

عیارسنجی رویکرد سکوت‌گرا در برابر انگاره اتحاد عاقل و معقول

محمد رضا ارشادی نیا^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۱۲/۲۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۱۱)

چکیده

مسئله اتحاد عاقل و معقول از مسائل دیرپا در فلسفه الهی است، اما با مبانی پیش‌صدرايي دچار چالش‌هایی است که خرده‌گیران را وادار به واکنش منفی نموده است. صدرالمألهین به تحلیل و تثبیت این مسئله نفیس با روش و مبانی ویژه حکمت متعالیه همت گماشته و حکمای پس‌اصدرایی نیز با حساسیت تمام به ادله او نگریسته و ادله دیگری بر آن افزوده‌اند. مقاله‌ای با ادعای حصر ادله صدرا در سه دلیل و گزارش تحریفی از آنها، ایرادهایی را بر آنها و بر سایر ادله موافق و مخالف تدارک دیده و با ادعای حصر ادله در احصاء خود، به فرجام سکوت تکلیف کرده است. نگاه تبیینی به ادله و مبانی صدرالمألهین و بررسی ایرادهای مقاله، نشان می‌دهد خدشه‌ها و تکلیف عقل به سکوت، بی‌بنیاد است. این واکاوی به نقد ایرادهای مرتبط به برهان تضایف بر اتحاد پرداخته و اثبات کرده گزارش آن مقاله از این برهان نادرست و ایرادهایش ناموجه است.

کلید واژه‌ها: اتحاد عقل و عاقل و معقول، برهان تضایف، اتحاد حقیقت و رقیقت.

۱. بیان مسئله

مسئله اتحاد عاقل و معقول از مسائل دو سویه در حکمت متعالیه است. هم ابزار برای اثبات برخی اهداف و مبانی، هم هدف برای برخی دیگر به شمار می‌آید. بسیاری از مبانی ژرف حکمت متعالیه همانند اصالت وجود و حرکت جوهری و آموزه حقیقت و رقیقت، وجهه ابزاری در اثبات آن دارند و این مسئله غایت برای آن مبانی به شمار می‌آید. از سوی دیگر این مسئله خود برای اثبات اهداف نهایی حکمت متعالیه همانند تبیین و اثبات تجسم اعمال [۱، ص ۵۴] و معاد جسمانی و روحانی [۲۲، ص ۱۵۶]^۱ کاربرد منحصر به فرد دارد. از این منظر اتحاد عاقل و معقول «از نفائس فلسفه الهی است و در موارد زیادی مبانی مهمه‌ای را نتیجه داده است» [۲، ص ۱۲۹]. این اهمیت آنجا رخ می‌نماید که به مبانی خاص حکمت متعالیه در هستی‌شناسی و معرفت نفس توجه ژرف مصروف گردد. «مطالبی که در کتب او [صدرالمتألهین] مندرج است و اختصاص به او دارد به سبک مخصوصی است و کاملا از مبانی دیگران ممتاز است» [۲، ص ۱۲۹]. اگر هرکدام از این مبانی محوری دچار اختلال شود، نظریه را دچار ناکامی می‌کند. صدرالمتألهین مضاف از بحث تفصیلی درباره این مبانی، پیش از ورود به تبیین این مسئله و در خلال آن نیز، برخی از آنها را خاطر نشان کرده است. عمده این مبانی عبارت است از: اصالت وجود، تشکیک اشتدادی حقیقت وجود، امکان انتزاع مفاهیم متعدد از یک مصداق [۲۰، ج ۳، ص ۳۱۹]، یگانگی نفس با قوا [۲۰، ج ۳، ص ۳۲۴-۳۲۵؛ ج ۸، ص ۵۱]، تقسیم وجود به نفسی و رابط و رابطی [۲۰، ج ۱، ص ۷۸-۸۲؛ ۳۲۷-۳۳۰]، ترکیب اتحادی ماده و صورت [۲۰، ج ۵، ص ۲۸۲-۳۰۲]، حرکت جوهری [۲۰، ج ۳، ص ۹۳-۱۰۵]، جسمانیت‌الحدوث و روحانیت‌البقا بودن نفس [۲۰، ج ۸، ص ۳۴۷، ص ۳۹۳]، رابطه حقیقت و رقیقت بین علت و معلول [۲۰، ج ۳، ص ۹۴؛ ۲۸۶؛ ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۱؛ ج ۳، ص ۱۵۴]، منوط دانستن علم، به حضور و انحصار ملاک حضور در تجرد [۲۰، ج ۳، ص ۲۹۸]، قیام صدور صورت علمی به نفس [۲۰، ج ۳، ص ۳۳۵-۳۴۴؛ ۱، ص ۱۲۹].

در این مجال، نگارنده‌ای ادعا کرده در مقاله‌اش «دوازده دلیل برای اثبات اتحاد عاقل و معقول از مهمترین فلاسفه حکمت متعالیه: صدرالمتألهین، ملاحادی سبزواری،

۱. و اعلم أن لهذه المسألة على هذا الوجه الذي أدرکه الراسخون في الحكمة مدخلا عظيما في تحقيق المعادين الجسماني والروحاني وكثير من المقاصد الإيمانية ولهذا بسطنا القول فيها في الأسفار الأربعة بسطا كثيرا [۲۲، ص ۱۵۶].

