

«مقاله پژوهشی»

اعتبارسنجی دیدگاه‌های انتقادی در مبحث اتحاد نفس با عقل فعال در تفکر صدرایی امیر دل‌زنده نژاد^۱، شمس‌الله سراج^۲، مجید ضیای قهنویه^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران؛ amirdelzendehezhad@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران (نویسنده مسئول)؛ sh.seraj@ilam.ac.ir

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران؛ m.ziaei@ilam.ac.

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۱۹

Validation of critical views on "union of the Soul with the Active Intellect" in Sadrian thought

Amir Delzendehezhad¹, Shamsollah Seraj², Majid Ziaei³

1. Ph.D. student in Islamic Philosophy and Thology, Ilam University, Ilam, Iran; amirdelzendehezhad@yahoo.com
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Ilam University, Ilam, Iran (Corresponding Author); sh.seraj@ilam.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Ilam University, Ilam, Iran; m.ziaei@ilam.ac.ir

Abstract

There are some problems and ambiguities in the issue of "union of the Soul with the Active Intellect"; such as creating several intellects, imparting different sensory forms from a single object by the active intellect, basing discussion of the active intellect on ancient physical sciences, explaining the moment of union of the soul with the active intellect, the explanation of sensory errors and imparting false sensory and ideal abstract images by the active intellect as a complete abstract being. Some of these criticisms of Mulla Sadra are based on a specific reading of the issue of the "originality of existence and the validity of nature." We believe in this study that all of these problems are based on the neglect of the ontological dimensions of the active intellect discussion and that the problem cannot be understood with thinking based on essence, and conventional perdications, but, to properly explain the exact role of active intellect in various perceptions, we should use from existential perdications (truth and thinness/ *haqiqah* and *raqiqah*) and the rule of simple truth. Finally, by answering these problems, we have pointed out the ambiguities in this discussion, which can pave the way for further research.

Keywords: Active Intellect, union of the Soul with the Active Intellect, imparting, perceptions, Mulla Sadra, Critique of Mulla Sadra.

چکیده

در مسئله اتحاد نفس با عقل فعال، اشکالات و ابهاماتی وجود دارد: از جمله ایجاد تعدد عقول با رسیدن و اتحاد نفس به عقل فعال، افاضه صور حسی مختلف از یک شیء واحد توسط عقل فعال، ابتدای بحث عقل فعال بر طبیعات قدیم، تبیین لحظه اتحاد نفس با عقل فعال، تبیین خطاهای حسی و چگونگی افاضه صور حسی کاذبه و مجرد مثالی توسط عقل فعال که مجرد تام است. برخی از این نقدهای وارد شده بر ملاصدرا مبتنی بر قرائتی خاص از مسئله «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» می‌باشد. ادعای ما در این پژوهش این است که تمام این اشکالات مبتنی بر غفلت از ابعاد وجودشناختی بحث عقل فعال است و اینکه با تفکر ماهوی و حمل‌های متعارف نمی‌توان به فهم مسئله نائل شد بلکه برای تبیین درست این مسئله یعنی نقش دقیق عقل فعال در انواع ادراکات، بایستی به سراغ حمل‌های وجودی (حقیقت و رقیقت) و قاعده بسیط الحقیقه رفت. در پایان با پاسخ به این اشکالات، به ابهامات موجود در این بحث اشاره کرده‌ایم که می‌تواند راهگشای پژوهش‌های بعدی قرار گیرد.

واژگان کلیدی: عقل فعال، اتحاد نفس با عقل فعال، افاضه صور، ادراکات، ملاصدرا، نقد ملاصدرا.

مقدمه

به نظر می‌رسد در اکثر نقدهایی که در مسائل علم‌النفس و حتی مسائل معرفت‌شناسی بر ملاصدرا وارد می‌شود، یک مسئله مبنای و مرکزی مورد غفلت واقع شده است؛ اینکه مسائلی اینچنین و حتی معرفت‌شناسی صدرایی به‌نوعی بیش از آنکه علم‌النفس یا معرفت‌شناسی به معنای مرسومش باشد، نوعی وجودشناسی است. به عبارتی دیگر، معرفت‌شناسی و علم‌النفس صدرایی بر مبنای وجودشناسی آن استوار است و عدم فهم مسائل وجودشناختی، منجر به سوءبرداشت از دیگر مسائل می‌گردد؛ برای مثال، در همین مسئله مورد نظر، یعنی اتحاد نفس با عقل فعال، نمی‌توان بر پایه مسائل مفهومی و ماهوی و حمل شایع و اولی حرکت کرد و مسئله را فهمید (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۹/۹۰). اگر با این مبانی که اکثراً مشای هستند بخواهیم مسئله اتحاد نفس با عقل فعال در تفکر صدرایی را بفهمیم با مشکلات زیادی مواجه خواهیم شد که تبیین مسئله را دچار مشکل می‌کند. مسئله اتحاد نفس با عقل فعال بیش از آنکه بر قاعده «صرف الشی» مبتنی باشد، بر پایه قاعده «بسیط الحقیقه» استوار است و بهتر است به‌جای کاربرد حمل اول و ثانوی، به سراغ فهم وجودی و حمل حقیقت و رقیقت برویم.

