

بایسته‌های تحقق اتحاد عقل و عاقل و معقول

در حکمت متعالیه

محمد مهدی گرجیان، دانشیار دانشگاه باقر العلوم^(ع)

مجتبی افشارپور، دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقر العلوم^(ع)*

چکیده

قاعده اتحاد عقل و عاقل و معقول از مهمترین قواعد حکمت متعالیه است. این قاعده هر چند مدتها قبل از آغاز فلسفه اسلامی جزء مسائل فلسفی بوده است، اما فیلسوفان مسلمان رویکردهای مختلفی را نسبت به آن داشته‌اند. صدرالمتهلین علاوه بر پذیرش این قاعده، در جهت برهانی کردن آن تلاشهای فراوانی نمود و در این راه از عنایات الهی نیز بهره جست. او همچنین با استفاده از مبانی نظام فلسفی خود، رویکردی نوین در تبیین این قاعده در دو مقام پایه گذاری کرد و ثمرات مهمی را بر آن متفرع ساخت. پذیرش اینکه نفس عاقل هنگام مطلق تعقل بخواهد با معقولات خود یکی گردد، در ابتدا امری مستبعد است و ذهن انسان بدون تمهیدات و مقدمات لازم از قبول برهان قطعی بر آن ابا دارد. به همین دلیل به بررسی ادله این قاعده پرداخته‌ایم، بلکه یازده مقدمه لازم و بایسته را قبل از اثبات این قاعده بیان کرده‌ایم بطوریکه در هر بخش، مراد و مدعای فیلسوفان صدرایی قائل به اتحاد عاقل و معقول را توضیح داده‌ایم. در نتیجه پس از بررسی این مقدمات و بایسته‌ها، ذهن آماده پذیرش برهانی است که بتواند مدعا را اثبات کند.

مقدمه

نظام فلسفی حکمت متعالیه مجموعه‌ی بی‌هم پیوسته از قواعدی است که هر کدام مستند به براهین و استدلالات یقینی است. گزاره‌هایی که با ترتیب خاص منطقی یکی پس از دیگری قرار گرفته و یک مجموعه منسجم را تشکیل داده‌اند. ارتباط تنگاتنگ بین این قواعد بگونه‌ی بی‌استه‌گانه نادیده گرفتن یکی از آنها یا اختلال در مقدمات اثبات هر کدام از آنها موجب مخدوش شدن برخی دیگر میشود. بعضی از این قواعد نیز که مستند به قواعدی مقدم بر خود هستند، تأثیرات شگرفی بر قواعد بعدی خود دارند. یکی از مهمترین این قواعد، مسئله اتحاد عقل و عاقل و معقول است. هر چند این بحث مدتها قبل از ملاصدرا مطرح بوده و اولین بار در فلسفه یونان طرح شده است اما تلاشهای ملاصدرا در تنقیح و تبیین این قاعده و سایر مسائل مرتبط با آن بگونه‌ی بی‌استه‌گانه این قاعده را در حکمت متعالیه کاملاً از مکاتب گذشته متمایز میگرداند. ملاصدرا که این مسئله را از غامضترین مسائل فلسفه میدانند، موفقیت خود در تبیین قاعده و اقامه برهان بر آن را فیض الهی و الهامی از جانب پروردگار متعال توصیف میکنند. او حل

(نویسنده مسئول) Email: mojafs2@yahoo.com*

تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۱۵ تاریخ تأیید: ۹۵/۳/۳
۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، ص ۳۴۴-۳۳۹.

کلید واژگان

اتحاد عاقل و معقول ترکیب اتحادی
ترکیب ماده و صورت اشتداد وجودی نفس

مسائل مهمی از جمله علم خداوند به اشیاء قبل از خلق در رتبه ذات^۲ و پاسخ به اشکالات وجود ذهنی و... را متفرع بر پذیرش این قاعده میدانند.

هدف این مقاله بیان ادله ملاصدرا برای اثبات این قاعده و نقدهای او بر مخالفین نیست بلکه بمنظور آماده شدن ذهن برای پی بردن به اهمیت این قاعده و همچنین فراهم آوردن مقدمات لازم برای پذیرش اینکه نفس عاقل بتواند با معقولات خود متحد گردد، مواردی را بیان مینماییم که پس از ذکر آنها اگر برهانی بر اتحاد عاقل و معقول اقامه گردد، براحتی مورد پذیرش قرار میگیرد و استبعادی ندارد. در واقع ذکر این مقدمات در مسیر تحریر محل نزاع و نیز پی بردن به مراد قائلان صدرایی این قاعده تاثیر بسزایی دارد.

لازم بذکر است که چنین بحثی در حکمت متعالیه در دو مقام صورت میگیرد و باید این دو مقام را بدقت از هم تفکیک کرد: مقام اول جایست که صورت معقول، معقول بالذات و عاقل بالذات باشد و بعبارت دیگر یک شیء واحد در آن واحد از حیث واحد هم عاقل باشد و هم معقول. مقام دوم در خصوص اتحاد نفس عاقل با صور معقول خود است^۳؛ یعنی نفسی که تعقل میکند بتواند با معقولات خود متحد گردد^۴. در این مقاله درباره مقام دوم بحث خواهیم کرد و بایسته‌ها و مقدمات این بحث را بر میشماریم.

۱. تفاوت معلوم بالذات و معلوم بالعرض

تلقی مشهور فلاسفه این است که هنگام علم به چیزی، معلومی بالذات و معلومی بالعرض داریم. معلوم بالذات همان صورت ذهنی است که از شیء خارجی در نفس نقش میندود و معلوم بالعرض شیء عینی خارجی است که صورت آن در نفس حاصل شده است. مطابق با این تفکیک، ذهن انسان هنگام تعقل در واقع با معلوم بالذات سر و کار دارد نه با معلوم

بالعرض. البته تلقی دیگری از انواع معلوم نیز وجود دارد که خود شیء خارجی را معلوم بالذات میدانند^۵. مادر این مقاله با تلقی مشهور صحبت خواهیم کرد و البته طرفداران اتحاد عاقل و معقول و در رأس آنها صدر المتألهین نیز با همین تلقی مطالب خود را تبیین نموده‌اند.