محمدحسین طباطبایی و مرتضی مطهری مورد نقد قرار گرفته و بطلان هر یک از آن دلیل‌ها با چند اشکال واضح شده است! [۱۰، ص ۱۹۷؛ ۱۹۹]. در سویه مقابل مدعی است اشکال‌های حکیم سبزواری را بر دلیل تضایف، به عنوان مهمترین دلیل صدرالمتهلین بر اتحاد، پاسخ داده و جالب این که هر سه ردیه ابن سینا و فخر رازی را نیز ابطال کرده است! پس از آن درباره نگاشته خود، مدعی است که «تمام نقدها و اشکال‌ها، به جز یکی، دو مورد، جدید و ابتکاری است» [۱۰، ص ۱۹۷]. از همه جالب‌تر رهاورد این خدش و ایرادها است که دیگران را چنین به تعطیل خردورزی تکلیف کرده‌است: «حاصل نقد و تحلیل‌ها این است که در مورد نظریه اتحاد عاقل و معقول، به خاطر بطلان مهمترین دلیل‌های اثبات و رد آن، باید سکوت کرد»! [۱۰، ص ۱۹۷]. مدعی در حالی که تعیین نکرده با چه ملاکی این ادله را اهمیت‌سنجی کرده، اعتراف دارد: «مسئله اتحاد عاقل و معقول، بر مبانی بسیاری مبتنی است» [۱۰، ص ۱۹۷]، اما در جرح و خدش خود به این مبانی توجهی ندارد و سعی همه‌جانبه دارد در مخدوش جلوه دادن ادله مبتنی بر مبانی ویژه حکمت متعالیه، از هرسو و هر راه فروگذار ننماید. ایرادهای مقاله به برداشتها و تقریرهای ناقص از آن ادله استوار است. مدعاهای مقاله را به فراخور گنجایش، فقط نسبت به دلیل تضایف محک خواهیم زد. بدیهی است که چون تکلیف به توقف و سکوت در این مسئله، مبتنی بر انحصار ادله با احصاء ادعایی است پس در صورت نقص یا باطل بودن ردیه، حتی نسبت به یک دلیل، این نتیجه بر کرسی اثبات نمی‌نشیند.

۲. پیشینه تحقیق

نظریه اتحاد عاقل و معقول از مسائلی است که در تاریخ کهن فلسفه و خردورزی ریشه دارد. بسیاری از حکما در کنار این موضوع با موضع سلبی یا اثباتی نامبردار هستند. نقطه عطف این واکنش‌ها به ابن‌سینا بر می‌گردد که نسبت به بخشی از این نظریه واکنش بسیار شدید نشان داده و با توجه به مبانی مشائی و برداشت محتوایی خود، نظریه و قائل به آن را با تعابیر کوبنده‌ای نواخته است! این تعبیرات در داوری ابن سینا چنین است: مردی معروف به فرفوریوس برایشان کتابی درباره عقل و معقولات نوشته که مشائیان از آن ستایش می‌کنند اما سراسر آن یاوه است و خود آنان می‌دانند

که نه آنها، نه فرفور یوس چیزی از آن نمی‌فهمند [۴، ج ۳، ص ۲۹۵].^۱ هم‌چنین وی در دیگر آثار خود بر موضع انکاری و توبیخی خود تأکید دارد: «این که گفته می‌شود ذات نفس تبدیل به معقولات می‌گردد از چیزهایی است که در نزد من محال است. من نمی‌توانم بفهمم که شیئی تبدیل به شیئی دیگر می‌شود یعنی چه! و نمی‌توانم با خرد خویش چگونگی آن را سازگار ببابم!». سپس عامل هوس‌انگیز برای گرایش به این رأی را مطلبی می‌داند که مصنف ایساغوجی گفته و وی را «حریص بر سخنان خیالبافانه و شعرسرایی صوفی‌گرانه» برای خود و دیگران معرفی کرده است [۷، ص ۳۲۸].^۲ این واکنش شدید از شیخ‌الرئیس فلاسفه اسلام، از نظریه‌پردازان پیرو او چنان جرأت‌زدایی کرد که تا صدرالمتألهین کسی حوصله طرح اندیشمندانه آن را برای فلسفه‌ورزی در خود نیافت. حتی سهروردی که در چون و چرا با مواضع منطقی و حکمی مشائیان زبازند است و سرسختی او در جدل با آنان جا به جا خیره‌کننده است و کمتر مسئله‌ای با پردازش مشائیان مورد رضایت خاطر او است، اما در مسئله اتحاد به اشاره‌ای بسنده کرده و از کنار این مسئله مهم و بی‌نظیر به آسانی گذشته و وارد جدال با مشائیان نشده است! [۱۹، ج ۱، ص ۷۱]. صدرالمتألهین و حکمای متعالی، متناوب به طرح موضوعی و محتوایی این مسئله و برجسته‌نمایی آثار بی‌بدیل آن در حکمت الهی پرداخته‌اند. به جرأت می‌توان گفت کمتر مسئله‌ای مانند این مسئله را در حکمت متعالیه می‌توان نشان داد که در اثبات و بیان و دفع شبهات از آن، از آثار مستقل گرفته تا شرح و بسط آن در ردیف سایر مسائل الهی، بر مسند تفصیل نشسته باشد، اما متقابلاً دچار بدفهمی و معارضه از سوی پژوهندگان و ناظران شده باشد. پژوهاک پرشماره این مسئله در نشریات^۳ هرچند باعث خوشوقتی و حاکی از اقبال به مطالب فلسفی است، اما نگرانی این است که دامنه برخی از این نگاشته‌ها، اخیراً در نشریات علمی از حد فلسفه‌ورزی

۱. کان لهم رجل يعرف بفرفور یوس عمل فی العقل و المعقولات کتابا یشی علیہ المشائون و هو حشف کلّه و هم یعلمون من انفسهم انهم لا یفهمونه و لا فرفور یوس نفسه، و قد ناقضه من اهل زمانه رجل و ناقض هو ذلک المناقض بما هو اسقط من الأول [۴، ص ۳۲۸].

۲. و اکثر ماهوس الناس فی هذا هو الّذی صنف لهم ایساغوجی و کان حریصا علی أن یتکلم بأقوال مخیلة شعریة صوفیة یقتصر منها لنفسه و لغيره علی التخیل، و یدلّ اهل التمییز علی ذلک کتبه فی العقل و المعقولات و کتبه فی النفس [۷، ج ۳، ص ۲۹۵].

۳. برخی از مقالات با رویکرد تبیینی و موافق یا انتقادی و مخالف، عبارتند از: توکلی، ۱۳۹۲؛ ۱۳۹۳؛ ۱۳۹۴؛ حائری یزدی، ۱۳۶۲؛ حسینی امین، ۱۳۹۸؛ معین‌الدینی، ۱۳۹۵؛ مردیها، ۱۳۹۸.