در مباحث مربوط به عقل فعال، به مباحثی همچون حمل حقیقت و رقیقت و علم بسیط اجمالی در عین کشف تفصیلی و مفاهیم مندرج در قاعده «بسیط الحقیقه» نیاز داریم. در مسئله تکرر در عقل فعال و به‌طور کلی مجردات، نیاز به فهم کیفیت صدور و جعل وجود مجردات داریم تا دچار خطا نشویم. ملاصدرا در یک بخش جداگانه (فصل ۹ از جلد سوم اسفار، تحت عنوان «فی القول المتقدمین ان النفس انما تعقل باتحادها بالعقل الفعال» و در سفر چهارم در بخش معاد روحانی فصل پنجم)

مسائل مربوط به عقل فعال و دلیل اثبات آن را توضیح داده و در کتب دیگر هم هر جا بحث از اتحاد عاقل و معقول شده به مبحث عقل فعال پرداخته است؛ برای مثال، در رساله عرشیه (قاعده نهم از مشرق اول)، رساله شواهد الربوبیه (برای مثال در بندهای ۱۱، ۱۲ و ۱۳) در *مفاتیح الغیب* (مفتاح هفدهم، اشراق دوم)، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه* (مشهد سوم، شاهد سوم، اشراق سوم) یا در *مشعر هشتم کتاب المشاعر*.

ملاصدرا مبانی هستی‌شناختی خود را در چند جلد توضیح داده تا به نتایج خاص خود برسد. ما در مقام تفسیر متن ملاصدرا و فهم کلام وی بایستی به دنبال اخذ این نتایج از آن مبانی و مقدمات باشیم، چراکه ملاصدرا ممکن است در جایی از کتابش بدون ذکر تفصیلی مقدمات و مبانی به نتیجه‌ای رسیده باشد و فقط اشاره کوتاهی به مبانی داشته باشد. نکته‌ای که باید متذکر شویم این است اشکالاتی که در این باب مطرح شده است در فن مغالطات به «مغالطات نقل» از آنها یاد می‌شود که در این مورد مذکور، مغالطه تفسیر نادرست (misinterpretation) نامیده می‌شود (خندان، ۱۳۸۹: ۱۹۲)؛ به این معنی که منتقد در مقام تفسیر و فهم مبانی وجودشناختی عقل فعال در ملاصدرا دچار سوء فهم شده است. در این پژوهش به پرسش‌های متعددی در مورد ارتباط نفس و عقل فعال پاسخ داده می‌شود. ما سؤالات را به‌صورت شفاف، تقریر می‌کنیم: ۱- اگر بحث عقل فعال مبتنی بر طبیعیات قدیم و هیأت بطلمیوسی است آیا با ابطال این طبیعیات، بحث عقل فعال منتفی نمی‌شود؟ ۲- اگر هر نفسی در پایان استکمالش در عقل فعال فنا شود و با آن متحد شود، آنگاه آیا به تعداد نفوس، عقل فعال نخواهیم داشت؟ ۳- آیا صورت موجود در نفس با صورت موجود در عقل فعال وحدت شخصی

راهگشای بسیاری از مسائل، از جمله مسئله مورد نظر شد به طوری که غفلت از این مبانی وجودی باعث کج فهمی های بسیاری در قرائت معاصرین از صدرا شده است. باید توجه داشت که بسیاری از اشکالاتی که در این پژوهش مورد بررسی و اعتبارسنجی قرار گرفته اند تا حدودی در جهان معرفت قدمت تاریخی دارند و برخی از این اشکالات، مورد نظر خود ملاصدرا نیز بوده و به طور مستقیم به آنها پاسخ داده است؛ برای مثال، اشکال تعدد عقل فعال. البته ممکن است برخی مبانی هستی شناختی (در اینجا، تفسیری خاص از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت) نگاهی نسبتاً تازه باشد که نیاز به نقد و بررسی داشته باشد.