۲. تعدد مفاهیم و اتحاد مصداق

در این مسئله با سه عنوان عقل، عاقل و معقول مواجه هستیم و بعبارت دیگر، عامل ادراک کننده، شیئی که به ادراک در می‌آید و عمل ادراک. اما این سه مفهوم متخالف، الزاماً سه عنصر مغایر خارجی نیستند. همیشه اینطور نیست که تعدد الفاظ یا حتی تعدد مفاهیم، تعدد مصداقی و واقعیات را بهمراه داشته باشد بلکه ممکن است که یک وجود واحد مصداق مفاهیم متعدد باشد^۶. بنابراین با توجه به مطالبی که در مقدمه اول گفتیم، مشخص است که مراد از معقول، وجود آن خارج از نفس عاقل نیست بلکه نحوه وجودی از آن است که در صقع نفس حاضر است^۷. در نتیجه، مدعای این قاعده آنست که در ظرف ذهن، عقل عین معقول و ادراک عین مدرک است. چرا که منظور از معقول وجود خارجی آن نیست بلکه وجود آن در ظرف ذهن مد نظر است. به بیان علمی، در این قاعده اتحاد عاقل با معقول بالذات مدنظر است و هیچکس قائل نیست که عاقل با معقول بالعرض متحد میگردد^۸. بنابراین در نظریه اتحاد عاقل و معقول

۲. همان، ج ۶، ص ۲۵۷؛ همو، مشاعر، ص ۵۰.

۳. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج ۶، ص ۵۷.

۴. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۲، ص ۸۴-۸۵.

۵. جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۴، ص ۹۹-۹۶.

۶. ملاصدرا، رساله فی اتحاد العاقل والمعقول، صص ۲۴-۲۵.

۷. مطهری، شرح مختصر منظومه، ص ۶۵.

۸. سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۴۷، تعلیقه ۱۱۳؛

انصاری شیرازی، درس شرح منظومه، ج ۲.

مراد از این اتحاد دقیقاً چیزی است که در مقابل نظریه فاضل قوشجی - در مبحث وجود ذهنی - قرار دارد. آنچه در ظرف ذهن تحقق می‌یابد دقیقاً همان علم است و اینطور نیست که در ذهن، علم غیر از معلوم باشد و علم انعکاس صورت ذهنی در صفحه نفس باشد^۹. نباید گمان کرد که هنگام علم به شیء، دو چیز در ذهن پدید می‌آید که یکی علم است و قائم به ذهن و وصف و حالت آن و دیگری معلوم است و مظهر و ذهن و حاصل در آن^{۱۰}. پس آنچه مهم است تفاوت بین عاقل و معقول است و باید در پی اثبات اتحاد بین این دو باشیم.

۳. تفکیک علم حصولی و علم حضوری

توجه به این نکته ضروریست که چنین بحثی در جایی جاریست که عالم، از طریق واسطه‌ی عالم شده است؛ بعنوان مثال در علم به غیر، چون انسان چنین علمی را بواسطه صور ذهنی دارا شده است، این بحث مطرح است که آیا انسان عاقل، با این صور معقوله اتحاد دارد یا نه؟ اما در جایی که بین عالم و معلوم واسطه‌ی درکار نباشد و بعبارت دیگر عالم، به علم حضوری، معلوم را یافته باشد، معلوم چیزی و رای ذات عالم نیست و در واقع هر چه هست، وجود عالم است. در این صورت ذات عالم جز شعور چیزی نیست و به بیان شهید مطهری در این حالت شاعر و شعور و مشعور به یکی است^{۱۱}. مسلماً در این حالت شکی در اتحاد عاقل و معقول نیست و میتوان گفت عاقل و معقول از نوعی وحدت برخوردار هستند^{۱۲}.

در علم انسان به ذات خود - که یکی از اقسام علم حضوری است - عاقل همان معقول است و اصلاً بین این دو جدایی نیست تا نوبت به بحث از اتحاد آنها برسد. همچنین در خصوص علم خداوند به ذات خود نیز مسئله از همین قرار است. حتی در علم باریتعالی به

اشیاء نیز میتوان همین بحث را مطرح کرد، چرا که علم ذات اقدس الهی به اشیاء، حصولی و بواسطه مفاهیم نیست. به همین جهت حتی ابن سینا که مشهور فلاسفه و حکما او را از مخالفین نظریه اتحاد عاقل و معقول میدانند، بر خلاف اکثر مواردی که این نظریه را مطرح کرده و آن را به باد انتقاد و گاهی به تمسخر گرفته است، در خصوص علم باریتعالی اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته است و در کتاب مبدأ و معاد به پذیرش قاعده در این مورد تصریح کرده است^{۱۳}. او حتی در برخی موارد که صریحاً در حال انتقاد از این نظریه است به وجود برخی استثنائات از استحاله این قاعده اشاره کرده و چنین حکمی را در خصوص مبدأ اول صحیح دانسته است^{۱۴}. البته گویا مراد ابن سینا در مطلق مواردی است که بین عالم و معلوم واسطه‌ی درکار نیست و اساساً علم در آنجا همان علم به ذات است^{۱۵}. شهید مطهری معتقدند به همین دلیل است که او هنگامیکه برهان معروف انسان معلق در فضا را تقریر میکند، از اتحاد عقل و عاقل و معقول در خصوص علم انسان به خود بهره میجوید^{۱۶}. البته نباید در علم حضوری مسئله را بگونه‌ی تقریر کرد که منجر به علم حصولی شود. مراد از علم ذات به ذات این نیست که مثلاً ذات انسان عملی به نام تعقل را انجام دهد و این عمل غیر ذات انسان باشد و در این تعقل خود را تعقل کند و از خودش تصویر برداری کند. بلکه مراد ذاتی است که بخاطر مجرد بودن، بتمامه عین

۹. مطهری، شرح مختصر منظومه، ص ۵۷.

۱۰. همو، شرح مبسوط منظومه، ص ۲۸۳.

۱۱. همو، شرح مختصر منظومه، ص ۶۶.

۱۲. ملاصدرا، المظاهر الالهیه، ص ۴۴.

۱۳. ابن سینا، المبدأ والمعاد، ص ۱۰؛ ملاصدرا، المبدأ والمعاد،

ج ۱، ص ۱۵۲.

۱۴. همو، طبیعیات شفا، ج ۲، ص ۲۱۳.

۱۵. همو، المبدأ والمعاد، ص ۱۰.

۱۶. مطهری، شرح مختصر منظومه، ص ۶۶.