مبتنی بر فهم درست گذشته است. اگرچه بسیاری از این مقاله‌ها، به بهانه نوآوری و ادعای نقد! به رد و انکار پرداخته‌اند، اما چهره شتاب به جرح و خدش مبتنی بر عدم توجه به مبانی خاص حکمت متعالیه در آنها نمایان است. تقریر تحریفی از نظریه و ادله آن، و سپس خدشه بر ادعاهای برخاسته از تلقی خویش، در برخی از این اظهار نظرها، بیش از هر چیز، نشانگر عدم دسترسی مدعیان به نقاط تعالی طلب حکمت صدرایی است. پژوهندگانی هم در این میان وجود دارند، که بر اثر جبر تنگناهای تحصیلی و ادار گشته‌اند از این دست ابتکارها و ابداع‌ها! به تنور اتهام علیه حکمت متعالیه بچسبانند. معالاسف پژوهشی‌های تحقیقی در برابر این تعرضات در سویه مقابل کمتر به چشم می‌آید و باب گفتگو و پاسخ در نشریات علمی چندان باز نیست. گویا انگاره نقد و نوآوری در سنگین‌ترین تعرض‌ها بر حکمت الهی، به ویژه حکمت صدرایی، خلاصه می‌شود!

۳. ادعاهای مقاله

۳.۱. تصویرسازی از مسئله اتحاد

مقاله در راستای اثبات مطلوب خود، اتحاد عاقل و معقول را منحصر در اتحاد ماده و صورت می‌داند و نظر همه قائلان به اتحاد را یک‌پارچه نموده و چنین در لفافه ابهام علم حصولی می‌پیچد:

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، مرتبه وجودی نفس قوی‌تر می‌شود، تا اینکه به مجرد تام می‌رسد [۱۰، ص ۱۹۹].

۳.۲. تعیین محل نزاع

مقاله در گام بعدی، آشکارا در تعیین محل نزاع، دچار لغزش می‌شود و با همه اختلافی که در طول تاریخ اندیشه، درباره کیفیت علم حق به ماسوا در جریان بوده [۲۰، ج ۶، ص ۱۴۹-۲۸۶]، نظریه اتحاد را در این خصوص، مورد وفاق همه به شمار می‌آورد و همه را به اشتباه آشکار از قائلان به اتحاد عاقل و معقول قلمداد می‌کند.

اختلاف‌نظر در مسئله اتحاد عاقل و معقول تنها در مورد علم انسان به غیر است. در

مورد علم خداوند به مخلوقات و همچنین علم هر عالمی به ذات خویش اختلاف نظری وجود ندارد [۱۰، ص ۱۹۹].

۳.۳. ایرادگیری بر برهان تضایف

به نظر مقاله، صدرالمتألهین فقط سه دلیل بر اتحاد، اقامه کرده و برهان تضایف بیش از همه مورد اعتماد او است و دو دلیل دیگر در ضمن این دلیل مستتر است که حسب ادعا، توسط نگارنده مقاله، از این دلیل اکتشاف و بازسازی شده، اگرچه به نظر او همه این دلایل مخدوش، بلکه مردود است! [۱۰، ص ۲۰۰].

مقاله با عنوان «نقد برهان تضایف»، وارد ایراد بر برهان می‌گردد. در حالی که به زعم خویش از نقدهای حکیم سبزواری بر این برهان پاسخ گفته و آنها را ابطال کرده و در ابطال دلیل صدرا نیز بدون توجه به مبانی حکمی وی قرار است با انکار و تردید پیشروی کند.

۱. نفی شرطیت تجرد

به نظر مقاله اشکال مهم برهان تضایف، این است که «صدرا در این برهان، مجرد بودن را شرط لازم و کافی برای معقول بودن دانسته است» [۱۰، ص ۲۰۱]. سپس این سخنان عجیب را به عنوان نقد می‌نگارد:

تجرد اصلاً شرط معلومیت نیست. صور مادی هرچند برای خود حضور ندارند و از خود غایبند اما برای جوهر مفارق که هستی‌بخش آنهاست و به آنها احاطه دارد، حضور دارند از این رو جوهر مفارق به خود موجودات مادی علم دارد [همان، ص ۲۰۳].

۲. جوهریت شرط مانع و کافی

به نظر مقاله جوهریت شرط مانع و کافی برای معقول بودن صور است. بنابر این صور عرضی اگرچه مجرد باشند، معقول خویش نیستند، چون وجود آنها برای جوهر معقول است.

بر فرض که تجرد را شرط معقولیت بدانیم، تجرد شرط لازم معقولیت است و نه شرط کافی. شرط لازم و کافی برای بالفعل معقول بودن جوهر مجرد بودن است، زیرا اگر موجود مجرد جوهر باشد، خودش نزد خویش حاضر است و از این رو بالفعل معقول است زیرا به خود علم دارد، ولی وحدت عالم و معلوم در علم به ذات مورد نزاع نیست. اما اگر موجود مجرد عرض باشد، چون برای غیر وجود دارد، تا غیر نباشد، معقول نخواهد بود زیرا خودش نزد خویش حضور ندارد، بلکه برای غیر که همان موضوع باشد، حضور دارد، بنابراین صرف نظر از تمام اشیاء، حتی موضوع آن، بالفعل معقول نخواهد

بود. از آنچه گذشت، معلوم شد که صورت ادراکی اگر جوهر باشد، از مورد نزاع خارج خواهد بود. اگر عرض باشد، نمی‌توان گفت: بالفعل معقول است، هر چند از تمام اشیاء حتی معروض آن صرف نظر شود [۱۰، ص ۲۰۳].

۴. نقد ادعاهای مقاله

۴.۱. نقد تصویر مقاله از مسئله اتحاد

مدعی در گزارش خود مشخص نکرده، چگونه صدرالمتألهین را جزو معتقدانی به شمار آورده که «همه صور ادراکی را جوهر می‌دانند»؟! و این ادعای پراهمال را از کجا استحصال کرده است؟ نگاهی به مباحث مبسوط صدرالمتألهین درباره چالش‌های انگاره «کلیات الجواهر جواهر»، نشان می‌دهد مقاله چقدر در این ادعای خود بر پایه سطح‌پویی پیش رفته است. صدرالمتألهین در مواضع بسیاری از مسفورات خود این انگاره را به بحث گذاشته و براساس مبانی قائلان به آن در مواضعی چند به تحریر و استنتاج صحیح از آن همت گماشته و سپس با مبانی متعالی به ناتمام بودن این انگاره از اصل و اساس داد سخن داده است.