تا آنجا که نگارنده تحقیق نموده، مقالات زیادی در مورد عقل فعال در تفکر صدرایی انتشار نیافته و از لحاظ کمی بسیار اندک است (در سنجش با حالت ایده آل پژوهش صدرایی در کشور) و از لحاظ کیفی نیز هنوز نقاط مبهمی در این بحث وجود دارد که نیاز به تبیین دقیق و شفاف تری وجود دارد که بتواند پاسخگوی بسیاری از اشکالات موجود و مقدر هم بشود. به غیر از پایان نامه های دانشگاهی، چند مقاله در این زمینه قابل دستیابی است، از جمله: «نسبت کمال عقلانی (اتحاد با عقل فعال) با کمالات اخلاقی از نظر ملاصدرا»، «تحول وجودی معرفت شناختی نفس بر اساس عقل فعال ملاصدرا و تطبیق آن با مطلق هگل»، «کارکرد معرفت شناختی عقل فعال در فلسفه توماس آکویناس و حکمت متعالیه»، «بررسی نقش معرفت شناسی عقل فعال در حکمت متعالیه» و «اتحاد نفس با عقل فعال از دیدگاه صدرالمتألهین». در برخی از کتب که به مباحث معرفت شناختی پرداخته اند می توان توضیحاتی را در باب عقل فعال مشاهده نمود؛ مثلاً مسئله کلیات در فلسفه ملاصدرا، نظام معرفت شناسی صدرایی یا شرح حال و آراء فلسفی

دارد؟ ۴- اگر عقل فعال، صور حسی و خیالی را به نفس افزه می کند چگونه یک موجود مجرد می تواند صور نیمه مجرد و مادی را افزه کند؟ ۵- اگر عقل فعال صور حسی را افزه می کند، چنانچه از یک شی چند صورت مختلف ادراک کنیم آیا تعدد صور مختلف و مزاحم با هم در عقل فعال حاصل نمی شود؟ اگر نقش عقل فعال افزه صور ادراکی به نفس است، آیا صور اشتباه یا خطای ادراکی هم کار عقل فعال است؟ آیا عقل فعال می تواند نقشی در تصدیق قضایا توسط نفس را داشته باشد؟ این ها سؤالاتی هستند که در این پژوهش به آنها پاسخ می دهیم.

بحث عقل فعال پیشینه ای به درازای تاریخ فلسفه دارد و می توان ریشه آن را در یونان جستجو کرد. در اینجا قصد تبارشناسی آموزه عقل فعال را نداریم (رحیمیان و رهبری، ۱۳۹۰). اما به طور خلاصه باید بگوئیم که عقل فعال عاملی بوده که اشیاء را از قوه به فعلیت رسانده است. نفس که در حالت عقل هیولانی خویش است نمی تواند معقولاتی را که خود ندارد به خود بدهد، پس بایستی یک عامل و فاعل و واهب بیرونی این کار را انجام دهد.

در تاریخچه بحث از عقل فعال تا زمان ملاصدرا، اصولاً عقل فعال را یا عامل بیرون و مفارق از نفس می دانستند یا عاملی در خود نفس. ولی همه در اینکه عقل فعال خزانه معقولات است اتفاق نظر دارند؛ بعضی عقل فعال را همان نفس الامر می دانستند و برخی کلاً منکر عقل فعال بودند (عارفی، ۱۳۸۸: ۱۵۰-۱۳۷). ملاصدرا با تفاوتی که در مبنای مسئله عقل فعال ایجاد کرد باعث شد، حداقل به زعم خودش، بسیاری از غوامض مسئله حل شود و تبیین معقول تری از عقل فعال ارائه گردد. انتقال مبحث علم از ساحت ماهوی به ساحت وجودی و وجودی خواندن آن،

ملاصدرا. در این کتب و مقالات، صرفاً به برخی از اشکالات قدیمی موجود در کتب ملاصدرا پاسخ داده شده و به برخی دیگر که جدید هستند و با مبانی خاصی مطرح شده‌اند، پاسخ داده نشده است.

ابتناى بحث عقل فعال بر طبیعیات قدیم

این نقد، نظریه واهب‌الصور بودن عقل فعال و سازوکارهای آن را مبتنی بر نظریه هیأت بطلمیوسی می‌داند و چون هیأت بطلمیوسی فروریخته است، پس این نظریه هم به تبع آن مخدوش می‌شود (اکبری، ۱۳۷۹: ۸۸).