ادراک است و به همین دلیل بتمامه عین مدرک است و نیز عین مدرک است. لذا آنچه را که ابن سینا پذیرفته در موردی است که ذاتی باشد که ادراک و مدرک و مدرک در آن عینیت داشته باشند.^{۱۷}

شهید مطهری از این مطلب نتیجه مهمی را می‌گیرند و تصریح می‌کنند که نه تنها در علم حضوری انسان به ذات خود، بلکه در مطلق علم حضوری عالم و معلوم عین هم هستند و معلوم در مرتبه ذات خود، علم و عالم است.^{۱۸}

۴. حقیقت علم

مطلب مهم دیگری که در این زمینه باید به آن عنایت داشت اینست که نباید علم را از قبیل مقولات عشر و تحت مقوله کیف و از قبیل کیف نفسانی دانست که بر نفس عارض می‌گردد، بلکه مطابق حکمت متعالیه علم از صفات حقیقیه وجود است و خصوصاً در مانحن فیه، صور معقوله شئی از شئون وجود مجرد نفسانی هستند. این صور در پاره‌ی موارد فعل نفسند و نسبت نفس برای آنها نسبت مظهریت است. بنابراین در حقیقت نفس عاقل نسبت به معقولات خود اضافه اشراقی داشته^{۱۹} و اینگونه نیست که آن صور چیزی جدای از عاقل باشند که حال آن عاقل بخواهد با آنها ارتباطی برقرار نماید بلکه در واقع آنها عین ارتباط و اضافه وجود با عاقل خود هستند و حقیقتی و رای آن ندارند. بعقیده ملاصدرا چنین ادراکی بواسطه انشاء صورت نوری ادراکی بطریق فیض ابداعی از عالم نفس، حاصل می‌گردد.^{۲۰} صور معقوله در موارد دیگر، در اثر اتحاد وجود نفس با وجود برتر عقلانی، در نفس پدید می‌آیند و نسبت نفس برای آنها نسبت مظهریت است.^{۲۱} البته در این قسم نیز پس از استکمال و اشتداد وجودی، نفس به مرتبه‌ی بار می‌یابد که مرتبه وجودیش فوق آن حقایق مجرد گشته و آنها نیز از شئون وجودی او می‌گردند و لذا آنها را نیز در موطن ذات خود ادراک مینماید.^{۲۲} به همین دلیل است که ملاصدرا در موارد متعدد علم را از قبیل وجود دانسته و آن را به حقیقت وجود ارجاع داده است.

۵. گونه‌های ارتباط دوشی^{۲۳}

دوشیء که با هم مرتبط میشوند و نحوه ارتباطی بین آنها برقرار می‌گردد، ممکن است بگونه‌های مختلفی با هم ارتباط برقرار کنند:

— گاهی ارتباط دوشیء از قبیل ارتباط جسم خاص با مکان است. هنگامیکه جسمی خاص در مکانی قرار می‌گیرد (مثلاً میوه درون ظرف) ارتباطی که بین جسم و مکان برقرار شده است مقوم وجودی هیچیک از آن دو نیست. قبل از چنین ارتباطی جسم همان جسم است و مکان هم همان مکان (به مثال میوه و ظرف دقت کنید) و اگر چنین ارتباطی هم برقرار نمیشد به هستی و تحقق هیچیک از طرفین خللی وارد نمی‌آمد. عبارت دیگر در این قسم، رابطه، اضافه‌ی است غیر از طرفین مرتبط.

— گاهی ارتباط از قبیل ارتباط بین جسم خاص و حرکت است. قبل از ارتباط، جسم فی حد نفسه متحقق بود و بعد متحرک شد. اما طرف دیگر یعنی حرکت، اینگونه نیست که قبل از برقراری ارتباط تحقیقی برآسه داشته باشد و سپس اضافه آن به جسم حاصل شود بلکه وجود حرکت در خود جسم پیدا شد. وجود آن و اضافه و نسبتش به جسم با هم حاصل شدند. عبارت دیگر حرکت جسم، قائم به خود جسم است و به بیان دقیقتر این ارتباط مقوم وجود حرکت است و اگر ارتباط قطع شود هر چند جسم باقی است اما اثری از حرکت مذکور باقی نخواهد ماند. لذا این نوع رابطه همچون رابطه بین

۱۷. همو، شرح مبسوط منظومه، ص ۳۳۰-۳۲۹

۱۸. همو، شرح مختصر منظومه، ص ۶۷.

۱۹. حسن زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، ص ۱۶۴.

۲۰. ملاصدرا، رساله فی اتحاد العاقل والمعقول، ص ۳۳.

۲۱. حسن زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، ص ۳۷ و ۱۳۲ و

۱۶۴.

۲۲. همان، ص ۱۶۸.

۲۳. در تبیین این بخش، از کتاب شرح مختصر منظومه استاد

شهید مطهری استفاده نموده‌ایم.

جسم و مکان نیست که هر کدام فارغ از ارتباط خاص تحقق فی نفسه داشته باشند بلکه در این نوع ارتباط، وجود یکی از طرفین عین اضافه و ارتباط با طرف دیگر است.^{۲۴}

— گاهی ارتباط از قبیل ارتباط صورت با ماده است. این نوع ارتباط از این جهت همچون دسته قبل است که یک طرف برای تحقق، محتاج به ارتباط با طرف دیگر است. صورت برای تحققش باید در محل خود که همان ماده است حلول کند و صورت بدون ارتباط با ماده اصلاً تحقق نخواهد داشت. اما از سوی دیگر طرف مقابل نیز به نوعی محتاج این اضافه و ارتباط است. ماده که موضوع و محل این ارتباط است در تحصیل خود و خروج از ابهام محتاج به این ارتباط است، بعبارت دیگر موضوع مستغنی از ارتباط نیست. موضوع بواسطه این شیء مرتبط، بصورت یک ماهیت معین و شیء خاص تحصیل می یابد. برخلاف قسم دوم که موضوع مستغنی از ارتباط است و خود امری متحصّل است و در مرتبه زائد بر ذات با طرف مقابل ارتباط برقرار میکند و برخلاف قسم اول که طرفین مستغنی از ارتباط هستند.^{۲۵}

— گاهی ارتباط از قبیل ارتباط مراتب شیء واحد و متصل است؛ بگونه‌ای که طرفین ارتباط در خارج قابل انحلال به دو شیء مستقل نیستند، بلکه قابل و مقبول و طرفین اضافه فقط به تحلیل عقلی، دو شیء مرتبط با هم هستند ولی در واقع یک شیء بیشتر در کار نیست و یک شیء است که در مرتبه ذات خود، شیء دیگر نیز هست؛ شبیه ارتباط علت و معلول طبق تبیین حکمت متعالیه بگونه‌ای که علت در مرتبه ذات خود واجد معلول و متحد با آن است. ملاصدرا حتی ارتباط ماده و صورت را نیز از این نوع ارتباط میدانند.^{۲۶}

