



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

A Comparative Study of the Theory of the Union of the Intellect and the Intelligible According to Plotinus and Mulla Sadra

Mahmoud Saidy¹, Abdolali Shokr², Mohammadreza Farahmandkia³

¹Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Faculty of Humanities, Shahed University, Tehran, Iran.
m.saidy@shahed.ac.ir

²Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran.
ashokr@rose.shirazu.ac.ir

³Ph.D. student of Philosophy and Islamic Theology, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. (Corresponding Author)
mohammad.farahmandkia110@gmail.com

Abstract

The union of the intellect (‘*‘āqil*’) and the intelligible (ma‘*‘qūl*’) is a significant philosophical concept introduced to Islamic thought through the translation movement, particularly via Neoplatonic sources. As one of the most influential figures of Neoplatonism, Plotinus extensively discusses this theory, asserting it through arguments rooted in the unity and actuality of the immaterial intellect, as well as the presence of the intelligible within the intellect. His conceptual framework was later echoed and expanded upon—albeit unknowingly—by Mulla Sadra, the eminent philosopher of the Islamic peripatetic tradition and the founder of Transcendental Philosophy (*ḥikmat al-muta‘āliyah*). The present study offers that although in many cases Mulla Sadra's arguments are compatible with Plotinus's arguments, the former considers the unity of the rational with the intelligible to be present in the perception of other beings as well as sensory and imaginary perceptions. In comparison, Plotinus has explained and proven the unity of the intellect with the intelligible only in the perception of abstract essence.

Keywords: Intellect and the Intelligible, Unity, Plotinus, Mulla Sadra.

Received: 2024/12/09; Revision: 2025/01/04; Accepted: 2025/01/07 ; Published online: 2025/01/13

□ Saidy, M., Shokr, A. & Farahmandkia, M. (2025). A Comparative Study of the Theory of the Union of the Intellect and the Intelligible According to Plotinus and Mulla Sadra. *Journal of Religious Thought*, 25(1), 67-78.

doi <https://doi.org/10.22099/jrt.2025.51880.3156>

□ Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Introduction & Problem Statement

The central question of this study revolves around the degree of philosophical alignment and divergence between Plotinus and Mulla Sadra concerning the union of the intellect and the intelligible. The research aims to extract and compare the foundational premises, logical arguments, and ontological implications both thinkers offered, highlighting similarities and contextual differences.

Methodology

This article employs a descriptive-analytical approach. Initially, the individual positions of Plotinus and Mulla Sadra are outlined with a focus on their primary texts. Subsequently, these positions are subjected to comparative analysis to trace parallels and contrasts in their ontological and epistemological justifications of the theory of union.

Discussion

The theory of the union between the intellect (*‘aql*) and the intelligible (*ma‘qūl*) occupies a central place in metaphysical epistemology and has been explored in both Neoplatonic and Islamic philosophical traditions. A paragon of the Neoplatonic school, Plotinus maintains that the intellect is a simple, unified, and immaterial entity. He argues that because the intellect is not subject to material multiplicity or potentiality, it must possess complete knowledge of itself by virtue of its essence. In his view, there can be no real distinction between the knower and the known within the realm of the intellect; to be truly intelligible, the object of thought must be present in the very structure of the intellect itself. Thus, Plotinus insists that in the act of self-contemplation, the intellect becomes both subject and object—both thinker and the thought one—achieving ontological unity between the two.

Plotinus supports his position through a series of arguments:

1. The intellect is a unified, non-composite entity, incapable of internal division between subject and object.
2. It is in a state of pure actuality and hence cannot be in potentiality toward knowledge.
3. Knowledge, at the highest level, is not representational or discursive but direct and intuitive—a presence of the intelligible within the intellect itself.
4. If the intellect did not contain its objects within itself, knowledge would rely on external representations, opening the possibility for error and illusion.

Consciously or subconsciously through the mediation of the *Theologia Aristotelis*, a Neoplatonic work misattributed to Aristotle, Mulla Sadra develops this theory within the broader context of his *Transcendental Philosophy*. Like Plotinus, he accepts that the immaterial intellect knows itself and its intelligible objects through a kind of ontological union. However, Sadra goes significantly beyond Plotinus in the application and theoretical grounding of this concept.

One of the pivotal innovations in Mulla Sadra's system is the extension of the union of knower and known to all levels of cognition, including sensory and imaginative knowledge. This extension is made possible through several key metaphysical doctrines unique to Sadra's philosophy:

Substantial Motion (*al-harakat al-jawharīyah*): This principle posits that all beings are in constant existential flux, moving toward greater degrees of perfection and actuality. As a result, cognition is not merely a passive reception but an existential transformation wherein the knower becomes what is known.

Graded Unity of Existence (*tashkīk al-wujūd*): All existent ones share a single reality of existence, differing only in the degree of intensity. Consequently, the union between subject and object becomes a natural consequence of ontological continuity.

Immateriality of Sensory and Imaginative Faculties: Unlike earlier philosophers such as Avicenna, who confined union to the realm of intellect, Sadra posits that faculties like imagination and perception—being immaterial in nature—can also realize a form of union with their objects. Thus, even in sensory cognition, a limited but real ontological union occurs.

Mulla Sadra's epistemology, therefore, indicates a more dynamic and existential view of knowledge. For him, knowing is not just the reception of forms but the very presence and realization of those forms

within the being of the knower. This implies that cognition is an ontological event, not merely a psychological or representational one.

Moreover, while Plotinus confines the union to self-knowledge within the divine intellect, Sadra's framework allows for the unfolding of this union throughout various levels of being—from human perception to divine self-awareness. This makes his system both more comprehensive and more metaphysically integrated.

The comparison also reveals methodological differences: Plotinus primarily employs negative arguments (*reductio ad absurdum*), showing that denying union leads to philosophical contradictions. In contrast, Mulla Sadra builds positive metaphysical proofs using concepts such as simplicity, presence (*ḥuḍūr*), and existential unity to affirm the union directly.

In summary, both thinkers affirm the essential unity of intellect and intelligible in the immaterial realm, but Mulla Sadra expands and deepens the theory into a cornerstone of his ontological and epistemological thought. His approach transforms the union from a confined intellectual concept into a universal metaphysical principle with far-reaching implications in cosmology, psychology, and eschatology.