این نقد یک نقد قدیمی است که در آثار گذشتگان یافت می‌شود و سخن تازه‌ای نیست. نظریه عقول و مخصوصاً عقل فعال برای تبیین سلسله مراتب عالم از واجب الوجود که واحد است و جز واحد از او صادر نمی‌شود تا عالم ماده و طبیعت شکل گرفته و به دنبال تبیین عقلی ارتباط این موجودات با هم است و کاملاً بر مبنای قواعد عقلی صرف بنا شده است. فلسفه وجودی بحث عقول و مخصوصاً عقل فعال به مسئله صدور فیض برمی‌گردد و اینکه با اثبات قاعده الواحد و سنخیت بین علت و معلول چگونگی صدور کثرات عالم ماده و موجودات امکانی تبیین عقلی می‌شوند. انکار عقل فعال در تاریخ فلسفه اسلامی ریشه در افکار غزالی دارد و همانطور که ذکر کردیم نقد تازه‌ای نیست و فلسفه وجودی عقل فعال و کلاً عقول مجرد، بمنظور توجیه و تبیین صدور کثرات موجودات امکانی از واجب الوجود تأسیس شده است. البته با توجه به نظریه صدور فیض از واحد تا عالم ماده و عالم کثرات می‌توان به این معتقد شد که اکثر نظریات فیض از فارابی تا ملاصدرا، تحت تأثیر نظریه هیأت قدیم و افلاک چندگانه بوده است، اما نمی‌توان به طور مطلق چنین رأیی صادر کرد؛ به‌ویژه وقتی در مورد

ملاصدرا صحبت می‌کنیم. ملاصدرا نظریات قدما در باب صدور و فیض را تا حدودی می‌پذیرد، اما نباید از این نکته مهم غافل شد که ملاصدرا نظریات دیگری هم در زمینه پیدایش عقول دارد که نمی‌توان آن را به هیأت قدیم نسبت داد، مانند نظریه صادر اول و وجود منبسط؛ همان‌گونه که علامه طباطبای بر اساس مبانی صدرایی با اشاره به عوالم سه‌گانه وجود (عالم عقل و مثال و ماده) معتقد به بی‌نیازی از نظریه بطلمیوسی قدیم در توجیه صدور کثیر از واحد شده است (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۴۰۶؛ خادمی، ۱۳۹۰: ۱۲۸-۹۹).

کثرت عددی عقل فعال و عدم کفایت ادله آن

اشکال دوم مربوط به عدم کثرت عددی عقول می‌شود و مبنای آن که وحدت فردی انواع مجرد است، خدشه‌پذیر است. منتقد این نظریه معتقد است ملاصدرا در تبیین چگونگی ارتباط عقل فعال در قوس نزول با عقل فعال در قوس صعود و کثرت عددی عقول در اتحاد نفوس با عقل فعال فاقد ادله است و صرفاً به یک بیت معروف از شبستری در گلشن راز بسنده کرده است (عبدالهی، ۱۳۹۳: ۷۴). سؤال اصلی در این قسمت، این است که آیا با رسیدن نفس بر اثر حرکت استکمالی و اشتدادی به مرحله اتحاد با عقل فعال و تبدیل شدنش به عقل فعال، تعداد عقول زیاد نمی‌شود؟ طبق مبنای ملاصدرا و این قاعده که «کل نوع مجرد منحصر فی فرد» هر یک از عقول از جمله عقل فعال، تنها دارای یک فرد است (همانجا). پس طبق این قاعده، کثرت عددی در عالم عقول راه ندارد. منتقد محترم استدلالی که منجر به این قاعده می‌شود را مخدوش می‌داند.

یکی از مقدمات استدلال این است که عروض عرضی مفارق نیاز به مادی بودن معروض دارد، زیرا عروض عرضی مفارق نیاز به استعداد دارد و

ملاصدرا به این مسئله واقف بوده و به تبیین آن پرداخته است. او در جلد نهم / سفار، در پاسخ به سؤال تعدد عقل فعال در قوس نزول و صعود، می‌گوید: چون عقل فعال وحدتی مانند وحدت خداوند دارد و موجود به وجود خداوند است، بنابراین همان‌گونه که در خداوند وجود ابتدای‌اش، وجود انتهای‌اش را دفع نمی‌کند، وجود عقل فعال هم همین‌گونه خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴/ ۳۸۹-۳۸۷).

در این نقد تنها نکته‌ای که به‌ظاهر سخن تازه‌ای می‌نماید، همین مخدوش دانستن یکی از مقدمات، یعنی مسئله عرضی مفارق است که به آن پاسخی جداگانه خواهیم داد.