اکنون با توجه به چهار گونه ارتباطی که ذکر شد، میگوییم ارتباطی که در اتحاد عاقل و معقول ادعا میشود از قبیل دسته اول نیست. همانطور که در مقدمه اول گفته شد مراد از معقول و معلوم در این بحث آن است که در صقع نفس حاصل میشود، نه معلوم بالعرض عینی. همچنین با عنایت به مقدمه دوم، علم عین همان حصول

معلوم در ذهن است و ادراک چیزی جز حصول مدرک نیست. لذا اینطور نیست که معقول (صور معقوله) قبل از ارتباط با عاقل تحصیل و تحقق داشته باشند و بعد با عاقل ارتباط برقرار کنند. بلکه معقولیت آنها به آن است که با عاقل ارتباطی برقرار نمایند. لذا مشخص است که رابطه عاقل و معقول از قبیل رابطه جسم با مکان نیست. با توجه به اینکه نفس در ابتدای تکون خود و قبل از تعقل هر معقولی، در مرتبه عقل هیولانی است و نسبت او به صور معقوله بمنزله نسبت بین هیولی و صور است^{۲۷}، پس اتحادی که در برخی معقولات حاصل می آید همچون اتحادی است که در ترکیب ماده و صورت محقق میگردد و همانگونه که در اتحاد ماده و صورت ماده از صرافت و قوه صرف خارج شده و با صور جدید فعلیتهای نوینی برایش حاصل می آید در هنگام تعقل نیز عاقل از استعداد و قوه صرف نسبت به این معقولات خارج شده و با هر تعقل و اتحاد جدیدی که برایش حاصل میشود، فعلیت جدیدی برایش ایجاد شده و بتدریج از صرافت او کاسته شده و بر فعلیت اشتداد او افزوده میگردد.^{۲۸} و چون در این ارتباط عاقل برای فعلیت یافتن و معقول برای معقولیت محتاج دیگری است، پس ارتباط عاقل و معقول از قبیل ارتباط جسم و حرکت نیز نمیتواند باشد. شهید مطهری معتقد است که ارتباط عاقل و معقول در محل بحث از قبیل دسته دوم هم نیست بلکه برخی از انحاء ارتباط عاقل و معقول از قبیل دسته سوم و برخی دیگر از آن هم بالاتر از قبیل دسته چهارم است.^{۲۹}

۲۴. مطهری، شرح مختصر منظومه، ص ۶۸.

۲۵. همان، ص ۶۹.

۲۶. همانجا.

۲۷. ملاصدرا، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، ص ۱۰-۹.

۲۸. آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، ص ۲۲۳-۲۲۱.

۲۹. عبودیت، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، ص ۹۳-۹۴.

۶. انواع ترکیب

ترکیب بین دوشی و نحوه‌های مختلفی دارد: اعتباری و حقیقی، اتحادی و انضمامی.

در ترکیب اعتباری اجزائی را که هر کدام وجود و تحقق مستقل دارند و هر کدام اثر خاص خود را پدید می‌آورند، به اعتبار یک اثر خاص، با هم متحد فرض کرده و یک جهت وحدت برای آنها لحاظ مینماییم؛ مثل ترکیب درختان یک باغ. در این نوع ترکیب چون حقیقتاً یک شی جدید حاصل نشده است، اثر ویژه‌ی نیز تحقق نیافته و حقیقتاً تکثر تبدیل به توحید نشده است.^{۳۰}

در ترکیب حقیقی افراد پس از ترکیب حقیقتاً شخص واحدی را با اثر جدید ایجاد میکنند. این نوع ترکیب بگونه‌ی است که اجزائی که قبل از ترکیب وجود مستقل و منحاز داشتند، اکنون استقلال در اثر و وجود را از دست داده و وجودی جدید با اثری نوین را حاصل کرده‌اند، مثل آب حاصل از ترکیب هیدروژن و اکسیژن. در این نوع ترکیب، فعلیت جدیدی برای طرفین ارتباط حاصل شده است که تاکنون چنین فعلیتی نداشته‌اند. بنابراین در این نوع ترکیب، تکثر قبلی تبدیل به توحید شده است حقیقتاً. در ترکیب اتحادی در راستای حصول مرکب، هیچ‌کدام از طرفین در اصل وجود یا در لوازم آن بینیا از طرف دیگر نیست. مثلاً یکی در تحصیل یافتن خود به دیگری محتاج است و دیگری در قبول تشخصات خود محتاج طرف اول است، مثل ترکیب ماده و صورت.^{۳۱}

در ترکیب انضمامی یکی از طرفین بطور کلی مستغنی از طرف دیگر است اما طرف دیگر برای تحقق خود مستلزم طرف اول است؛ یکی موضوع و محل دیگری است بگونه‌ی که تغییرات و تبدل در آن دیگری مستلزم تغییر و تبدل در موضوع نیست، مثل ترکیب جوهر و عرض طبق یک قول. البته در این نوع ترکیب قطعاً شیء و اثر جدیدی حاصل می‌آید و به همین دلیل است که ترکیب حقیقی است و با ترکیب اعتباری متفاوت است.^{۳۲}

حال مدعای قائلان به اتحاد نفس عاقل با صور معقوله اینست که در برخی مراتب تعقل، بین نفس و معقولات خود ترکیبی حقیقی و اتحادی حاصل میشود.

۷. چگونگی فعلیت طرفین مرکب

در ترکیب حقیقی اتحادی هر دو طرف رابطه نمیتوانند متحصّل بالفعل باشند، چون همانطور که در قسمت قبلی گفته شد در ترکیب حقیقی، شیء جدیدی حاصل میگردد.

برای حصول این شیء جدید اگر دو موجود قبلی فعلیت داشته باشند، یا هر دو فعلیت پس از ترکیب باقیند که واضح است در این صورت وحدتی حاصل نشده است بلکه صرفاً دوشیء در کنار هم قرار گرفته‌اند. یا اینکه هر دو فعلیت پس از ترکیب از بین رفته‌اند که در این صورت چیزی باقی نمانده است تا بخواهد شیء سوم را حاصل کند و اگر هم چیز جدیدی حاصل شده باشد غیر از دو مورد قبلی است و نمیتوان ادعا کرد که متحد شده از آن دو است. اگر هم یکی از دو فعلیت باقی مانده باشد واضح است که فعلیت دیگر از بین رفته و آنی که هست از ابتدا هم بوده است؛ لذا اتفاق جدیدی رخ نداده است.