ادله سه‌گانه‌ای که دیگران بر جوهرانگاری جوهر ذهنی آورده‌اند، مورد نقد صدرا است و اشتباه آنها را ناشی از خلط بین اعتبار ماهیت بشرط شیئی با ماهیت لابشرط یعنی خلط کلی عقلی با کلی طبیعی، نیز خلط حمل اولی با صناعتی و ارتکاب مغالطه سوء اعتبار حمل و اشتباه بین موجود ذهنی و موجود در ذهن اعلام کرده است [۲۰، ج ۴، ص ۲۴۹-۲۵۳].

صدرا در وهله نخست با مماشات قوم چنین پیش رفته است:

بدان که کلیات جواهر جواهر است به این معنا که مفهوم جوهر در ماهیات آنها

اخذ شده است [۲۲، ص ۱۴۷].^۱

نتیجه سخن مبتنی بر مبانی آنان این است:

طبایع کلی عقلی از حیث کلی بودنشان داخل هیچ یک از مقولات نیستند و از حیث وجودشان در مقوله کیف واردند [۲۲، ص ۱۵۶].^۲ آنچه که مذهب جمهور قوم از حکما قابل تصحیح است این است که کلیات جواهر یعنی معقول از جوهر در ذهن،

۱. ان کلیات الجواهر جواهر بمعنی أن مفهوم الجوهر مأخوذ فی ماهیاتها [۲۲، ص ۱۴۷].

۲. الطبائع الکلیة العقلية من حیث کلیتها لاتدخل تحت مقولة من المقولات و من حیث وجودها فی النفس تدخل تحت مقولة کیف [۲۲، ص ۱۵۶].

جوهر به حمل شایع نیست [۲۰، ج ۴، ص ۲۵۲].^۱

اما نتیجه مشی بر مبانی متعالی بسیار متفاوت از این استنتاج مبتنی بر ممشای قوم است. نفس به هنگام درک معقولات کلی ذاتهای نورانی مجرد را مشاهده می‌کند بدون این که خود در تجرید آنها و انتزاع معقول از محسوسشان نقش داشته باشد آن‌طور که جمهور حکما بر آن هستند، بلکه به انتقال و مسافرت از محسوس به متخیل سپس به معقول و کوچ از دنیا به آخرت و به سوی فراتر از آن دو است [۲۲، ص ۱۵۸].

با این روند، در منظر متعالی، نفس فاعل اختراعی در ایجاد صور است [۲۲، ص ۱۵۶]،^۲ و از انفعال به فعال بودن تغییر موضع می‌دهد و از این منظر باید به مسئله اتحاد نگریست و نگره مقاله را فرومانده در نظر بدوی صدرالمتهلین باید ارزیابی کرد.

۲.۴. نقد محل نزاع تعیین شده

مقاله بدون ارایه هیچ سندی، نظریه اتحاد را درباره کیفیت علم حق به ماسوا مورد وفاق همه به شمار می‌آورد! در حالی که کافی است به موضع ابن سینا در این باره توجه شود تا نقض آن آشکار گردد. وی اگرچه در علم الهی به ذات اقدس خود، قائل به اتحاد است اما در علم به ماسوا قائل به اتحاد نیست و ارایه راهکار صور مرتسمه از همین جا ناشی می‌شود تا کیفیت علم عنایی باری را به ماسوا باز نشان کند [۵، ص ۳۹۰-۳۹۲؛ ج ۳، ص ۳۰۱-۳۰۶].

۳.۴. نقد ادعاها بر برهان تضایف

مقاله با عنوان «نقد برهان تضایف»، وارد ایراد بر برهان شده، در حالی که به زعم خویش از نقدهای حکیم سبزواری بر این برهان پاسخ گفته و آنها را ابطال کرده و در ابطال دلیل صدرا نیز بدون توجه به مبانی حکمی وی، با انکار و تردید پیشروی می‌کند. در این راه ابتدا به انکار شرط مجرد برای علم می‌پردازد که دلیل بسیار شنیدنی دارد! سپس صرف جوهریت را شرط مانع و کافی برای معقولیت اعلام می‌کند!

ابتدا به بیان برهان تضایف مبتنی بر مبانی خاص صدرالمتهلین می‌پردازیم و سپس

۱. فالذی یستصحّ به مذهب جمهور القوم من الحكماء أنّ کلیات الجواهر ای معقولاتها التی فی الذهن

لیست بجواهر بالحمل الشایع [۲۰، ج ۴، ص ۲۵۲].

۲. النفس بالقیاس إلی مدرکاتها الحسیة و الخیالیة أشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل المتصف و به

اندفع کثیر من المشکلات [۲۲، ص ۱۵۶].

یک به یک نقدهای مستقیم مقاله را بر این برهان واکاوی می‌کنیم.

۴.۴. برهان تضایف

یکی از ادله صدرالمتألهین در اثبات اتحاد، برهان تضایف است که با شرح مبسوط و پردازش جوانب آن در مواضع متعدد از آثار صدرا به نگارش درآمده است. صدرا پس از تقسیم صور به صور مادی و مجرد و تقسیم مجرد به تام و ناقص، صور مادی را از شمول این مبحث استثناء نموده و این مطلب را که وجود فی نفسه برای صورت معقول بالفعل، عین وجودش برای عاقل است، نزد جمیع حکما مفروغ عنه به شمار آورده است. در غیر این صورت رابطه دو هویت مغایر از قبیل رابطه حال و محل بین صورت معقول و عاقل برقرار می‌گردد. کمترین مرتبه دوگانگی بین دو شیئی آن است که بتوان برای هریک بدون توجه به دیگری وجودی مستقل در نظر گرفت. با این حال معقول بالفعل جز وجودی که به خودی خود معقول است، وجودی ندارد. از سوی دیگر معقول بودن جز به این که عاقلی برای آن هست، قابل تصور نیست. اگر بنابه فرض، عاقل مغایر با صورت معقول باشد، دیگر به خودی خود معقول نیست و دارای وجود عقلی نمی‌باشد. تأکید سخن بر این مطلب همه سوگیری این دلیل را مشخص می‌کند که اگر معقول بالفعل وجودی جز معقولیت ندارد و وجود فی نفسه آن همان وجود معقول آن است، چه عاقلی بیگانه آن را تعقل کند یا نه، آن صورت بالفعل معقول الهویه است و اگر جز این باشد، انفکاک معقول بالفعل از عاقل بالفعل لازم می‌آید. این جا است که صدرا سخن از رابطه متضایفین به میان می‌کشد که متضایفین متکافئان در وجود و درجه وجود هستند. اگر یکی بالفعل است دیگری نیز و اگر یکی بالقوه است دیگری نیز [۲۰، ج ۳، ص ۳۱۴-۳۱۶].