Conclusion

The research concludes that while Plotinus and Mulla Sadra share core metaphysical assumptions regarding the immaterial intellect, Mulla Sadra's philosophy provides a more comprehensive and integrated model of the union of knower and known. Unlike Plotinus, who restricts the union to intellectual self-awareness, Mulla Sadra expands the theory's application to encompass sensory and imaginative realms, embedding it within his broader ontological system. This comparative study thus not only clarifies the shared intellectual heritage between Neoplatonism and Islamic philosophy but also underscores Mulla Sadra's philosophical innovation and expansion of classical concepts.

بررسی تطبیقی نظریه اتحاد عاقل با معقول از دیدگاه فلوپتین و ملاصدرا

محمود صیدی^۱، عبدالعلی شکر^۲، محمدرضا فرهمندکیا^۳

^۱دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

m.saidiy@shahed.ac.ir

^۲دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

ashokr@rose.shirazu.ac.ir

^۳دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول).

mohammad.farahmandkia110@gmail.com

چکیده

مسأله اتحاد عاقل با معقول از جمله مباحث فلسفی است که با ترجمه آثار فلاسفه نوافلاطونی وارد عالم اسلام گردید و متفکران مسلمان با آن آشنا شدند. فلوپتین مهم‌ترین نماینده مکتب فلسفی نوافلاطونی است که مباحث گسترده‌ای در مورد مسأله اتحاد عاقل با معقول مطرح نموده و استدلال‌هایی نیز از طریق واحد حقیقی بودن عقل مجرد، بالفعل بودن و بالقوه نبودن و در نهایت حاضر بودن معقول نزد عاقل اقامه نموده است. در ذیل هریک از این مباحث، به بررسی و تطبیق دیدگاه‌های ملاصدرا در این زمینه پرداخته می‌شود. یافته‌های این پژوهش آن است که هرچند در موارد بسیاری استدلال‌های ملاصدرا قابل تطبیق با دلایل فلوپتین است، ولی ملاصدرا اتحاد عاقل با معقول را در ادراک موجودات دیگر و هم چنین ادراکات حسی و خیالی نیز جاری می‌داند. درحالی که فلوپتین اتحاد عاقل با معقول را صرفاً در ادراک ذات مجرد تبیین و اثبات نموده است.

واژگان کلیدی: عاقل، معقول، اتحاد، مجرد، فلوپتین، ملاصدرا.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۹؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۸؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۰/۲۴

□ صیدی، محمود؛ شکر، عبدالعلی؛ فرهمندکیا، محمدرضا (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی نظریه اتحاد عاقل با معقول از دیدگاه فلوپتین و ملاصدرا. *اندیشه دینی*.

۷۸-۶۷، (۱)۲۵

doi <https://doi.org/10.22099/jrt.2025.51880.3156>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه

چگونگی علم‌داشتن انسان و هر موجود ذی‌شعور دیگر، نسبت به ذات خود و اشیاء خارجی، همواره یکی از مسائل و موضوعات اساسی مطرح شده در فلسفه بوده است. همچنین با توجه به اینکه در نظر فلاسفه الهی، مراتب وجودی منحصر در محسوسات و مادیات نیست، موجودات مجرد چگونه نسبت به ذات خویش و اشیاء دیگر علم دارند؟

مسئله اتحاد عالم با معلوم از جمله مسائلی است که توسط برخی از فیلسوفان نوافلاطونی در حوزه اسکندریه مطرح شد و با ترجمه آثار فلسفی به عربی طی نهضت ترجمه، متفکران مسلمان با این نظریه آشنا شدند. ابن سینا این نظریه را به فروریوس نسبت داده و آن را به شدت نقادی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵ ش، ج ۳، ص ۲۹۵). ظاهراً نخستین فیلسوف بزرگ مسلمان که به اثبات نظریه مورد بحث پرداخت، ملاصدرا بود که علاوه بر اقامه براهینی در اثبات آن، به انتقادات مطرح شده توسط شیخ‌الرئیس نیز پاسخ داد^۱ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۲۲).

ملاصدرا خود را موافق حکیمان بزرگ باستان، مانند ارسطو در اثبات این نظریه می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۶) و طبق نظر او، فلاسفه بزرگ گذشته، مانند نویسنده کتاب اثولوجیا به اتحاد عاقل با معقول باور داشتند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۲۷). چنین اظهارات و عباراتی از جانب ملاصدرا تحت تأثیر کتاب اثولوجیا و انتساب آن به معلم اول است^۲. با نظر به اینکه اثولوجیا، ترجمه آزاد بخش‌هایی از تاسوعات فلوطین است و جزء آثار ارسطو نیست، ملاصدرا ناخودآگاه متأثر از فلوطین در نظریه اتحاد عاقل با معقول است^۳. هرچند به باور خودش، در این مسأله، از ارسطو تأثیر پذیرفته است.

اتحاد عاقل با معقول از جمله مهم‌ترین مسائلی است که نیاز به بررسی تطبیقی آن میان مهم‌ترین نماینده مکتب نوافلاطونی، یعنی فلوطین با ملاصدرا دارد. از این جهت، مسأله پژوهش حاضر، بررسی تطبیقی نظریات فلوطین و ملاصدرا در مورد اتحاد عاقل با معقول است که با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی نخست به استنتاج مبانی و نظریات فلوطین و ملاصدرا پرداخته می‌شود و سپس میان آن‌ها بررسی تطبیقی صورت می‌گیرد.

برخی از مبانی فلسفی فلوطین و ملاصدرا در اثبات اتحاد عالم و معلوم مشابه و مشترک است؛ مانند اینکه هردو، نظریه انطباق که توسط ارسطو در مورد چگونگی حصول ادراکات حسی مطرح شده بود (ارسطو، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۷۰) را نقادی می‌کنند (فلوطین، ۱۳۶۶ ش، ص ۵۹۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ ش، ص ۵۸۲). ولی برخی دیگر از مبانی فلسفی اثبات اتحاد عالم و معلوم در حکمت متعالیه متفاوت از فلسفه فلوطین است که از آن جمله می‌توان به حرکت جوهری (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ش/الف، ص ۱۴۶) و مجرد بودن قوه خیال اشاره نمود که منجر به اثبات این نظریه در ادراکات حسی و خیالی نیز می‌گردد. اما در فلسفه فلوطین، این مبانی، اثبات نشده و لوازم فلسفی آن نیز مورد تحلیل بیشتر قرار نگرفته است.