به نظر می‌رسد قرائتی که در نقد اول از مسئله عروض وجود در عقول و مجردات بر ماهیت آنها ارائه شد مبتنی بر یک نوع فهم از مسئله «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» باشد. این نوع نگاه به مسئله وجود و مخصوصاً ماهیت، ریشه در قرائتی دارد که هم‌اکنون در ایران معاصر در حال شکل‌گیری و تقویت است. صحت و سقم این دیدگاه در مسئله اعتباریت ماهیت مجال دیگری را می‌طلبد ولی آنچه برای ما در اینجا مهم است این است که بدانیم این نوع نقد، مبتنی بر «اصالت وجود و عینیت ماهیت» است. این نوع نگاه، ادعایش این است که ملاصدرا به این تفسیر معتقد است و تفاسیر دیگر از اصالت وجود نادرست هستند. طبق این نگاه، واقعیت واحد بیرونی، هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت (فیاضی، ۱۳۹۲: ۲۷). این نوع نگاه، در مسئله کثرت مجردات نتیجه می‌گیرد که عروض عرضی مفارق زمانی قابلیت و استعداد می‌خواهد که عرضی وجود باشد. عرضی ماهیت متوقف بر استعداد نیست (همان: ۲۹۵).

چنانکه اشاره کردیم، این نوع نگاه به مسئله،

استعداد هم در ماده یافت می‌شود. درحالی‌که این مقدمه غلط است. این منتقد در ادامه توضیح می‌دهد که دو نوع عارضی وجود دارد یک عارض وجود و دوم عارض ماهیت. این مقدمه فقط در باب عارض وجود کاربرد دارد، زیرا در عارض وجود معروض باید وجود داشته باشد تا عروضی صورت بگیرد. اما عارض ماهیت این‌گونه نیست. عروض وجود بر مجردات ازسین عارض ماهیت است. پس مجردات می‌توانند نوع کثیر باشند و نمی‌توان تکثر افراد در باب عقول را نفی کرد (همان: ۷۷).

نقد دوم بر ملاصدرا در مسئله اتحاد نفس با عقل فعال این است که چگونه عقل مفارق هم می‌تواند فاعل باشد و هم غایت؛ آیا این دو باعث تکثر عددی در عقل مفارق نمی‌شود؟ به عبارتی، آیا عقل مفارق در قوس نزول با عقل مفارق در قوس صعود وحدت شخصی دارد یا خیر؟ چرا ملاصدرا در این مسئله توضیحی جز یک بیت شعر از شبستری ارائه نداده است؟

در مقدمه توضیح دادیم که ملاصدرا در کدام کتب خویش به این مسئله پرداخته است. در مورد تکثر عددی یا غیر عددی آن باید این نکته را یادآور شویم که این نقد، نقدی جدید و معاصر نیست و خود ملاصدرا در اسفار به اشکال تکثر عقل در قوس نزول و صعود توجه داشته و پاسخ داده است که ما در ادامه آن را توضیح می‌دهیم. در واقع، این نقد، بر پایه مخدوش دانستن مسئله عرضی مفارق و نیازمندی آن به ماده استوار است. منتقد محترم نمی‌پذیرد که «عرضی مفارق تنها در صورتی می‌تواند عامل کثرت افراد یک نوع گردد که آن نوع مادی باشد». در مسئله تکثر در مجردات و به‌ویژه در این مورد، یعنی عقل فعال، اشکال تکثر و تعدد عقول هنگام اتحاد نفس با عقل فعال، همانند اشکال تعدد عقول در قوس نزول و صعود، اشکال و نقد تازه‌ای نیست و خود

مسئله جعل را بازبینی نمود که دچار چنین خطای نشویم. صور عقلیه در عالم عقول، قضایای الهی و مرتبط با ذات خدا و غیر مجعول هستند. «... تسمیه هذا العالم ب «عالم الجبروت» لآته كما يفرض منها صور الأشياء و حقائقها بإفاضة الحق سبحانه... على سبيل الإبداع. و تلك مرتبطة بالحق الأول، موجودة في صقع الإلهية؛ لا ينبغي عدّها من جملة «العالم» - بمعنى ما سوى الله - بل إنّها معدودة من لوازم ذاته الغير المجعولة. فهو «خزان الله» التي هي سرادقات نورية و لمعات جمالية و جلالية...» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴۸). همان گونه که در این متن می بینیم این ها لمعات و سرادقات نوری حق تعالی هستند.