مقدمات منتهی به نتیجه چنین است:

مقدمه ۱: صورت عقلی مجرد، با قطع نظر از هر چیز دیگر، بالفعل و بالذات معقول است.

مقدمه ۲: عاقلیت و معقولیت متضایفند. به گونه‌ای که وجود هر کدام متوقف بر دیگری است.

نتیجه: صورت عقلی مجرد، که با قطع نظر از هر غیرمعقول است، با همین ویژگی عاقل هم هست. وگرنه موجب خلف می‌شود. یعنی لازم می‌آید صورتی که بالذات معقول فرض شد، معقول نباشد چون عاقلی موجود نیست [۲۶، ص ۱۱۰].

در این مرحله استدلال تام است و محققان همه تسلیم استدلال شده‌اند. به عبارت دیگر اتحاد عاقل و معقول در علم صورت معقول به ذات خویش، چه مستند به این دلیل یا ادله دیگر، مورد اتفاق است. حتی مخالفی مانند ابن سینا، درباره علم ذات به ذات در صور مجرد قائل به اتحاد است. آنچه بحث برانگیز و مورد شک و تردید قرار گرفته مرحله دوم یعنی اتحاد صور معقول با نفس است. صدرالمتألهین بر این مرحله هم چندین دلیل آورده که به تناسب موضوع، فقط به کار بست دلیل تضایف در این مرحله عطف توجه خواهیم کرد.

یادآوری این نکته ضروری است که صدرالمتألهین با اعتماد به مبانی قویم خود، در برخی موارد در بیان مقاصد نهایی متعالی به قبض می‌گراید و به اختصار بلکه اشاره‌وار به دون اعلام، به مشی خاص متعالی منتقل می‌گردد و ناآشنایان را در رسوب مماشات با قوم باقی می‌گذارد. به نظر می‌رسد این‌جا یکی از همان مواضع است. مقدمات برهان تضایف، مبتنی بر مبانی تحلیلی در علم‌النفس متکی است. از جمله رابطه نفس و قوا که با تحلیل برهانی، به ویژه با آموزه «النفس فی وحدتها کل القوی» به انجام رسیده است. بدیهی است وقتی نفس با قوا متحد باشد با ادراکات آنها هم متحد است [۱۸، ج ۵، ص ۱۸۲؛ ۲۰، ج ۸، ص ۲۲۱؛ ۲۵۳].

منطق صدرا در اثبات و تبیین این مطلوب یعنی اتحاد نفس، به عنوان عاقل، با صورت معقول چنین است.

هر صورت ادراکی چه معقول و چه محسوس متحدالوجود با مُدرک خویش است. پشتوانه این مطلب برهانی است که بر ما از سوی خداوند متعال افاضه شده است: هر صورت ادراکی عقلی وجود فی‌نفسه و معقول بودنش با وجودش برای عاقل یکی است به این معنا که برای صورت عقلی فرض گونه دیگری از وجود ممکن نیست که به حسب آن برای این عاقل، معقول نباشد [۲۵، ص ۲۳۹].

جهت تسهیل، تبیین چنین ادامه پیدا می‌کند. امکان ندارد صورت معقول از وجود عاقل متباین باشد به گونه‌ای که برای معقول وجودی و برای عاقلش وجود جداگانه باشد و اضافه معقولیت و عاقلیت به گونه اضافه مقولی بر آن دو عارض شود، اضافه‌ای که بعد از وجود آن دو شیئی عارض می‌گردد. اگر چنین باشد وجود آن صورت عین معقولیتش نیست و لزوم خلف حتمی است [۲۵، ص ۲۴۱]. به این ترتیب استدلال به اثبات مطلوب می‌انجامد. کسانی که این برهان را مخدوش یا ناتمام دیده‌اند، متأثر از منفک دیدن آن از مواضع ویژه صدرایی هستند و به‌طور خاص، از مبادی قریب مسئله اتحاد، همانند اتحاد حقیقت و رقیقت و کار بست آن در علم‌النفس غفلت ورزیده‌اند. اگرچه برخی

محققان در عین حال که به آن توجه داده‌اند [۳، ص ۱۵۴]، اما در عمل به کاربست آن اهتمام نکرده‌اند.

۵.۴. نقد نفی شرط تجرد

این ادعای جزم‌گرایانه مقاله، که شرط تجرد را برای هرگونه علم به کلی نفی کرده، در حقیقت انکار این آموزه اصیل و استوار عقلی است که «کل عاقل مجرد». این قاعده و سویه دیگر آن یعنی «کل مجرد عاقل» از مبانی محوری در پردازش‌های عقلانی در کل مکاتب فلسفه اسلامی است. البته هر یک از دو سویه این قاعده، با دلیل مستقل به اثبات رسیده و مبتنی بر یکدیگر نیست. به هر صورت این ردیه مقاله، چنان تهمی از منطق حکمی است که با هیچ مبنای فلسفی در هیچ مکتب فلسفی اعم از مشاء و اشراق و صدرایی قابل توجیه نیست. در حکمت متعالیه و حکمت اشراق تکلیف ادعا معلوم است [۲۰، ج ۲، ص ۳۸۳؛ ج ۳، ص ۴۵۰؛ ۲۱، ص ۹۳؛ ۱۸، ج ۳، ص ۵۶۳]. در حکمت مشائی هم این ادعا مردود است و مضاف بر این که در موارد متعدد به طور مستقل به تبیین و اثبات آن دو قاعده پرداخته شده [۴، ج ۲، ص ۳۶۶؛ ۳۸۳]، رویه فلسفی مشائیان نیز در زیربنا بودن این دو قاعده کاملاً هویدا است. سخن مشائیان از «انتزاع» و «تجرید» درباره صور ذهنی، بهترین دلیل است که صورت مادی، بماهو مادی، محال است برای عالم، حصول یا حضور پیدا کند. به همین جهت است که اکثر ادله تجرد نفس با این رویکرد اقامه شده که این صور چون مجرد هستند نفس به عنوان محل آنها نیز مجرد است [۷، ص ۲۸۸-۳۰۳؛ ۴، ج ۳، ص ۲۶۸-۲۷۷]، اکنون چگونه مقاله با این جزمیت، ادعا دارد صور مادی با همان وجود مادی نزد وجود مفارق حضور دارند!