استدلال‌های فلوطین در اثبات نظریه اتحاد عاقل با معقول را می‌توان در بخش‌های ذیل با براهین و مبانی ملاصدرا مورد بررسی تطبیقی قرار داد. شایان ذکر است که از نظر فلوطین اتحاد عاقل و معقول مسأله‌ای است که در آن، معرفت‌شناسی با هستی‌شناسی پیوند وثیقی می‌یابد (O'Brien, 2006, p. 217) که قابل تطبیق با بسیاری از مبانی و نظریات ملاصدرا در حکمت متعالیه است.

۱. برخلاف ابن‌سینا که بسیار به تشنیع فروریوس پرداخته است، ملاصدرا شخصیت فلسفی این فیلسوف را بسیار بزرگ می‌داند (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۲۰).

۲. ملاصدرا مانند بسیاری از حکیمان بزرگ مسلمان، اثولوجیا را منتسب به ارسطو می‌داند: «قال المعلم الأول فی کتاب أثولوجیا...». (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۴۰). ولی مشخص نیست که چرا ملاصدرا فروریوس را از شاگردان ارسطو می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۶، ص ۲۴) که یقیناً اشتباهی تاریخی است. فروریوس از فیلسوفان نوافلاطونی و شاگرد فلوطین و گردآورنده آثار اوست. زندگی‌نامه فلوطین نیز توسط او نوشته شده است. بنابراین شاگرد ارسطو بودن فروریوس با نظر به وقایع تاریخی ثبت شده، صحیح نیست.

۳. ملاصدرا بعد از نقل عبارتی از اثولوجیا در مورد اتحاد عاقل با معقول و تحلیل مفاد آن می‌گوید: «لایخفی ما فیه من التحقيق والتتویر لجمع ما ادعیناه و قررناه فی هذا الفصل إلا أن فی بعض کلماته ما یحتاج إلى التفسیر حذرا من غفلة الناظرین فیها عنه و عدم تفتنهم به» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۴). وی در موارد دیگری عباراتی از اثولوجیا نقل می‌کند و آن‌ها را به نظریه اتحاد عاقل با معقول تفسیر می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴ ش، ص ۸).

۲. واحد حقیقی بودن عقل مجرد

واحدبودن عقل مجرد یکی از وجوهی است که فلوطین با استفاده از آن به اثبات اتحاد عاقل با معقول می‌پردازد. استدلال او در این قسمت چنین است: عقل موجودی واحد است که هیچ‌گونه کثرتی ندارد، در مقابل، موجودات مادی در عین واحدبودن کثیر هستند و تنها از طریق بهره‌وری از واحد، واحد هستند (فلوطین، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۷۲۶). از این جهت، عقل هنگام ادراک ذات خویش، تمامی آن را ادراک می‌کند و عاقل نیز خود ذات اوست. در صورتی که عاقل همان معقول نباشد یا در مقام ذات آن نباشد، ذات موجود مجرد عقلانی تقسیم‌پذیر به عاقل و معقول خواهد بود، حال آنکه موجود مجرد عقلانی به دلیل واحدبودن تقسیم‌پذیر نیست: «پس برای اینکه خود را به تمامه بشناسد، ناچار باید بیننده را هم به دیده شده بیفزاید تا تمام وجود خود را بشناسد و دربارهٔ تمامی خود بیندیشد» (فلوطین، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۶۹۳). نتیجه اینکه با نظر به تقسیم‌ناپذیری ذات موجود مجرد به عاقل و معقول، اتحاد این دو عنوان در ذات او اثبات می‌گردد: «در هستی خود از موضوع اندیشه‌اش جدا نیست؛ بلکه درحالی که در خود ساکن و ثابت است خود را می‌نگرد. به این سان، هر دو می‌شود و در عین حال واحد می‌ماند» (فلوطین، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۷۴۱).

فلوطین بیان دیگری نیز از این استدلال دارد: عقل موجود واحد و بسیطی است که هنگام ادراک، تمام ذات او ادراک کننده و ادراک شونده است: «هنگامی که به خود می‌اندیشد، به خود همانند واحدی کامل می‌اندیشد نه آنکه جزئی دربارهٔ جزئی دیگر بیندیشد» (فلوطین، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۶۹۳). در صورتی که جزئی از ذات عقل، جزئی دیگر را ادراک نماید، ذات او به اجزای مختلف تقسیم شده است. با نظر به اینکه عقل به دلیل تجرد از ماده، تمامی ادراکات آن عقلانی و تمام ذات او عاقل است، عاقل با معقول متحد است (فلوطین، ۱۹۹۷، ص ۳۹۷)؛ به‌ویژه اینکه نسبت خاصی میان عاقل با معقول برقرار است (فلوطین، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۳)، به‌گونه‌ای که تحقق یکی در مرتبه‌ای، مستلزم وجود داشتن دیگری در همان مرتبه است؛ زیرا اندیشیدن و تعقل در مقام ذات موجود مجرد عقلانی است (O'Brien, 2006, p. 225). استدلال ملاصدرا با حدوسط قراردادن مفهوم واحد در اثبات اتحاد عاقل با معقول، چنین است: اگر عاقل و معقول بودن در ذات موجود مجرد با یکدیگر تفاوت داشته باشند، چنین موجودی عقل مجرد نخواهد بود، حال آنکه عقل مجرد فرض شده است؛ زیرا حقیقت وجودی عقل مجرد واحد و بسیطبودن آن است. بنابراین، عاقل و معقول بودن در حقیقت موجود مجرد یکی است و چنین موجودی عاقل و معقول بالفعل است، به دلیل وجود رابطهٔ تضایف میان عاقل با معقول، تحقق یکی در مقامی، مستلزم تحقق دیگری در مقام دیگر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۵). بنابراین معقول، نحوهٔ وجود دیگری به‌جز حضور وجودی در نزد عاقل ندارد؛ زیرا وجود مجرد عاقل، تعدد جهات و حیثیات ندارد و وجود واحد بسیط دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۴). تصور عقل مجرد بدون وحدت آن، مستلزم عدم صدق مجرد عقلانی بر موجود مفروض است.

