱/ ۱۴۲). برخی دیگر با شمردن گونه‌های معتبر از غیر معتبر، ملاک اعتبار را احراز وجود علت حکم در هر دو طرف دانسته‌اند، نه صرف وجود وصفی که حاکی از تشابه آن دو باشد (ابن سینا، رساله فی تعقب الموضوع الجدل، ۶۵). بنابراین، نمی‌توان تمثیل را به طور مطلق بی اعتبار دانست، بلکه پشتیبان برهان و تسهیل‌کننده نتیجه مفاد برهانی است. برخی محققان همانند توشیهیکو ایزوتسو، کاربرد تمثیل از سوی حکمای اسلامی را در مباحث الهیات، به ویژه در تبیین رابطه مسائل به ظاهر متنافی همانند وحدت و کثرت، شیوه‌ای متداول اعلام کرده و بر درستی این کار بست صحنه گذاشته‌اند (بابایی، ۱۱۹-۱۴۳).

۲. مقاله در حالی که تمثیل را به کلی از مدار اعتبار در استدلال خارج می‌داند، خود از تمثیل مع الفارق استفاده می‌کند! قیاس نسبت نفس به معقولات با نسبت چشم سالم به دیدنی‌ها بسیار نادرست است. این چشم نیست که می‌بیند، بلکه این قوه بینایی است که بر دیدن توانا است و قوه بینایی هم یکی از قوای نفس است و اگر نفس این قوه را نداشته باشد، چشم به خودی خود قادر به رؤیت اشیاء نیست. سخن صدرا این است، چشمی که فاقد توانایی ادراک مبصرات است و نسبت به مبصرات حتی بالقوه نیست، هیچ‌گاه نخواهد توانست ببیند. این سخن چه نقض یا نقصی بر آن وارد است؟ اما مقاله به جدل برخاسته می‌گوید: چشمی که سالم است و فاقد صور ادراکی است بعد از به کارگیری، صور را می‌بیند؟ اگر منظور از سلامت سلامت جسمانی و ظاهری است، این سخن درباره آن صادق نیست. چه بسا چشم‌هایی که از نظر طبی سالم است، اما توانایی بینایی ندارد. به تعبیر قرآن کریم: «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (الحج: ۴۶)». و اگر سلامت به معنای توانایی بر دیدن است، این توانایی از آن نفس است که به چشم نسبت داده می‌شود و این همان سخن صدرا است که مقاله سخن خود او را علیه وی به کار زده است.

۳. سخن صدرا این است: «نفسی که بدون نور عقلی باشد مانند چشم کور است»، اما مقاله می‌گوید: نفس بدون نور عقلی مانند چشم سالم است! این تحریفات ظاهر و بین از سخنان و مواضع صدرا، آیا می‌تواند این ادعا را ثابت کند که این دلیل نیز مثل ادله پیشین بر اثبات اتحاد، ناتوان است؟! و ادله صدرا هیچ‌کدام به اثبات مطلوب نینجامیده است!؟

## نتیجه‌گیری

مناقشات که مقاله بر ادله صدرالمتألهین تدارک دیده، هیچ‌کدام نه در مقام گردآوری و نه در مقام