ویژه‌تر نقض ادعایی مقاله است! بر طبق کدام مبنا در کدام مکتب فلسفی، موجودات مادی با حفظ خصیصه مادی در مبادی مفارق خود حاضرند؟ اگر قرار است با ادعا کل مکاتب فلسفی، بدون توجه به مبانی مستدل و مستحکم آنان، محکوم به چنین نقضی بشوند، راه ساده‌ای برای اثبات ادعا انتخاب شده است! مقاله، که عنوان «تحلیل» را برای خود برگزیده، باید کیفیت حضور موجودات مادی در مبادی مفارق را به تحلیل بسپارد نه این که به ادعای صرف! بسنده کند. منظور مقاله از حضور چیست؟ آیا حضور وجودی است یا حضور علمی؟! اگر حضور علمی است باید نظریات نه‌گانه [تقریبی] درباره کیفیت علم حق به ماسوا را به ویژه علم به اجسام و مادیات و زمانیات و متغیرات را مدّ

نظر قرار می‌داد و انتقادات بر هریک را مشاهده می‌نمود و به نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی [۲۰، ج ۶، ص ۲۶۹]، عنایت ویژه نشان می‌داد و نظریه ظاهرگرایان درباره کیفیت علم حق و علم مفارقات به موجودات مادی را سند مباهات‌آمیز نقد خود قرار نمی‌داد. اما اگر منظور حضور وجودی است، قطعاً برای موجود مادی بماهو مادی، حضور و تحصیل و فعلیت با همان وجود مادی خود یعنی آمیخته با عدم و نقص و قوه، محال است. چه تناسب وجودی بین مجرد و مادی هست که برای آنها تقارن وجودی لحاظ شود؟ ظرف وجودی و رتبه وجودی آنها مگر اجازه می‌دهد نزد هم حاضر باشند؟ جز به این که یا مجرد تجافی و تنزل کند و با ماده هم‌پایه شود، یا ماده ترفع یابد و با مجرد هم‌رتبه شود.

در این راستا بر مقاله فرض بود مطالب مفصل و مبسوط و متقن حکمت متعالیه را در مواطن بسیاری مد نظر قرار می‌داد تا پس از زدودن شبهه از خود، به جایگاه انتقاد ورود پیدا می‌کرد. از جمله کاربرست قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء» که از سوی صدرالمتألهین و حکمای متعالی با مبانی ویژه، در بیان کیفیت علم حق به ماسوا انجام شده است [۲۰، ج ۶، ص ۲۶۴-۲۷۱؛ ۱۹، ص ۶۹؛ ۷۷؛ ۲۲، ص ۲۴۵]. هم‌چنین آموزه کثرت در وحدت و وحدت در کثرت [۲۰، ج ۲، ص ۳۶۷]، نیز مطالب مستدل درباره چگونگی حضور اشیا در علم حق و مبادی مفارق [۲۳، ص ۲۲۹] ویژه‌تر کاربرست آموزه حقیقت و رقیقت است که با الهام از آیه کریمه «و إن من شیء الا و عندنا خزائنه [الحجر/۲۱]» در آثار صدرالمتألهین و حکمای متعالیه [۲۰، ج ۸، ص ۱۲۷؛ ۹، ص ۳۲۹؛ ۲۴، ص ۳۲]، و محققان از عرفا [۲۷، ص ۶۷۴؛ ۲۸، ص ۱۰۶] دایر و سایر است [نک: ۹، ص ۹۷-۱۲۸؛ ۸، ص ۱-۳۲]. نیز تلاش ابن سینا، که منکر نظریه اتحاد در علم به ماسوا است، در جهت ترسیم نظریه صور مرتسمه [۵، ص ۳۹۰-۳۹۲؛ ۴، ج ۳، ص ۳۰۱-۳۰۶]، همه حکایت از این دارد که به سادگی ادعای مقاله، نمی‌توان اشیا مادی را با همان وجود مادی، موصوف به علم حضوری نزد مبادی مفارق نمود.

۴.۶. نقد جوهریت به عنوان شرط مانع و کافی

نکاتی چند در وانمایی بطلان این ادعا مؤثر خواهد بود:

۱. به فرض صحت این ادعا که فقط جوهر مجرد واجد شرط لازم و کافی برای اثبات اتحاد عاقل و معقول است، برای مدعی این امکان فراهم نیست که عرض مجرد را دارای وجود دوگانه و مستقل از موضوع در نظر بگیرد و آن را مشمول مسئله اتحاد نداند. این

مطلب ناشی از این است که نحوه وجود عرض با منطق حکمت متعالیه درست تصور نشده است. صورت عقلی اگر عرض هم باشد بدون وجود موضوع وجودی ندارد و شأنی غیر از ربط به موضوع ندارد تا بتوان برای آن حکمی جداگانه از قبیل عدم معقولیت، در نظر گرفت. اگر هم بتوان سخنی بر منطق استوار ارایه کرد، همان است که تابع همان حکمی باشد که موضوع دارای آن است. پس عاقلیت و معقولیت به شئون جوهر یعنی اعراض نیز سرایت دارد.