۳. بررسی تطبیقی واحدبودن عقل مجرد

در بررسی تطبیقی استدلال فلوطین با ملاصدرا در این زمینه، توجه به این نکته ضروری است که حدوسط این استدلال و مفهوم اساسی آن واحدبودن عقل مجرد و تقسیم‌ناپذیری آن است. فلوطین وحدت عقول را مانند وحدت سایر موجودات نمی‌داند. از نظر او، واحدبودن عقول با واحدبودن موجودات جسمانی متفاوت است. ملاصدرا چنین وحدتی را وحدت حقیقی می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۷). به‌طور یقین مقصود از واحد در این استدلال، واحد عددی نیست؛ زیرا واحد بالعدد واحدی است که خود دارای گونه‌ای از کثرت است. مثلاً یک عدد کتاب که قابل شمارش بوده و تعدد جهات و حیثیات دارد، برخلاف واحد حقیقی و محض که هیچ‌گونه کثرتی در او نیست. ضمن اینکه به نظر می‌رسد فلوطین و ملاصدرا در مورد اتصاف عقول مجرد به وحدت، اتفاق نظر دارند؛ زیرا هنگامی که فلوطین وحدت عقول را عددی و مانند سایر انواع وحدت مشابه نمی‌داند، ضرورتاً چنین معنایی همان واحد حقیقی از نظر ملاصدرا می‌گردد. نتیجه اینکه واحد حقیقی بودن عقول مجرد، منجر به اثبات اتحاد عاقل و معقول از نظر فلوطین و ملاصدرا می‌گردد.

واحدبودن عقل مقدمهٔ اساسی استدلال‌های فلوطین و ملاصدرا بوده و هر دو استدلال نیز برهان خلف است؛ اما فلوطین از جهت محذور تقسیم‌شدن و تجزیه‌پذیر گشتن به اثبات نتیجه می‌پردازد، ولی در نظر ملاصدرا، فرض متحدنبودن عاقل با معقول، منجر به عقل مجردنبودن هویت مفروض می‌گردد. بنابراین، یکی از مقدمات استدلال‌های مذکور از نظر فلوطین و ملاصدرا یکی است که منجر به اثبات نتیجهٔ واحد می‌گردد. اما مقدمهٔ دیگر استدلال در نظر اینان متفاوت بوده و از مفاهیم فلسفی متفاوتی استفاده شده است. با تحلیل معنای واحد در فلسفهٔ فلوطین و تصریح ملاصدرا، مقصود از واحد به معنای حقیقی آن است.

۴. کامل بودن عقل مجرد

بخش دوم استدلال‌های فلوپتین در اثبات اتحاد عاقل با معقول، از جهت کامل و بسیط بودن عقل مجرد است که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد. عقل مجرد واجد همه کمالات موجودات مادون به گونه وحدت و بساطت است (فلوپتین، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۱). به دلیل اینکه عقل مجرد، مادی نیست و دگرگونی و تغییر در او راه ندارد، از همه جهات کامل است و چیزی نیست که فاقد آن باشد، بلکه از همه جهات بالفعل است (فلوپتین، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۶۹۳). مثلاً سعادت عقل مجرد، یافتن یا تحصیل سعادت نیست؛ بلکه وجدان و داشتن آن است.^۴

اندیشیدن و تعقل عقل مجرد نیز تحصیل صورت‌های علمی نیست؛ بلکه داشتن آن به گونه وحدت و بساطت است.^۵ (فلوپتین، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۶۶۶). «عقل هنگامی کامل است که موضوع اندیشه را داراست» (فلوپتین، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۷۴۲). اگر عقل در مقام ذات خویش، موضوع اندیشه یا معقول بودن را نداشته باشد، کامل نبوده و در مقام ذات خویش حالت فقدان یا استعداد نسبت به اندیشیدن خواهد داشت، حال آنکه عقل موجودی کامل و بالفعل است نه بالقوه (فلوپتین، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۶۹۵). نتیجه اینکه شناخت و ادراک ذاتی در مورد عقل مجرد، کامل و بالفعل بودن آن، مستلزم اتحاد عاقل با معقول است. موضوع اندیشه امری فعلی و فعلیت است نه امکان و استعداد (فلوپتین، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۶۹۳). بنابراین اندیشیدن عقل و موضوع اندیشه، عین یکدیگرند.

تقریر استدلال ملاصدرا در این قسمت چنین است: موجود مادی به دلیل قوه و استعداد داشتن، مرکب از دو جهت فعلیت و استعداد بوده و همواره حالت نقص در او وجود دارد، درحالی که موجود مجرد عقلی به دلیل فعلیت، بساطت و کامل بودن، ذات خویش را ادراک می‌کند؛ زیرا اتصاف به عاقل و معقول در او به گونه فعلیت است و حالت قوه و استعداد نسبت به این امور ندارد. بدین جهت ملاصدرا با حدوسط قرار دادن مفاهیم مورد اشاره، استدلالی در اثبات اتحاد عاقل با معقول اقامه می‌کند: «عقل بسیط مجرد، جامع تمامی معقولات هست» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۷۳). به بیان دیگر، به دلیل مجردبودن از ماده، هیچ گونه مانعی در اتصاف عقل مجرد به صفات کمالی وجود ندارد و هر صفتی که نسبت به او حالت امکانی داشته باشد، بالضرورة واجد آن است؛ زیرا به جهت مجردبودن، تراحمات مادی در ادراک ذات وجود ندارد. ادراک ذات و عاقل و معقول بودن، یکی از صفات کمالی است، بنابراین عقل مجرد در مقام ذات خویش ادراک کننده همان ذات بوده و معقول نیز هست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۵۸).

از نظر ملاصدرا، اثبات بسیط بودن عقل مجرد، ملازم با اثبات اتحاد عاقل با معقول نیز هست، به این جهت، از نظر او اثبات بسیط بودن عقل مجرد از یک سوی، و انکار اتحاد عاقل با معقول در فلسفه ابن سینا از سوی دیگر، دچار تناقض درونی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۷۲)؛ زیرا با اثبات مرکب نبودن عقل مجرد و عدم تعدد جهات و حیثیات در ذات او، عاقل و معقول در عقل مجرد، اتحاد مصداقی دارند و قابل تمایز خارجی از یکدیگر نیستند. در نتیجه، تفاوت آن‌ها صرفاً مفهومی است.