بنابراین اتحاد در جایی اتفاق می‌افتد که یا از دوشیء موجود، تنها از ابتدا یکی فعلیت و تحصیل دارد یا اینکه یک امر متحصّل واسطه در ترکیب دوشیء غیر متحصّل گردد. شبیه اتحاد ماهیت با وجود که ماهیت نامتحصّل با وجود عین تحصیل متحد شده و بدین سبب ماهیت متصف به وجود میگردد.^{۳۳}

۸. حرکت جوهری و اشتداد وجودی

ملاصدرا در مبحث احکام کلی وجود، وجود را اصل در

۳۰. مطهری، شرح مختصر منظومه، ص ۷۱.

۳۱. همان، ص ۷۳-۷۱.

۳۲. همانجا.

۳۳. همان، ص ۷۴-۷۳؛ آشتیانی، جلال‌الدین، شرح حال و

آراء فلسفی ملاصدرا، ص ۱۵۱.

موجودیت هر شیء و منشأ تشخیص و حتی منشأ ماهیت هر چیز میدانند. او علاوه بر اینکه اصالت وجود را یکی از مقدمات لازم برای تبیین اتحاد عاقل و معقول میدانند، معتقد است که تحقق اشتداد و تضعف در وجود و نیز حرکت جوهری بعمومه و حرکت جوهری نفس بخصوصه نیز از مقدمات این بحث بحساب می آیند.^{۳۴}

ملاصدرا بر خلاف مشهور فلاسفه که حرکت را فقط در چهار مقوله جاری میدانستند، حرکت را جاری در ذات تمام مقولات و از جمله جوهر دانست و در جای خود ادله قطعی و برهانی بر آن اقامه نمود. به اعتقاد او حرکت در هر مقوله‌یی که اتفاق افتد - حتی در جوهر - مستلزم وجود یک فرد تدریجی الوجود از آن مقوله است و گرنه محالاتی همچون تنالی آنات و ترکب مسافت و حرکت از اجزاء غیر منقسم و... را بدنبال خواهد داشت. پس حتی در حرکت در جوهر نیز ذات شیء بگونه‌یی است که تجدد و تطور در آن راه داشته بدون اینکه موجب از بین رفتن آن ذات و بوجود آمدن ذات دیگر و منفصل از آن باشد. بلکه در حقیقت هنگام حرکت آنچه که تغییر میکند چیزی نیست بجز وجود متحرک که به نحو اشتدادی یا تضعفی تغییر میکند و در واقع برای متحرک یک وجود اصیل واحد مستمری است که در هر جزء فرضی از زمان درجه‌یی غیر از درجه جزء قبلی زمان را واجد است.^{۳۵}

طرفداران حکمت متعالیه معتقدند که عاقل هنگام تعقل بواسطه چنین حرکت و تغییری به مرتبه اتحاد با معقولات خود بار می یابد.

۹. اشتداد وجودی نفس

در حکمت متعالیه، نفس در هر مرحله از مراحل وجودی با قوای خود در آن مرحله متحد است. عبارت دقیقتر قوای نفس شئون آن هستند و وجودی جدای از

وجود آن ندارند. نفس در مرحله بدن طبیعت بدنیه است، در مرحله حس حس است، همراه با خیال خیال است و در مرحله عقل عقل است^{۳۶} و چون در فلسفه ملاصدرا شأن هر متحرکی در هر حرکتی چنین است که در هر مرتبه از مراتب حرکت بین صرافت قوه و محووضت فعل است تا انتقال از حالتی به حالت دیگر برای آن امکانپذیر باشد، لذا در نفسی که ابتدای تکون خود صورتی از صور جسمانی است، قوه سلوک به عالم روحانی موجود است و به همین دلیل چنین سلوکی بنحو تدریجی برای آن حاصل میگردد. پس نفسی که واجد قوه قبول صورت عقلی است، چنین صورتی در ادامه حرکتش برایش محقق شده و در سیر حرکت جوهری آن را بنحو عقل بالفعل متحصّل میگرداند و با آن بنحو عقلی متحد میگردد.^{۳۷} در واقع صورت حسی نفس همچون ماده برای پذیرش صورت خیالی، و صورت خیالی همچون ماده برای پذیرش صورت عقلی است.^{۳۸}

ملاصدرا معتقد است نفس با حرکت جوهری اشتدادی از مادیت صرف خارج شده و در وجود جوهری اشتداد یافته و بصورت تدریجی به هویتی مادی - مثالی و سپس مادی - مثالی - عقلی و سپس مثالی - عقلی و در برخی موارد عقلی محض بار می یابد. از نظر او نفس انسان در وجود خود اشتداد یافته و در جوهر خود تکامل می یابد و اطوار مختلف را میپیماید و مراتب وجودی سه گانه طبیعی و انسانی و عقلی را استیفا میکند و این سیر تکاملی او ادامه دارد. نفس بواسطه این حرکت جوهری و تدرج در وجود، از یک مرتبه وجودی به مرتبه وجودی

۳۴. ملاصدرا، رساله فی اتحاد العاقل والمعقول، ص ۴۷؛
همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، ص ۳۵۱.
۳۵. همان، ص ۳۵۷ - ۳۵۶.
۳۶. همو، رساله فی اتحاد العاقل والمعقول، ص ۲۹.
۳۷. همان، ص ۵۹.
۳۸. همان، ص ۶۰.

دیگر ارتقا می یابد.^{۳۹}

حاجی سبزواری با توجه به این نکته، بیان کرده است که نباید گمان کنیم مراد از اتحاد عاقل با معقول، از قبیل تجافی عاقل از جایگاه خود و رفتن به جایگاه معقول است.^{۴۰} بلکه گاهی مراد از این عبارت در موضع کثرت در وحدت است و گاهی در موضع وحدت در کثرت. در صورت اول (کثرت در وحدت) از این زاویه مینگریم که وجود مدرک (و وجودات همه مدرکات عاقل) نه مفهوم آن در وجود عاقل خود، بنحو اعلی منطوی شده اند، همچون انطواء عقول تفصیلی در عقل بسیط اجمالی. در صورت دوم (وحدت در کثرت) اینگونه مینگریم که عاقل نور فعل خود را بر وجود همه معقولانش گسترانده است بدون اینکه از محل خود متجافی شده باشد، بگونه‌یی که این معقولات چیزی جدای از آن نور فعلی نیستند و آن نور فعلی هم عین ربط و وابستگی به عاقل و فاعل خود است.^{۴۱} از اینجا میتوان نتیجه گرفت که هر مدرکی در همان مرتبه از نفس که هست با نفس متحد شده و عبارتی نفس عین آن میگردد.