۲. در چارچوب حکمت متعالیه و با توجه به مبانی ویژه آن از قبیل تشکیک و اصالت وجود و وجودی بودن حقیقت علم [۲۰، ج ۳، ص ۲۹۲]، به هر میزان وجود دارای قوت و ضعف باشد، علم و ادراک نیز بر مدار آن نوسان دارد. با این نگره عرض نیز به اندازه وجود خود از آگاهی به خود و علت خود برخوردار است، به ویژه اگر مجرد است، به همان میزان عاقل و معقول است.

۳. در حکمت متعالیه که اصالت وجود محوری‌ترین مبنا است، طرح مسائل با رویکرد ماهوی جایگاهی اصیل ندارد و آنچه با این رویکرد طرح شده، از رسوبات اصالت ماهیت و «مماشات با قوم در بدایات» است [۱۷، ص ۴۸۳]. بنابر این، عرض به معنای شیئی دارای حیثیت ماهوی اصیل، در منطق متعالی جایگاهی ندارد و باید حیثیت جوهر و عرض را با حیثیت وجودی آنها در نظر گرفت نه با حیثیت ماهوی. از این منظر به وجود اعراض، وجود رابطی گفته می‌شود و شأنی از شئون موضوع خود به‌شمار می‌آیند و تابع احکام موضوع هستند [۱۸، ج ۴، ص ۲۷۸].^۱ پس به آنها نمی‌توان شأن استقلالی داد تا مقاله بتواند به عنوان نقض استفاده کند و صد البته صدرا از این هم فراتر خواهد رفت و جز به وجود رابط، که هیچ شأن استقلالی ندارد، درباره همه ممکنات رضایت نخواهد داد [۲۰، ج ۱، ص ۳۲۹].

۴. در این مبحث یعنی اتحاد عاقل و معقول، منظور از عاقل چیست؟ اگر نفس است، نفس جوهر است و اتحاد درباره آن دارای شرط لازم و کافی به حسب معیار مدعی است. و سخن از عرض، سالبه به انتفاء موضوع است. یعنی مدار سخن درباره مصداقی است که خود جوهر است. به فرض کسی درباره اعراض قائل به اتحاد بشود یا نشود، دخلی به این مسئله ندارد. و اثبات شیئی موجب نفی ماعدا نیست. بنابر این اگر نفس عاقل است که هست و اگر مجرد است که هست، پس معقولی دارد که آن صورت معقوله

۱. و جوهریه لدینا واقعه اذ کانت الاعراض کلا تابعة [۱۸، ج ۴، ص ۲۷۸].

است. با این شرایط می‌توان پرسید عاقل آن کیست؟ اگر عاقل آن با نفس متغایر باشد، دو تالی فاسد بر آن مترتب است. اگر هم نفس عاقل است هم آن صورت معقوله عاقل خویش است و این دو متغایر هستند، لازم می‌آید معقول دارای دو عاقل باشد، که نادرست است. و اگر نفس عاقل آن صورت معقول نیست خلاف فرض است. بر این اساس ناگزیر باید سخن از اتحاد صورت معقول با عاقل یعنی نفس به میان آورد [۲۵، ص ۲۴۶].

۵. مقاله این ادعای عجیب تقسیم «وجود» به جوهر و عرض را بر کدام منطق هستی‌شناسی استوار دیده که با حکمت متعالیه، در این مبحث چنین به جدال برخاسته و آن را به کلی ناتمام اعلام کرده است: «از طرف دیگر وجود یا جوهر است یا عرض، بنابراین، در هر صورت استدلال صدرا ناتمام است» [۱۰، ص ۲۰۴]. آشنایی بدوی به ادبیات فلسفی کافی است تا واضح سازد مقسم جوهر و عرض، در همه مکاتب فلسفه اسلامی، وجود ممکن یا ماهیت است، نه وجود و گرنه این تقسیم با مقسم وجود شامل واجب تعالی نیز خواهد شد. از این رو، این‌گونه سخنان جدل‌آمیز جز خروج از چارچوب منطق مستحکم متعالی چیزی بیش نیست.

۶. این ادعا با انکار آشکار آموزه «کل مجرد عاقل»، مکمل انکار آموزه متناظر با آن یعنی «کل عاقل مجرد» در ادعای پیشین است. مشکل بارز این است که مقاله در انکار این دو قاعده مسلّم در همه مکاتب فلسفی، مواجه با چالش‌هایی است که بدون تأمین دلیل به رویارویی مستقیم با آنها پرداخته است.

۷. اگر عرض مجرد، به حسب فرض، معقول است، مشمول قاعده «کل مجرد عاقل» قرار می‌گیرد و کسی از حکما چنین استثنایی قائل نشده و مدعی هم برای استثنای آن از این قاعده، دلیلی ارایه نکرده است. ابن سینا شمول قاعده را چنین بیان کرده است. هر ماهیتی اگر از ماده و عوارض ماده مجرد باشد به ذات خویش معقول بالفعل است و همو عقل بالفعل است و در معقول بودن نیازمند شیء دیگری نیست تا آن را تعقل کند [۶، ص ۱۰].

۸. اصولاً این نگره منفی مقاله برخاسته از نگاه قیام حلولی صور به ذهن است که در حکمت صدرایی به کلی مردود است. صورت معقول، هر صورتی باشد، از مقوله کیف نیست و به ذهن قیام حلولی ندارد. حکمای پیشاصدرا اگرچه هر مجردی را قائم به ذات می‌دانند اما چون صور معقول را حالّ در نفس می‌دانند، نتوانسته‌اند رابطه این صور را با نفس جز با رابطه عرض و معروض تصور کنند [۷، ص ۳۲۹].^۱ اما در حکمت صدرایی این

۱. إن صور الأشياء تحلّ النفس و تحلیها و تزینها و تكون النفس کالمكان لها بتوسط العقل الهیولانی [۵، ص ۳۲۹].

نگره ابطال شده است. تأکید بر عدم نگاه مفهومی به این صور بلکه نظر به نسبت دادن عاقلیت به وجود آنها، و نظر به پیوند این صور با بنیاد نفس و به عنوان مظاهر نفس و اتحاد ظاهر و مظهر، می‌تواند دوگانگی صور معقول را بزدايد و عاقلیت و معقولیت صور را عین عاقلیت و معقولیت نفس تصویرسازی کند [۱۷، ص ۷۱۲].