داوری، بر منطق نقد استوار نیست. در مقام گردآوری، مقاله فقط به یک منبع در یک موضع بسنده کرده، در حالی که تتبع لازم را در سایر آثار صدرالمتألهین کنار نهاده است. بنابراین، منحصر پنداشتن مباحث صدرالمتألهین فقط به مطالب این مبحث در کتاب *سفار*، بر نامستند بودن ادعای مقاله به تتبع لازم و کافی در مقام گردآوری دلالت تام دارد. پیامد مترتب بر آن، یعنی ادعای نارسا بودن همه ادله اثباتی مسئله اتحاد نیز با چنین پشتوانه‌ای، خود از نارسایی بر خوردار است. ایراد بر دلیل اول مورد بررسی، براساس تصویر ناقص و بازسازی شده از قسمتی از مواضع صدر، چیزی جز دور و مصادره به مطلوب نیست. در حالی که صدر مبنای نظریه حریف را به چالش کشیده و مبتنی بر مبنای استوار حکمت متعالیه به نظریه اتحاد عاقل و معقول قائل شده است. ایراد بر استفاده از تمثیل نیز موجه نیست؛ زیرا صدر جهت تقریب به ذهن، تمثیل را پس از اقامه برهان مبتنی بر مبنای ویژه حکمت متعالیه، به کار برده که کاری علمی، فنی و رایج در علوم عقلی و استدلالی است. اما مقاله نام برهان مستقل به آن داده تا مجالی برای ایراد بیابد. مضاف بر این، تمثیل با رعایت شرایط خاص خود از اعتبار نسبی در تبیین و تقریب مطلوب برخوردار است، اما مقاله بدون منطق استوار، تمثیل را از دور فایده اثباتی به کلی خارج پنداشته و در کاربرد تمثیل از سوی صدر نیز به تحریف توسل بسته و تمثیلی مغایر و دگرگون از تمثیل صدرالمتألهین را به نمایش گذاشته تا خدشه خود را موجه نشان دهد. با این روند، معلوم گشت که ادعای هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی در مسئله اتحاد عاقل و معقول خالی از وجهات منطقی است. هم‌چنین بُن بست پنداشتن اثبات مطلوب و الزام به تعطیل پژوهش و خردورزی در این مسئله متعالی و بسیار مهم، تکلیف بدون ملاک به خبرگان و ورزیدگان حکمت الهی است.

## منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدر، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_، مقدمه بر اصول المعارف فیض کاشانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۶۲.
- ابن‌سینا، حسین، الاشارات و التنبیها، ج ۳، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_، الالهیات من کتاب الشفاء، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_، النفس من کتاب الشفاء، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_، رساله فی تعقب الموضوع الجدلی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۰.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا، «کار بست آموزه حقیقت و رقیقت در علم النفس»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۱۳، ۱۳۹۲، صص ۳-۲۶.

ارشدریاحی، علی، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، مقالات و بررسیها، دفتر ۷۶، ۱۳۸۳، صص ۱۹۷-۲۱۵.

بابایی، علی، «فهم رابطه خدا با عالم از روی مثل در حکمت اسلامی با تأکید بر دیدگاه صدرا»، قبسات، سال ۲۳، ۱۳۹۷، صص ۱۱۹-۱۴۳.

توکلی، محمدهادی، «نقد و بررسی اشکالات استاد مصباح به دو برهان صدرا المتألهین در اثبات اتحاد عالم و معلوم»، حکمت معاصر، سال ششم، ش ۱، ۱۳۹۴، صص ۲۵-۳۹.

\_\_\_\_، «نقد و بررسی دیدگاه استاد حائری یزدی درباره مسئله اتحاد عاقل و معقول»، حکمت معاصر، سال پنجم، ش ۱، ۱۳۹۳، صص ۲۹-۴۲.

\_\_\_\_، «نقد و بررسی اشکالات علامه طباطبایی بر برهان تضایف در اثبات اتحاد عاقل و معقول»، حکمت معاصر، سال چهارم، شماره دوم، ۱۳۹۲، صص ۲۳-۳۹.

حائری یزدی، مهدی، «اتحاد عاقل و معقول»، مقالات و بررسیها، دفتر ۳۸ و ۳۹، ۱۳۶۲، صص ۱۲۹-۱۵۴.  
حسینی امین، حسین، و فاطمه معین‌الدینی، «نقد و بررسی استدلال حکیم سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول»، حکمت معاصر، سال دهم، ش ۱، ۱۳۹۸، صص ۳۱-۴۶.

سبزواری، هادی، تعلیقه بر الشواهد الربوبیه، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲.  
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.  
صدرا المتألهین، محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ۲، ۳، ۶، ۸، ۹، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۱۰ق.

\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲.  
فارابی، المنطقیات، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۸ق.

مردیها، اعظم، حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، و علیرضا کهنسال، «رویکرد وحدت‌گرایانه ملاصدرا به نظریه اتحاد عاقل و معقول بر مبنای بساطت نفس»، آیین حکمت، ش ۴۱، ۱۳۹۸، صص ۱۰۵-۱۲۸.

مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهایة الحکمة، سلمان فارسی، قم، ۱۴۰۵ق.  
معین‌الدینی، فاطمه، «تحلیل انتقادی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله اتحاد عاقل و معقول»، حکمت معاصر، سال هفتم، ش ۴، ۱۳۹۵، صص ۱۰۹-۸۷.