۵. بررسی تطبیقی کامل بودن عقل مجرد

همان گونه که از استدلال‌های فلوپتین و ملاصدرا در این قسمت مشخص است، این بخش از دلایل با حدوسط قراردادن بسیط بودن عقل مجرد و کامل بودن آن، به اثبات اتحاد عاقل با معقول می‌پردازند. البته ملاصدرا با تحلیل بسیط بودن عقل مجرد، صرف الحقیقه بودن آن را نیز نتیجه می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش/ب، ص ۷۱۱). بدین جهت، تحلیل مفاهیم بسیط و صرف حقیقی، به اتحاد اتحاد عاقل و معقول در موجود مجرد می‌انجامد. هرچند بسیاری از مبانی و نظریات فلوپتین مبتنی بر بسیط بودن موجود مجرد است؛ اما قاعده‌ای مستقل تحت عنوان بسیط الحقیقه در فلسفه او وجود ندارد. به بیان دیگر، بسیط بودن مجرد، زیربنای بسیاری از نظریات و قواعد فلسفی فلوپتین است که ملاصدرا اهتمام ویژه‌ای به اثبات آن داشته است. علاوه بر این، اساساً اثبات واحد و مجرد بودن عقل، منجر به اثبات ترکیب نداشتن و بسیط بودن او می‌گردد. خلاصه اینکه فلوپتین و ملاصدرا هر دو با تحلیل مفاهیم بالفعل و بساطت، عاقل و معقول بودن در ذات موجود مجرد را نتیجه‌گیری و اثبات می‌نمایند.

۴. فلوپتین در اثولوجیا می‌گوید: «عالم عقلی حیات تام و کاملی دارد که جامع همه کمالات اشیاء است و هیچ گونه نقص و فقری در آن نیست» (فلوپتین، ۱۴۱۳ق، ص ۹۴). این بیان، از عبارات مورد استشهاد ملاصدرا در جهت اثبات اتحاد عاقل با معقول است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۴۰).

۵. بالاترین مرتبه ادراک، تعقل ذات است که در آن عاقل با معقول یکی است (فلوپتین، ۱۹۹۷، ص ۴۵۱)؛ زیرا ادراک نیز یکی از کمالات وجودی است.

از نظر ملاصدرا، علاوه بر اثبات اتحاد عاقل با معقول در مقام ذات، چنین استدلالی منجر به اثبات این نظریه در مقام علم به غیر نیز می‌گردد؛ زیرا موجود مجرد در مقام ذات خویش، به اشیاء و موجودات دیگر نیز علم دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۵۸). ولی فلوطین لوازم بسیط بودن عقل مجرد در ادراک علم به غیر و اتحاد با آن را نه تنها اثبات نکرده، بلکه آن را نفی نیز نموده است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۷۴۱). بنابراین، اثبات اتحاد عاقل با معقول در علم به موجودات دیگر، یکی از تفاوت‌های فلسفه فلوطین با حکمت متعالیه است.

۶. معقول بودن عاقل در مقام ذات

قسمت دیگر استدلال‌های فلوطین در اثبات اتحاد عاقل با معقول از طریق «در مقام ذات معقول بودن عاقل» است (O'Brien, 2006, p. 228):

[۱] عاقل باید در مقام ذات معقول باشد تا بتواند به معنای حقیقی ذات خویش را ادراک کند (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۴۱). اگر عاقل در مقام ذات معقول نباشد، تعقل کننده، عاقل اصلی نبوده و نیازمند عاقل دیگری خواهد بود و به تسلسل می‌انجامد؛ زیرا در این حالت، عاقل ذات خویش را در مقام ذات، ادراک نمی‌کند، حال آنکه هر ادراک کننده‌ای نخست ذات خویش را ادراک می‌کند. فلوطین می‌گوید: «عقل باید موضوعی معقول برای اندیشیدن داشته باشد و اگر به عنوان اندیشنده اصلی درباره آن بیندیشد، باید آن را در خود داشته باشد که بیندیشد» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۴۲). عقل اگر موضوع اندیشه را در مقام ذات خویش نداشته باشد، در تعقل خویش به خلأ خواهد رسید و تعقل ذات ممکن نمی‌گردد: «اگر عاری از عقل [=تعقل] باشد، چگونه می‌تواند عقل باشد؟» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۲۱). موضوع اندیشه نسبت به موجود دیگری، جدا و منفصل است؛ ولی نسبت به خود عاقل، حالت وحدت دارد (Hendrix, 2015, p. 16). نتیجه اینکه معقولات در مقام ذات عاقل تحقق دارند و عاقل با معقول اتحاد دارد.

[۲] اگر معقولات در مقام ذات عاقل نباشند، اندیشه‌ها و ادراکات موجود عقلی، مربوط به امور بیرونی خواهند بود و عقل، خود معقولات را ادراک نمی‌کند، بلکه تنها تصاویر یا سایه‌هایی از آن‌ها را (مانند ادراکات حسی) ادراک می‌کند. لازمه چنین پنداری آن خواهد بود که «معقولات ناشناختی باشند و حتی وجود نداشته باشند و علاوه بر این، خود عقل از میان برخیزد» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۲۳)؛ زیرا حقیقت تجردی او ادراک نشده است. به بیان دیگر، در صورت تعقل به واسطه صورت علمی، مدرک او ذات خودش نیست، بلکه صورتی علمی است. بنابراین، ذات عاقل در این صورت مورد ادراک واقع نشده است (رحمانی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴).

[۳] اگر معقولات بیرون از ذات عاقل باشند و با آن اتحاد نداشته باشند، در این صورت عقل حقیقت آن‌ها را در مقام ذات خویش ندارد و ممکن است هنگام نگرستن به آن‌ها فریب بخورد و دچار خطا در ادراکات گردد؛ زیرا تصاویر اشیاء بیرونی و خارج از ذات، ممکن است فریبده باشند یا اینکه با حقیقت و مصداق خارجی منطبق نباشند. اگر عقل فریبندگی یا خطا بودن آن‌ها را تشخیص دهد، ضرورتاً می‌داند که حقیقت معقول را ادراک نکرده و از حقیقت بی‌بهره است. اگر عقل فریبندگی و واقعی نبودن معقولات بیرونی را تشخیص ندهد، در این صورت دروغ و فریب او دو برابر شده و از حقیقت دورتر شده است. نتیجه اینکه عقل معقولات را در مقام ذات خویش دارد (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، صص ۷۲۳ و ۶۹۴). فلوطین در این مورد با استفاده از حضور عاقل در مقام ذات معقول؛ یعنی اتحاد آن‌ها، اتحاد عاقل با معقول را اثبات نمود. در صورتی که عاقل در مقام ذات معقول نباشد، امکان تعقل وجود نخواهد داشت که صحیح نیست.