۱۰. یگانگی وجود عاقل با وجود معقول

اتحادی که در این بحث تصویر شد، اتحاد بین دو ماهیت عاقل و معقول یا مفاهیم آنها نیست. ماهیت معقولات با هم و نیز با عاقلشان که نفس است، متغایرنند^{۴۲} و اساساً یکی شدن دو ماهیت جز ترکیب انضمامی تصویری ندارد.

منظور از اتحاد، اتحاد بین وجود عاقل و ماهیت معقول نیز نمیباشد؛ بدین معنی که وجود عاقل ماهیت عاقل را رها کرده و بسراغ ماهیت معقول برود. بلکه منظور این است که وجود عاقل و وجود معقول با هم متحد میشوند^{۴۳}، اما نه به این صورت که دو وجود که برای دو شیء مختلف و متحصل بودند - آنچنانکه در بخش

هفتم توضیح دادیم - اکنون به یک موجود واحد تبدیل شوند^{۴۴} بلکه به این نحو که یکی - بوجوده - دیگری میشود. در واقع پای نوعی «شدن» و «صیورت» در میان است. وقتی نفس به چیزی عالم میشود در واقع نفس، آن چیز میشود. این طور نیست که نفس شبیه یک صفحه کاغذ باشد و سپس تصاویری بر آن نقش بندند؛ بلکه نفس که همان عاقل است، هنگام محقق شدن معقول که همان صورت علمی شیء خارجی است، بنحوی همان معقول میشود و وجود علمی آن میگردد و به تعبیر استاد حسن زاده آملی «بل المراد آن وجودها وجوده»^{۴۵}.

ملاصدرا معتقد است در این نحوه اتحاد، عاقل بگونه‌یی شده است که معنایی عقلی بر آن صدق میکند که قبل از این اتحاد، آن معنی بر او صدق نمیکرد.^{۴۶} در واقع در هر تعقل غیری، نفس متفاوت با قبل از آن تعقل میگردد و عبارت رساتر پس از هر تعقل بر سعه وجودی نفس افزوده میگردد و از مرتبه‌یی برخوردار میشود که قبل از آن فاقد بود^{۴۷}.

۳۹. رک: همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۹، ص ۲۷۳-۲۷۱.
 ۴۰. سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۵۰.
 ۴۱. همان، ص ۱۵۲-۱۵۱.
 ۴۲. ملاصدرا، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، ص ۴۸؛ همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، ص ۳۵۱؛ حسن زاده آملی، تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری، ج ۲، ص ۱۵۰، تعلیقه ۱۲۴.
 ۴۳. آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه، ص ۲۱۸.
 ۴۴. ملاصدرا، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، ص ۴۷؛ همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، ص ۳۵۱.
 ۴۵. همو، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، ص ۲۴؛ حسن زاده آملی، تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری، ص ۱۵۱، تعلیقه ۱۲۴ و ص ۱۴۷، تعلیقه ۱۱۳.
 ۴۶. ملاصدرا، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، ص ۴۸؛ همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، ص ۳۵۲.
 ۴۷. مطهری، شرح مختصر منظومه، ص ۳۳۱.

این مطلب مبتنی بر پذیرش این نکته است که نفس واقعی قابل توسعه و گسترش باشد، بنابراین عاقل با تعقل معقول، بخاطر یگانگی وجودی با معقول خود، از وجودی وسیعتر از قبل برخوردار خواهد شد. این مطلب شریف در واقع مبتنی بر قول به حرکت جوهری و اشتداد وجودی است^{۴۸} و با مبانی مستحکم در حکمت متعالیه به اثبات رسیده است و ما در قسمت هشتم و نهم به آن اشاره نمودیم.

برای تقریب به ذهن میتوان از این تشبیه استفاده کرده که عاقل شدن نفس شبیه مرد شدن کودک است نه شبیه سیر شدن کودک. کودک دیروز اکنون به یک مرد ارتقا یافته و وجود او اکنون وجودی مردانه شده است. اما در سیر شدن کودک همان کودک دیروز امروز سیر شده است و در اصل کودک بودن آن تفاوتی حاصل نشده است. ملاصدرا معتقد است که به همین خاطر است که ما نفوس انبیاء و بندگان کمال را با نفوس مجانین و اطفال و جنینهای در بطن مادرانشان همدرجه و همرتبه نمیدانیم و آنها را در اصل ذات و جوهریت نفس متفاوت از هم میدانیم نه صرفاً در عوارض و لواحق عارض بر نفس^{۴۹}. اکنون واضح میشود که اتحاد در این بحث حداقل از قبیل اتحاد ماده با صورت خود است نه از قبیل اتحاد جوهر با عرض خود؛ هر چند در اتحاد جوهر و عرض نهایتاً عرض یکی از مراتب جوهر باشد ولی اینگونه نیست که در مرتبه ذات جوهر عرض صدق کند و در مرتبه ذات عرض، جوهر صدق کند بلکه بین این دوشیء اتحاد و اتصال وجودی برقرار شده است^{۵۰}. اما اتحاد مورد نظر در مسئله عاقل و معقول بمراتب بالاتر از چنین اتحادی است. به اعتقاد ملاصدرا چنین اتحادی - بدین صورت که صور کثیره ادراکی از هر نوعی که باشند ضمن تغایر و تخالفشان، عین یک هویت واحد و موجود به وجود واحد شوند - از عجایب اسرار وجود است که البته برهان

قطعی بر آن راهنمایی میکند بنحویکه حتی برای اصحاب عقل صریح نیز مجالی برای انکار آن وجود ندارد^{۵۱}.