عالم عقلی با وجود کثرتی که در آن است، از لوازم ذات و قائم به آن بوده و وجود فی نفسه ندارد. این مجردات در صقع الهی ثابت هستند و از این رو جزو ماسوی حق تعالی به حساب نمی آیند (همو، ۱۳۸۰: ۴۶۸). عقول، وجودات صرفی هستند که مغشوش و مرکب نیستند. اطلاق ماهیت بر مجردات به سبب خروج از تعینات خلقی و زمان و عدد و مکان را بر خود نمی پذیرند، اگرچه می توان برای آنها جنس و فصلی در نظر گفت. آنچه وجود بحث و بسیط باشد، ماهیت ندارد. عقول، وجوداتی بحث و انبثاتی صرف هستند که خالی از ماهیت و امکان بوده و مغایرت بین آنها و واجب الوجود یا هویات بسیطه دیگر فقط در کمال و نقص و تقدم و تاخر است (همان: ۲۹۹).

موجود مجرد اگر تغییری ندارد (که ندارد) به ماده نیست، زیرا ماده عامل تغییر است، بلکه بهتر است از واژه صدور به جای تغییر و حرکت در مجردات استفاده کنیم. مجرد وجودش با یک جعل مورد افاضه موجود برتر از خویش قرار می گیرد و عروضی اتفاق نمی افتد بلکه هر چه هست یک جعل است (حتی بر فرض پذیرفتن مجعول بودن مجردات) و اگر فرایندی در مجردات وقوع یابد نه

ریشه در تلقی عینیت داشتن ماهیت دارد. به زعم قائلین به این قرائت، از جمله لوازم این نوع فهم از ماهیت این است که در ماهیت تشکیک راه پیدا کند و ماهیت از عوارض ذاتی وجود باشد و تشخص را به ماهیت نسبت دهیم و جعل به ماهیت تعلق بگیرد (عارفی، ۱۳۸۸: ۵۷-۸۱).

تشخص مجردات به صورت آنهاست که فصل اخیر آنهاست. هر مجردی با مرتبه وجودی خویش که صورت آن است تشخص می یابد و دیگر وحدت نوعی معنا ندارد و هر مجردی منحصر به فرد خواهد بود. تشخص هرگز از لوازم ماهیت نیست و اصلاً ماهیت بدون وجود اقتضایی ندارد؛ ماهیت فرع وجود است. «اگر طبیعتی مجرد دارای دو فرد باشد، دو فرد آن تحت نوع واحد مندرج خواهند بود و در این صورت دو فرد به وسیله عوارض خارج از هم جدا می شوند و دوگانگی آنها به عوارض مفارق خواهد بود و عوارض مفارق هم به خصوصیات زمینی و زمانی برمی گردد؛ موجود مجرد دارای وحدت اطلاقی است نه وحدت عددی» (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۹/۶۲).

ماهیت پذیری مجردات واقعاً به گونه دیگری است. مجردات به دلیل اینکه از صقع ربوبی هستند، ما از وجود خاص آنها ماهیت خاصی را انتزاع می کنیم. «ماهیتی که از یک وجود مجرد خاص انتزاع می شود دارای ذات و ذاتیات و عوارض لازم خود است و چنین ماهیتی دارای عوارض مفارق نیست عوارض مفارق در ماهیاتی یافت می شوند که وجود آنها مجرد تام نباشد» (همان: ۶۳). پس همان گونه که توضیح دادیم، نقد و اشکال مذکور در باب عوارض وجود مجردات ناشی از عدم تفسیر و فهم درست از مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است؛ آن هم در مجردات. علاوه بر این، بایستی دوباره به مسئله نحوه عروض وجود بر ماهیت رجوع کرد و هم

متحد خواهد بود؛ در نتیجه نفس انسانی با عقل فعال متحد است (عبداللهی، ۱۳۹۳: ۶۹).

منتقد در ادامه مطالب، نقد خود را وارد می‌کند. او ادعا می‌کند که نمی‌توان صورت موجود در نفس را با صورت موجود در عقل فعال را واحد دانست. به‌زعم منتقد، از نظر ملاصدرا وحدت معنای معقول وحدت نوعی و مفهومی است و هر صورت عقلی معنا و مفهومی واحد دارد و تکثر آن فقط از طریق عوارضی همچون وضع و مقدار رخ می‌دهد. حال اگر وحدت معنای عقلی تنها وحدت مفهومی باشد، نهایت چیزی را که می‌توان اثبات کرد این است که صورت موجود در نفس مدرک همان صورت موجود در عقل فعال است، اما تصویر اتحاد میان نفس و عقل فعال منوط به وحدت شخصی بین این دو صورت است؛ درحالی‌که وحدت معنای عقلی وحدت ماهوی و مفهومی است نه وحدت شخصی (همان: ۶۹).