۷. نتیجه‌گیری

مناقشات که مقاله بر دلیل تضایف در اثبات اتحاد عاقل و معقول از سوی صدرالمتألهین تدارک دیده، هیچکدام نه در مقام گردآوری و نه در مقام داوری، بر منطق نقد استوار نیست. منحصر پنداشتن ادله صدرالمتألهین به سه دلیل، نامستند به تحقیق و تتبع لازم است، تا به فرض تمامیت نقدها، مطلوب مقاله یعنی مردود بودن همه ادله صدرالمتألهین بر مسئله اتحاد عاقل و معقول بر کرسی اثبات بنشیند و حداقل یک ضلع مدعای منتهی به سکوت و توقف، یعنی ادله اثباتی تأمین شده باشد. ایراد بر برهان تضایف چون بر تقریر تحریفی و دگرگون از اصل برهان ترتیب یافته، ناستوار است و ایراد بر تقریر تحریفی به جایی راه نمی‌برد. مضاف بر آن، مقاله کوشش کرده از طریق ادعاهای ناهنجار در مخالفت با اصول فلسفی و عقلی همانند نفی شرط تجرد برای معقولیت صور عقلی، و انکار دو قاعده «کل عاقل مجرد» و «کل مجرد عاقل» نوآوری ادعایی را برای خود تضمین کند، در حالی که استدلال استواری بر پشتوانه ادعا ارایه نکرده است.

منابع

- [۱] آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۵۲)، تعلیق و تصحیح و مقدمه بر رسائل فلسفی صدرالمتألهین، دانشگاه مشهد.
- [۲] _____، (۱۳۸۰)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۳] _____، (۱۳۶۲)، مقدمه بر اصول المعارف فیض کاشانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۴] ابن سینا، حسین، (۱۳۷۹)، الاشارات و التنبیهات، ج ۳، تهران، دفتر نشر کتاب.
- [۵] _____، (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۶] _____، (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، دانشگاه تهران.
- [۷] _____، (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۸] ارشادی‌نیا، محمدرضا، (۱۳۹۰)، «جهان‌شناسی یگانه‌انگار در پرتو حکمت متعالیه»، آینه معرفت، سال ۹، شماره ۲۶، ۱-۳۲.

- [۹] _____، (۱۳۹۳)، «نقش انگاره حقیقت و رقیقت در تحکیم و تبیین باورهای دینی»، قیسات، سال ۱۹، تابستان ۱۳۹۳، ۹۷-۱۲۸.
- [۱۰] ارشدریاحی، علی، (۱۳۸۳)، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول، مقالات و بررسیها»، دفتر ۷۶، ۱۹۷-۲۱۵.
- [۱۱] توکلی، محمدهادی، (۱۳۹۴)، «نقد و بررسی اشکالات استاد مصباح به دو برهان صدرالمتهین در اثبات اتحاد عالم و معلوم»، حکمت معاصر، سال ششم، شماره اول، ۲۵-۳۹.
- [۱۲] _____، (۱۳۹۳)، «نقد و بررسی دیدگاه استاد حائری یزدی درباره مسئله اتحاد عاقل و معقول»، حکمت معاصر، سال پنجم، شماره اول، ۲۹-۴۲.
- [۱۳] _____، (۱۳۹۲)، «نقد و بررسی اشکالات علامه طباطبایی بر برهان تضایف در اثبات اتحاد عاقل و معقول»، حکمت معاصر، سال چهارم، شماره دوم، ۲۳-۳۹.
- [۱۴] _____، (۱۳۹۴)، «نقد و بررسی اشکالات استاد مصباح به دو برهان صدرالمتهین در اثبات اتحاد عالم و معلوم»، حکمت معاصر، سال ششم، شماره اول، ۲۵-۳۹.
- [۱۵] حائری یزدی، مهدی، (۱۳۶۲)، «اتحاد عاقل و معقول، مقالات و بررسیها، دفتر ۳۸ و ۳۹، ۱۲۹-۱۵۴.
- [۱۶] حسینی امین، حسین؛ معین الدینی، فاطمه، (۱۳۹۸)، «نقد و بررسی استدالات حکیم سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول»، حکمت معاصر، سال دهم، شماره ۱، ۳۱-۴۶.
- [۱۷] سبزواری، هادی، (۱۳۸۲)، «تعلیقه بر الشواهد الربوبیه»، قم: بوستان کتاب
- [۱۸] _____، (۱۳۸۰)، شرح المنظومه، ج ۳، ج ۴، ج ۵، قم، نشر ناب.
- [۱۹] سهروردی، شهابالدین یحیی، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۲۰] صدرالمتهین، محمد، (۱۴۱۰ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۸، ۹ بیروت: دار احیاء التراث.
- [۲۱] _____، (۱۳۸۷)، رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۲۲] _____، [۱۳۸۲]، الشواهد الربوبیه، قم، بوستان کتاب.
- [۲۳] _____، (۱۳۶۱)، العرشیه، تهران، انتشارات مولا.
- [۲۴] _____، (۱۳۸۰)، المبدأ و المعاد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۲۵] _____، (۱۳۷۶)، المشاعر، تهران، امیرکبیر.
- [۲۶] علیزاده، بیوک، (۱۳۸۷)، مقدمه بر «رساله فی اتحاد العاقل و المعقول»، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۲۷] فناری، محمد، (۱۳۷۴)، مصباح الانس، تهران، مولی.
- [۲۸] قیصری، داود، (۱۴۱۶ق)، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، قم، انوار الهدی.
- [۲۹] مردیها، اعظم، حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، کهنسال، علیرضا، (۱۳۹۸)، «رویکرد وحدت‌گرایانه ملاصدرا به نظریه اتحاد عاقل و معقول بر مبنای بساطت نفس»، آیین حکمت، شماره ۴۱.
- [۳۰] معین‌الدینی، فاطمه، (۱۳۹۵)، تحلیل انتقادی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله اتحاد عاقل و معقول، حکمت معاصر، سال هفتم، شماره چهارم، ۸۷-۱۰۹.