۱۱. ارتباط قاعده با بحث وجود ذهنی

این بحث ارتباط تنگاتنگ با بحث وجود ذهنی دارد و دسته‌بندی از حکما آن را در ادامهٔ مبحث وجود ذهنی مطرح نموده اند. از جمله حاجی سبزواری در آخرین بیت از ابیات وجود ذهنی در منظومهٔ حکمت در قالب مصرع آخر این مسئله را مطرح نموده است:

بحمل ذات صورة مقولة

وحدتها مع عاقل مقولة

در واقع قائلان صدرایی اتحاد عاقل به معقول، معتقدند پذیرش این قاعده میتواند راه حل دیگری غیر از راه حل مشهور ملاصدرا برای پاسخ به اشکالات وجود ذهنی باشد. در این صورت برای حل اشکالات وجود ذهنی علاوه بر اینکه میتوان از طریق اختلاف در حمل پاسخ داد، میتوان از روش قاعدهٔ اتحاد عاقل و معقول نیز بهره جست^{۵۲}. برخی معتقدند پاسخ اصلی ملاصدرا به شبهات وجود ذهنی از طریق قاعدهٔ اتحاد عاقل و معقول است و پاسخ از طریق اختلاف حمل طبق روش مشهور حکما است^{۵۳}. به همین دلیل حاجی سبزواری قاعده را در چنین جایی و در بیتی که مصرع اولش اشاره به پاسخ ملاصدرا دارد، آورده است. علامه حسن زاده آملی نیز در تعلیقات خود بر شرح منظومه سبزواری بر این مطلب

۴۸. ملاصدرا، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، ص ۴۸ -

۴۹.

۴۹. همان، ص ۵۴.

۵۰. مطهری، شرح مختصر منظومه، ص ۳۵۳.

۵۱. ملاصدرا، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، ص ۲۵ -

۲۶.

۵۲. آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه، ص ۲۱۷.

۵۳. آشتیانی، جلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا،

ص ۱۴۷.

تصریح کرده و یکی از پاسخها به اشکالات وجود ذهنی را قاعده اتحاد عاقل و معقول دانسته است.^{۵۴} به اعتقاد ایشان ریشه اشکالات این است که عده‌ی نفس را محل برای علم دانسته و بر آن اطلاق ظرف کردند و گمان کردند که وجود صور معقوله در نفس مثل وجود اعراض در محلهایشان است و در نتیجه دچار چنین اشکالاتی شدند، در حالیکه فرایند ادراک اساساً از قبیل اتحاد جوهر مدرک با مدرک خود است مطلقاً.^{۵۵}

در اینصورت اگر هنگام تعقل، نفس با معقول خود متحد شود، دیگر اینگونه نیست که شیئی بخواهد هم عرض باشد نسبت به نفس و هم جوهر باشد فی حد ذاته. بلکه هنگام تعقل تنها یک چیز خواهیم داشت به نام نفس^{۵۶} که البته سعه وجودی آن گسترش یافته و وجودش مشتت شده است. همانطور که در بخش دهم توضیح دادیم، این وجود عاقل است که با معقول خود متحد شده و وجودات غیرمتحصل آنها در این وجود بالفعل منطوی شده و باعث اشتداد وجودی او خواهند شد و مشخص است که وجود تحت هیچکدام از مقولات قرار نمی‌گیرد.^{۵۷}

وبالجملة ليس في البين الوجود العاقل الجامع
لجميع وجودات المعقولات بنحو أعلى وأرفع
المنطوية فيه بساطها الخارجيه.^{۵۸}

ملاصدرا هر چند در کتاب أسفار بحث اتحاد عاقل و معقول را در موعد دیگری غیر از بحث وجود ذهنی مطرح کرده است و در جلد اول أسفار در مبحث وجود ذهنی تنها همان پاسخ اختلاف حمل را بیان کرده است، ولی در جلد سوم در مرحله دهم که مباحث عقل و معقول است، پس از اینکه در فصل ششم بار دیگر اشکالات وجود ذهنی را مطرح مینماید، از فصل بعدی به توضیح و تبیین نظریه اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد.^{۵۹}

او همچنین در الشواهد الربوبیه، در شاهد دوم از

مشهد اول که بحث وجود ذهنی را پیش میکشد قبل از اینکه به پاسخ معروف اختلاف حمل بپردازد، در اشراق سوم به اصلی اشاره میکند که بوسیله آن میتوان کثیری از شبهات مبحث وجود ذهنی را پاسخ داد. هر چند او در این اشراق نامی از قاعده اتحاد عاقل و معقول نبرده است اما با توضیحاتی که در خصوص کیفیت ایجاد و خلق صور علمی توسط نفس میدهد و نفس را از این جهت شبیه باری تعالی میخواند، در واقع اتحاد عاقل و معقول را مدنظر قرار داده است. او در این بیان، مشاهده صور و مقولات را به حصول آنها از نفس و به مشاهده حضوری میداند و در نتیجه وجود صور اشیاء و ظهور آنها برای نفس را به این روش بگونه‌ی توصیف میکند که اثر آن در حس ظاهر پدیدار نمی‌گردد. او تصریح میکند که حصول این صور برای خودشان چیزی غیر از حصولشان برای فاعلشان که مفیض وجود آنها است نمیباشد^{۶۰} و در این صورت مسلم است که در هنگام تعقل، دو چیز نخواهیم داشت که یکی عاقل و دیگری معقول باشد بلکه یک شیء واحد است که توسعه وجودی یافته است.

ملاصدرا همچنین در رساله مستقلی که درباره مسئله اتحاد عاقل و معقول نگاشته، تصریح کرده است که بواسطه این قاعده اشکالات و مسائل مهمی در نظام فلسفی وی مرتفع میگردد که یکی از آنها همین اشکالات

۵۴. حسن زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، ص ۱۶۰.

۵۵. همان، ص ۱۵۸.

۵۶. انصاری شیرازی، دروس شرح منظومه، ص ۲۲۶.

۵۷. آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، ص ۲۱۸ - ۲۱۷.

۵۸. همان، ص ۲۱۹.

۵۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، ص ۳۳۹ - ۳۳۱.

۶۰. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۴۱ - ۱۴۲.

در باب وجود ذهنی است.^{۶۱}

خلاصه نظر موافقین و مخالفین

در نظریه اتحاد عاقل به معقول هر چند به کثرت تشکیکی نفس و قوای آن استناد می‌گردد اما این کثرت بنحو تباینی تقریر نمی‌شود و اینگونه نیست که در فرایند ادراک، چند شیء مجزا مثل معروض، عرض و ابزار ادراک داشته باشیم بلکه نفس با مجموع قوای نفسانی متحد است. از سوی دیگر رابطه نفس با صور ادراکی همچون رابطه ماده و صورت است نه رابطه جوهر و عرض. در این نظریه اینگونه نیست که نفس - لو خلی و طبعه - یک اثر متحصل بالفعل باشد و اعراضی را بپذیرد و در اثر پذیرش این اعراض فعلیت و تحصل جدیدی برای آن حاصل گردد، بلکه وجود نفس بواسطه پذیرفتن این صور ادراکی تکامل می‌یابد و به مراحل بالاتر وجودی دست می‌یابد.