در مسئله وحدت صورت علمی موجود در نفس و صورت علمی موجود در عقل فعال باید گفت: درست است که وحدت این دو صورت وحدت شخصی نیست اما این‌همانی بین این دو صورت از سنخ این‌همانی حقیقت و رقیقت است. در توضیح مبانی این نوع حمل به بحث سلسله تشکیکی وجود نیاز است. بنا بر نظریه تشکیک، در وجود حقیقت خارجی وجود حقیقت واحد ذومراتبی است که از یک‌جانب به هیولای اولی و از جانب دیگر به واجب بالذات ختم می‌شود. در سلسله تشکیکی وجود هر حقیقت وجودی از مادون خود کامل‌تر و از مافوق خود ناقص‌تر است. هر ماهیتی که در عالم طبیعت وجود دارد وجودی برتر در عالم مثال دارد و هر ماهیتی در عالم مثال، وجودی برتر در عالم مجردات و عقول دارد. در واقع، هر چه وجودی اعلی و اشرف و برتر باشد، جامع‌تر است و بساطت و وحدت

اسم آن را می‌توان تغییر نهاد و نه حرکت، چون حرکت و تغییر نیاز به ماده دارد.

جواب دیگری که می‌شود به این نقد داد این است که اصولاً قاعده عقلی که ملاصدرا آن را می‌پذیرد و در این مورد به‌کار می‌برد، یعنی قاعده «کل مجرد عن الماده نوعه منحصر فی فرد» یک قاعده عقلی و مبنایی است و تخصیص‌پذیر نمی‌باشد. در این مورد آنچه باعث تکثر در افراد می‌شود را باید در اموری غیر از ذات ماهیت نوعیه یا لازم ذات ماهیت نوعیه جستجو کرد. این صفات، عوارض مشخصه هم نام‌گذاری می‌شوند و پذیرفتن صفات مختلف در خارج جز از طریق وجود ماده امکان‌پذیر نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۱/ ۳۶۱). این اصل مبنایی را نمی‌توان مخدوش کرد، مگر اینکه مبنا را به نظر خویش تفسیر کنیم که ظاهراً چنین اتفاقی افتاده است. در مورد اشکال عدم کفایت ادله، در مقدمه همین مقاله با اشاره به برخی کتب ملاصدرا به آن پاسخ دادیم؛ به این صورت که ملاصدرا در جاهای متعدد از کتب خویش به این مسئله اشاره دارد و فصلی هم در اسفار به آن اختصاص داده شده است.

مقدمه مخدوش در استدلال صدرا بر اتحاد نفس و عقل فعال یا وحدت شخصی صور نفسی و صور موجود در عقل فعال

در این نقد، منتقد بعد از ارائه صورت‌بندی خاص خود، استدلال ملاصدرا در اتحاد نفس با عقل فعال را تقریر کرده است. مضمون استدلال این‌گونه است: چون نفس انسان با صور عقلی خود متحد است و این صور موجود در نفس، با صور موجود در عقل فعال متحد است و صور معقول در عقل فعال با ذات عقل فعال متحد هستند، اگر شیئی با شیء دیگر متحد باشد که آن شیء دوم با شیء سوم متحد باشد، پس شیء اول با شیء سوم نیز

بیشتری دارد. به طور خلاصه، حمل ماهیت بر وجود برتر آن، حمل حقیقه و رقیقه است (عبودیت، ۱۳۹۲: ۱/۱۶۶).

صورت علمی در عقل فعال حقیقت صورت علمی موجود در نفس است و صورت دومی، رقیقه صورت اول است بدون اینکه تکثر عددی رخ دهد. باید در اینجا به تفاوت مرتبه‌ها و نقش تشکیک در وجود توجه کرد. برای فهم بهتر این مسئله باید به قاعده بسیط الحقیقه رجوع کرد؛ حقیقت بسیطی که شامل همه موجودات پائین‌تر از خود است و هیچ‌یک از آنها نیست، بدون اینکه تکثری در ذاتش پدید بیاید و نقائص و حدود موجودات فرورتر از خود را ندارد... عقل کلی است که در برابر نفس کلی است و آن حقیقتی است که با تفاوت فراوان شبیه بسیط الحقیقه مشتمل بر همه اشیاء مادون خود است و در عین حال هیچ‌یک از آنها نیست. درباره بسیط الحقیقه گفته می‌شود: «کل الاشیاء لیس بشی منها، یعنی بر آن یک موجه کلی و یک سالبه کلی صادق است بدون آنکه جمع نقیضین لازم آید. اگر حمل اشیاء و سلب آنها نسبت به بسیط الحقیقه به حمل شایع باشد یا به حمل اولی باشد، تناقض لازم می‌آید و لکن حمل و سلب اگر به حمل حقیقت و رقیقت باشد تناقضی نخواهد بود. عقل کلی نظیر بسیط الحقیقه بلکه یک بسیط الحقیقه نسبی است؛ یعنی نسبت به اموری که در ذیل آن قرار می‌گیرند، بسیط است و همه آنها را در خود به نحو جمع داراست» (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۸/۲۳).