برهان تضایف یکی از براهین ملاصدرا در اثبات اتحاد عاقل با معقول است که طی آن به دلیل اینکه یک موجود مجرد با قطع نظر از هر موجود دیگری فرض می‌شود، عاقل بودن آن نیز اثبات می‌گردد؛ زیرا وجود مجرد بالذات امکان معقول واقع شدن را دارد و در این مورد تفاوتی نیست که موجود دیگری، عقل مجرد را ادراک کند یا ادراک نکند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۹). ملاصدرا می‌گوید:

«ان کل صورة مجردة فان وجودها في نفسه هو بعينه وجودها معقولة بالفعل» (ملاصدرا، ۱۴۲۰، ق، ص ۷۲).

به بیان دیگر، حقیقت وجودی معقول، حضور ادراکی آن نزد جوهر عاقل است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۷۸) و مجرد بودن مستلزم حضور معقول در نزد عاقل است.^۷

۶. در ادراکات حسی که به واسطه صورت‌های علمی انتزاع شده از خارج علم حاصل می‌گردد، خطا یا به تعبیر فلوطین فریب اتفاق می‌افتد. مثلاً صورت علمی منطبق با حقیقت خارجی نباشد.

۷. بنیان نظریه اتحاد عالم و معلوم به طور کلی و عاقل با معقول، مجرد از بودن از ماده است (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ق، ص ۳۶۳).

۷. بررسی تطبیقی معقول بودن عاقل در مقام ذات

فلوپین و ملاصدرا با استفاده از اینکه عاقل ضرورتاً در مقام ذات معقول هست، به اثبات اتحاد عاقل و معقول در مقام ذات موجود مجرد می‌پردازند. با این تفاوت که استدلال‌های فلوپین همگی از طریق برهان خلف است که طی آن بیان می‌گردد اگر عاقل در مقام ذات معقول نباشد، مستلزم محذورات بیان شده است. در نتیجه عاقل در مقام ذات معقول است. اما ملاصدرا با استفاده از مفهوم تضایف و اینکه به دلیل چنین نسبتی، عاقل ضرورتاً در مقام ذات معقول جای دارد، به اثبات اتحاد عاقل با معقول می‌پردازد. نقطه اشتراک این دیدگاه‌ها، آن است که به دلیل مادی نبودن عقل مجرد، معقول انفکاک وجودی از آن ندارد و حقیقت واحد، متصف به دو وصف عاقل و معقول می‌گردد. با نظر به استدلال‌هایی که از فلوپین بیان کرد، مشخص است که او استدلال‌های بیشتری در اثبات این مدعا اقامه نموده و از جهات مختلف این مسأله را بررسی کرده است. حال آنکه ملاصدرا صرفاً برهان تضایف را در این زمینه اقامه می‌کند. به‌ویژه اینکه فلوپین با تأکید بر منتفی بودن ادراکات حسی و انطباع صورت‌های علمی در مورد موجود مجرد، اتحاد عاقل با معقول را نتیجه‌گیری می‌کند.

۸. حضوری بودن ادراکات عقل مجرد

بخش دیگر استدلال‌های فلوپین در اثبات اتحاد عاقل با معقول، از جهت حضوری بودن ادراکات عقل مجرد است (O'Brien, 2006, p. 226). هرچند در آثار فلوپین اصطلاح علم حضوری نیامده است، ولی از توضیحات و استدلال‌های او در این زمینه می‌توان نتیجه گرفت که از نظر او ادراکات عقل مجرد، حصولی نبوده و حضوری است: «نه حق داریم معقولات را بیرون از عقل بدانیم، نه گمان کنیم که عقل تنها حاوی نقش حقایق است، نه عقل را عاری از حقیقت بیندازیم» (فلوپین، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۷۲۳). مهم‌ترین مقدمه این استدلال، حصولی نبودن ادراکات عقل مجرد است که فلوپین آن را چنین اثبات می‌کند: دانش عقل از طریق اقامه استدلال یا صورت‌های علمی تحصیل نشده است (فلوپین، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۷۲۱)؛ زیرا تفکر نمودن جهت اکتساب معلومات از ویژگی‌های نفس ناطقه است (فلوپین، ۱۴۱۳ق، ص ۱۶۹) که به بدن مادی تعلق دارد، نه عقل مجرد که بالذات مفارق از ماده است. در صورتی که موجود مجرد به واسطه صورت‌های علمی ادراک کند، اگر مالک صورت‌های علمی است و در مقام ذات خویش آن‌ها را دارد، بنابراین نیازی به صورت‌های علمی در تحقق ادراک نیست و عاقل نیز با معقول متحد است. اگر موجود مجرد در مقام ذات خویش واجد صورت‌های علمی نباشد، حقیقت معقول را ادراک نمی‌کند؛ زیرا ادراک نمودن به واسطه صورت‌های عملی به معنای تعقل نشدن حقیقت اشیاء مدرک است (فلوپین، ۱۳۶۶ش، ج ۲، صص ۶۹۲-۲۹۳). نتیجه اینکه ادراکات عقل مجرد، به واسطه حصول صورتی علمی نیست، بلکه حضوری است. عقل همیشه می‌داند که هیچ‌گاه امری را فراموش نکند؛ زیرا حقیقت معقول نزد ذات عقل حاضر است و از این رو یکی از پایه‌های اساسی تعقل یعنی معقول، همواره از نظر عاقل حاضر است (فلوپین، ۱۳۶۶ش، ج ۲، صص ۷۲۳-۷۲۴). پس عاقل همیشه نزد معقول حاضر است. به دلیل حضوری بودن ادراکات عقل مجرد، معلوم یا معقول، نزد خود عاقل (عقل مجرد)، حاضر است. به بیان دیگر، عاقل و معقول نزد یکدیگر حضور دارند «چون عقل در خود خویش و با خود خویش است، پس به ضرورت باید شناسائی خود خویش در او موجود باشد» (فلوپین، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۶۹۵). خلاصه استدلال فلوپین این است که ادراکات عقل مجرد حصولی نبوده و حضوری است و در نتیجه معقول در نزد عاقل حاضر بوده و متحد با آن است.

از دیدگاه ملاصدرا، حقیقت علم، همان حضور موجود مجرد از ماده، نزد یک موجود مجرد دیگر است (ملاصدرا، ۱۴۲۰ق، ص ۷۰)؛ با نظر به اینکه در علم ذاتی، ذات یک شیء مجرد نزد آن حاضر است، عاقل و معقول در همان مرتبه ذات تجردی تحقق داشته و متحد با یکدیگرند. از نظر ملاصدرا، حقیقت موجود مادی، دارای عوارض و مشخصات جسمانی است و چنین موجودی بالفعل مدرک یا معقول واقع نمی‌گردد؛ اما موجود مجرد از ماده، به دلیل نداشتن عوارض جسمانی و مادی، مانند وضع، مکان و مانند آن، معقول و مدرک بالفعل واقع می‌گردد. حقیقت وجودی موجود مجرد، همان معقول واقع شدن آن است، بدون اینکه اختلافی در این زمینه میان عاقل با معقول باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۳).