در این نظریه باید به تفاوت بین «دارای چیزی شدن» و «چیزی شدن» (تفاوت بین صار ناقصه و صار تامه) دقت کرد. این نظریه بیان‌کننده این است که نفس در هر مرتبه از مراتب ادراکی عین آن مرتبه خواهد شد و به بیان دیگر صور ادراکی کمال اولیه آن محسوب می‌شوند نه کمال ثانویه آن. برخی حکما قائل شده‌اند که این بالقوه بودن نفس فقط نسبت به ادراک غیر است اما نسبت به ادراک خود یا بعبارت دقیقتر نسبت به علم حضوری به خود از همان ابتدای تکون بالفعل است و عین علم به ذات است.^{۶۲} در مقابل، مخالفین این نظریه رابطه نفس و صور را همچون رابطه جوهر با اعراض دانسته‌اند. در نظر ایشان اتصاف نفس به علم و ادراک همچون اتصاف جوهر است به عرض و هر دو حالت از نظر نحوه اتصاف یکسانند و تنها فرقیان این است که یکی نفسانی

است و دیگری جسمانی. اما همانگونه که عرض با عروض خود در جوهر تغییری پدید نمی‌آورند و جوهر قبل از عروض عارض همان جوهر بعد از عروض است، مدرک نیز با حصول خود برای مدرک هیچ تغییری در ذات آن ایجاد نمی‌کند و عاقل قبل از تعقل هیچ تفاوتی با عاقل پس از تعقل ندارد.^{۶۳} طبق نظر مخالفین اولاً نفس در ابتدای تکون خود با نفس در اواسط یا انتهای حیات هیچ تفاوتی ندارد، چون با حصول علم در جوهر نفس تفاوتی ایجاد نشده و فقط یکسری اضافاتی برای او حاصل شده است. پس نفس انسان در حال کمال هیچ فرقی با نفس او در حال کودکی ندارد. همچنین نفوس عالیترین انسانها و کاملترین انسانها با نفوس کودکان و انسانهای عادی نیز هیچ تفاوتی نخواهند داشت و مثلاً پیامبران و دانشمندان بزرگ با کودکان و جاهلان از نظر جوهر نفسانی یکسان خواهند بود و نهایتاً یکسری کمالات عرضیه برای آنها حاصل شده که برای اطفال و جهال حاصل نشده است.^{۶۴}

قائلین به این نظریه، نفس را دارای مراتب میدانند و منافاتی بین این نظریه و وجود مراتب برای نفس نمی‌بینند. ایشان چون نفس را در هر مرتبه عین آن مرتبه میدانند، معتقدند که نفس در مرحله احساس نیز با متعلق احساس متحد است و در مرحله تخیل نیز با متعلق تخیل متحد است. در هر مرتبه که علمی برای نفس حاصل شد - به هر نحوی از انحاء علم - نفس با متعلق علم خود متحد است.^{۶۵}

۶۱. همو، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، ص ۳۶ - ۳۵.

۶۲. مطهری، شرح مختصر منظومه، ص ۳۵۶.

۶۳. همان، ص ۳۴۰.

۶۴. همان، ص ۳۴۷.

۶۵. ملاصدرا، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، ص ۲۹؛

مطهری، شرح مختصر منظومه، ص ۳۴۱.

جمع‌بندی

۱. نزاع در پذیرش یا انکار اتحاد عاقل و معقول در جایی است که عاقل به علم حصولی معقول را ادراک کند و در علم حضوری شکی در اتحاد و حتی وحدت عاقل و معقول نیست.

۲. استبعاد قاعده از آنجا ناشی شده است که علم را از قبیل عرض برای نفس و ذهن را موضوع و محل آن دانسته‌اند، در حالیکه مطابق حکمت متعالیه علم از صفات حقیقیه وجود است و خصوصاً در ما نحن فیه صور معقوله شانی از شئونات وجود مجرد نفسانی هستند.

۳. ارتباط عاقل و معقول از قبیل ارتباط جسم با مکان یا ارتباط جسم با حرکت نیست بلکه در برخی از انواع ادراک از قبیل ارتباط ماده و صورت به تقریر صدرایی آن و در برخی دیگر از قبیل ارتباط علت و معلول به تقریر صدرایی است.

۴. رابطه عاقل و معقول ترکیبی اتحادی است که بین یک وجود متحصل و بالفعل با وجود نامتحصل دیگر رخ می‌دهد.

۵. نفس عاقل که در ابتدای تکون خود قوه محض نسبت به معقولات است در اثر اشتداد وجودی در سیر حیات خود به مراحل می‌رسد که در آنها از وجود برتر برخوردار شده و با محسوسات، متخیلات و معقولات خود متحد می‌گردد.

۶. وجود عاقل هنگام تعقل توسعه یافته و همان وجود معقول بالذات می‌گردد بگونه‌یی که معنای جدید عقلی‌یی بر آن صدق می‌کند که تا قبل از این بر آن صادق نبود.

۷. این قاعده ارتباط تنگاتنگ با بحث وجود ذهنی داشته و ملاصدرا آن را بعنوان پاسخ دیگری برای شبهات وجود ذهنی تبیین نموده است.

منابع

- ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- ، طبیعیات شفا، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- انصاری شیرازی، یحیی، دروس شرح منظومه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- آشتیانی، جلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
- ، سرچشمه اندیشه، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
- حسن زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل به معقول، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
- سزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، تعلیقات آیت الله حسن زاده آملی، قم، باقری، ۱۴۱۶ق.
- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، در مجموعه آثار: ج ۹، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.
- ، شرح مختصر منظومه، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.
- ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، تصحیح و مقدمه دکتر مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۹، تصحیح و مقدمه دکتر رضا اکبریان، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- ، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و مقدمه دکتر سیدمصطفی محقق داماد، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۱.
- ، المبدأ و المعاد، تصحیح و مقدمه دکتر محمدذبیحی و دکتر جعفرشاه‌نظری، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- ، المظاهر الالهیه فی اسرارالعلوم الکمالیه، تصحیح تحقیق و مقدمه آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
- ، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، تصحیح و مقدمه دکتر بیوک علیزاده، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷.
- ، مشاعر، تهران، طهوری، ۱۳۶۳.