۹. بررسی تطبیقی حضوری بودن ادراکات عقل مجرد

همان‌گونه که مشخص است ملاصدرا نیز مانند فلوپین مجرد بودن عقل را مستلزم اتحاد عاقل با معقول می‌داند. فلوپین طی استدلال خویش، نخست حصولی نبودن ادراکات عقل مجرد را تبیین نمود، ولی ملاصدرا با تحلیل نمودن موجود مجرد، حضوری بودن ادراکات آن را نتیجه‌گیری می‌کند؛ بدون اینکه نیازی به اثبات حصولی نبودن چنین ادراکاتی طی برهان مستقلى باشد. ادراکات حصولی مختص موجودات جسمانی است

نه مجرد از ماده. اساساً از دیدگاه ملاصدرا هرگونه علم عقلی و مجرد، مستلزم اتحاد عاقل با معقول است (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۱۹). به بیان دیگر، حصولی نبودن علم در موجودات مجرد از ماده، به معنای حاضربودن معقول نزد عاقل است. یعنی عاقل و معقول حقیقت وجودی واحدی دارند که این گونه مفاهیم از آن مصداق واحد، انتزاع می‌گردد.

نکته شایان توجه آن است که ملاصدرا مجردبودن را مستلزم اثبات اتحاد عالم با معلوم می‌داند. با توجه به اینکه قوه خیال و ادراکات آن نیز در حکمت متعالیه مادی نبوده و مجرد از ماده است، اتحاد عالم و معلوم در مورد این ادراکات نیز اثبات می‌گردد (ملاصدرا، ۱۴۲۰ق، ص ۷۲). از این جهت، اثبات این نظریه، نتایج فلسفی متعددی در حکمت متعالیه دارد که از آن جمله می‌توان به تبیین چگونگی حشر جسمانی انسان با نظر به ملکات وجودی و علمی او اشاره کرد (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۶، ص ۲۴). ولی فلوطین صرفاً اتحاد عالم با معلوم را در مرتبه تجرد عقلانی و در مقام علم مجرد عقلی به ذات تبیین می‌نماید (فلوطین، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۶۹۴). بنابراین، استفاده از مفهوم تجرد در اثبات اتحاد عالم با معلوم، دامنه وسیع‌تری در حکمت متعالیه نسبت به فلسفه فلوطین دارد و برخی از نتایج و لوازم فلسفی این نظریه، در نظام فلسفی فلوطین مورد تحلیل و بررسی بیشتر قرار نمی‌گیرد.

۱۰. چگونگی تفاوت عاقل با معقول

از نظر فلوطین عقل موجودی است که دارای صفت علم و اندیشیدن به گونه بساطت است؛ زیرا اندیشیدن عین ذات اوست (فلوطین، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۶۶۷)؛ اما جهت تحقق اندیشیدن، می‌بایست میان عاقل و معقول تفاوت نیز برقرار باشد. اگر عاقل با معقول هیچ تفاوتی نداشته باشد، اندیشیدن صورت نمی‌گیرد (فلوطین، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۶۶۶). بنابراین، باید میان عاقل با معقول، علاوه بر اتحاد، تفاوت نیز باشد. فلوطین تفاوت عاقل با معقول را با استفاده از تشبیه نور تبیین می‌کند (Abury, 2019, p. 312). دو نور را از نظر بگیرد که یکی نورانیت بیشتر و دیگری نورانیت کمتری دارد، در صورت تابش همزمان این دو نور، نمی‌توان آن دو را از یکدیگر تمییز داد، حال آنکه در اندیشه و تعقل می‌دانیم که آن دو یکی نیستند و تفاوت دارند، عقل نیز چون می‌اندیشد، به گونه‌ای با معقول تمایز دارد: «چون می‌اندیشد دو تاست» (فلوطین، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۷۴۲). عقل مانند نور شفاف‌تر و قوی‌تر است و در مقابل، اندیشه او نور ضعیف است، حتی اگر هر دو نور همزمان تابش یابند، نور شدید با نور ضعیف متفاوت می‌باشد؛ فلوطین با بیان این تمثیل در صدد اثبات گونه‌ای از تفاوت میان عاقل و معقول است. اشکال گفتار فلوطین آن است که چگونگی تمایز عقل از عاقل و معقول در این تمثیل، به طور مشخص بیان نگردیده است، با نظر به تحقق خارجی نور و تمایز مصداقی مراتب انوار شدید و ضعیف از یکدیگر، این تمثیل بیانگر گونه‌ای تمایز خارجی میان عاقل و معقول است، درحالی‌که در ذیل استدلال‌های اثبات اتحاد عاقل با معقول از نظر فلوطین بیان گردید که او در صدد نفی تکثر خارجی عاقل و اثبات وحدت و بساطت آن است. همچنین همان گونه که عاقل با معقول متفاوت است، هر دو با عقل (تعقل نمودن) تفاوت و تمایز دارند، هر چند می‌توان گفت این تمثیل صرفاً بیان مثالی در جهت تبیین موضوع تفاوت است و فلوطین نیز با استفاده از آن، در صدد اقامه برهان یا تحلیل فلسفی در این زمینه نیست. گرچه در آثار فلوطین به تفاوت مفهومی عاقل با معقول و انتزاع این دو مفهوم از ذات واحد تصریح نشده است، ولی از اشارات او در برخی از موارد، می‌توان چنین نتیجه‌ای را استنباط نمود: «عالم در صورتی وجود دارد که علم و معلوم باشد و عاقل نیز در صورتی تحقق دارد که عقل و معقولی باشد؛ بدین جهت عاقل از معقول متمایز می‌گردد و کثرتی [مفهومی] به وجود می‌آید، حال آنکه میان عاقل با معقول کثرت و تمایز [خارجی] وجود ندارد»^۸ (فلوطین، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷۵). به نظر می‌رسد فلوطین در این عبارت در صدد بیان تفاوت مفهومی عاقل و معقول در عین اتحادی مصداقی یا نفی تفاوت خارجی است، هر چند به همین اشارات اکتفاء نموده و تحلیل بیشتری در این زمینه ارائه نداده است.

از دیدگاه ملاصدرا، یکی شدن مفاهیم عاقل، معقول و عقل به گونه‌ای که به حمل اولی ذاتی بر یکدیگر حمل گردند، ممتنع است؛ زیرا بدیهی است که هر مفهومی بالذات با مفهوم دیگر متفاوت و غیر از آن است و مفاهیم سه‌گانه مذکور نیز چنین هستند. از این جهت، مفاهیم عاقل و معقول از حقیقت یک وجود بسیط مجرد انتزاع می‌گردند که مصداق واحد است؛ ولی مفاهیم انتزاع شده، یعنی عاقل، معقول و عقل متفاوت هستند؛ به بیان دیگر، حمل شدن عاقل، معقول و عقل بر یکدیگر، حمل شایع صناعی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۵). به دلیل

۸. از دیدگاه فلوطین، عقل مجرد عاقل و اندیشنده صرف نیست، بلکه عاقل و معقول نیز هست (رحمانی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۲۲).

رابطه تضایف میان مفاهیم عاقل و معقول، هر دو در یک ذات تحقق دارند و از آن انتزاع می‌شوند (ملاصدرا، ۱۴۲۰ق، ص ۷۳). پس، از نظر هر دو فیلسوف، تفاوت عاقل با معقول در ادراک ذات، مفهومی است و از این نظر، میان حکمت متعالیه و فلسفه فلوطین مطابقت زیادی وجود دارد.

۱۱. نتیجه‌گیری

طی نهضت ترجمه و آغاز ترجمه آثار علمی به عربی، آثاری نیز از فلاسفه دوران نوافلاطونی نیز ترجمه گردید. در این روند، فلاسفه مسلمان با نظریه اتحاد عاقل و معقول که توسط فلاسفه نوافلاطونی مطرح شده بود، آشنا گردیدند. ابن‌سینا این نظریه را منتسب به فرفورئوس دانست و آن را نقادی نمود. فلوطین که مهم‌ترین نماینده مکتب نوافلاطونی است، بیش از سایر فلاسفه این دوران، به تحلیل و بررسی این مسأله و اثبات آن پرداخته است. استدلال‌های او در این زمینه با استفاده از مفاهیمی مانند وحدت، مجردبودن، بالفعل‌بودن، بساطت و مانند آن است که طی آن اتحاد عاقل و معقول در مقام ذات یک موجود مجرد اثبات می‌گردد. هرچند ملاصدرا با برخی از مبانی و تمامی استدلال‌های فلوطین در این زمینه موافق است و خود نیز بحث‌های مشابه و قابل تطبیق با فلوطین در این زمینه مطرح می‌کند، ولی در حکمت متعالیه علاوه بر اثبات اتحاد عاقل با معقول در مقام ذات، چنین امری در مقام علم به غیر نیز اثبات می‌شود. مهم‌تر اینکه مسأله اتحاد عالم و معلوم از نظر ملاصدرا در باب ادراکات حسی و خیالی نیز جریان دارد.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ش). *الاشارات و التنبيهات*. تهران: نشر البلاغه.
- ارسطو (۱۳۶۹ش). *در باره نفس*. (ترجمه: علی مراد داودی). تهران: انتشارات حکمت.
- رحمانی، غلامرضا (۱۳۸۶ش). *فلسفه عرفانی فلوطین*. تهران: نشر سفینه.
- فلوطین (۱۳۶۶ش). *دوره آثار فلوطین*. (ترجمه: محمدحسن لطفی). تهران: خوارزمی.
- فلوطین (۱۴۱۳ق). *اثولوجیا*. (ترجمه: ابن ناعمه حمصی و تصحیح: عبدالرحمان بدوی). قم: انتشارات بیدار.
- فلوطین (۱۹۹۷م). *تاسوعات*. (مترجم: فرید جبر). بیروت: مکتبه ناشرون.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۵۴ش). *المبدأ و المعاد*. (تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش/الف). *اسرار الآیات*. (تصحیح: محمد خواجوی). تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش/ب). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۳ش). *مفاتیح الغیب*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۶ش). *تفسیر القرآن الکریم*. (تصحیح: محسن بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۲۰ق). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*. تهران: انتشارات حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایه الاثیریة*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (بی تا). *ایقاظ النایمین*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

References

- Abury, G. (2019). *Metaphysics of soul and self in Plotinus*. United Kingdom: Routledge.
- Aristotle (1990). *About the ego*. (Translate: A. M. Davodi). Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
- Hendrix, J. (2015). *Plotinus and the Artistic Imagination*, Roger Williams University: Bristol.
- Ibn Sina, H. A. (1996). *Al-Esharat va al-Tanbihat*. Tehran: al-Balagheh Publishing House. [In Persian]
- O'Brien, D. (2006). *Cambridge Companions to Plotinus*. Landan & New York: Routledge.
- Plotinus (1987). *The Course of Plotin's Works*. (Translate: M. H. Lotfi). Tehran: Khwarazmi. [In Persian]
- Plotinus (1992). *Ethology*. (Translate: I. N. Homsy & Edit: A. R. Badawi). Qom: Bidar Publications. [In Arabic]
- Plotinus (1997). *Tasuat*. (Translate: F. Jabr). Beirut: Nashron School.
- Rahmani, Gh. (2007). *Falsafe Erfani Faloutin*. Tehran: Safineh Publishing. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1975). *Al-Mabda va al-Maad*. (Correct: S. J. Ashtiani). Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Society. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981). *Al-Hekmate al-Motealiye fi al-Asfar al-Aghliye al-Arbae*. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981/a). *Asrar al-Ayat*. (Correct: M. Khajawi). Tehran: Islamic Society of Wisdom and Islamic Philosophy. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981/b). *Al-Shawahid al-Rabbiyyah in Al-Manahaj al-Attawiyah*. Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1984). *Mafatih al-Gheyb*. Tehran: Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1987). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. (Correct: M. Bidarfar). Qom: Bedar Publications. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1999). *Majmoue Rasael Falsafi Sadr al-Mutalahin*. Tehran: Hekmat Publications. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (2001). *Sharhe al-Hidayah al-Ethiriya*. Beirut: Arab History Foundation. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (N. D.). *Iqaz al-Naymin*. Tehran: Islamic Wisdom and Philosophy Society of Iran. [In Persian]