صورت موجود در عقل فعال باعث تکثر و تعدد در عقل فعال نمی‌شود، چون که صورت موجود در عقل فعال به یک وجود جمعی اجمالی در عین کشف تفصیلی وجود دارد. «این علم که از راه قاعده بسیط الحقیقه برای واجب ثابت می‌شود، علمی است کمالی و تفصیلی از یک جهت، و علمی است

اجمالی از جهت دیگر. اجمال در اینجا به معنای بساطت است، چرا که در ذات حق هیچگونه کثرت یا ابهام راه ندارد و معلومات گرچه از نظر معنی دارای کثرت و تفصیل‌اند اما همه به یک وجود واحد بسیط موجودند و این وجود، وجود خاص هیچیک از آنها نیست» (همو، ۱۳۷۲: ۱۹۷).

صورت عقلی موجود در عقل فعال وحدت جمعی دارند. عقل فعال همچون یک حقیقت بسیطی می‌باشد که جامع تمام صور موجودات عالم مادون خود است، یعنی با بساطت و وحدت غیر عددی و جمعی‌اش جامع جمیع معانی کثیره و موجودات کثیر است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۶۶). عقل فعال بنا بر حقیقت تشکیکی وجود، واجد اطوار و مراتب و شئون مختلف است بدون اینکه در ذاتش تکثر و تعددی اتفاق بیفتد. عقل فعال یک وجود فی‌انفسنا دارد و یک وجود فی‌نفسه (همو، ۱۳۸۶: ۹۳۴). اتحاد نفوس انسانی با عقل فعال در وجود و مرتبه و جهت و شأن فی‌انفسنا صورت می‌گیرد. قابل ذکر است که ملاصدرا از قاعده بسیط الحقیقه در مسئله علم‌النفس در رابطه با اتحاد نفس و قوا بهره برده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۱/۱۰۳) و ما در اینجا از کاربرد این قاعده در ارتباط نفس و عقل فعال بهره بردیم.

افاضه صور نیمه مجرد یا مجرد ناقص از موجود مجرد تام

سؤال اصلی این بخش این است که چگونه عقل فعال که مجرد صرف است می‌تواند صوری را افاضه کند که نیمه‌مجرد یا مجرد ناقص هستند؟ منظور صوری هستند که در ادراک‌های حسی، خیالی یا متوهمه موجود هستند (اکبری، ۱۳۷۹: ۸۸).

در مسئله اتحاد صور حسی نفس با عقل فعال، ابعاد وجودشناختی نظریه علم و وجود ذهنی و اتحاد با عقل فعال نادیده گرفته شده است. در مسئله

آن، چراکه این موجود مجرد تام در طول مراتب اشتدادی نفس قرار دارد. وقتی نظر به مراتب پائین‌تر می‌اندازیم حالت دریافت‌کنندگی را دارند. بر اساس اتحاد عاقل و معقول و حاس و محسوس و تخیل و متخیل، وجود صور جزئی می‌تواند رقیقه آن حقیقت کامل در مراتب عقل مجرد باشد، یعنی هرچه به سمت پائین‌تر حرکت کنیم، به دلیل ضعف وجودی، به تدریج کمتری می‌رسیم. حال، صورت جزئی نیمه‌مجرد در پائین‌ترین مراتب یک وجود اشتدادی و تشکیکی قرار دارد که در بالاترین مرتبه آن، وجود کامل و شدید این صورت نهفته است و تفاوت صورت جزئی نیمه‌مجرد با صورت کامل آن در عقل مفارق، نسبت تفصیل و اجمال است (عبودیت، ۱۳۹۱: ۴۴۹-۴۴۶).

افاضه صور و قضایای کاذبه و صور مختلف از یک شی واحد توسط عقل فعال

در نفس ما، هم صور کاذبه وجود دارد و هم قضایای کاذبه. چگونه می‌توان این‌ها را از جانب عقل مجرد و فعالی دانست که نقص و کاستی در آن راه ندارد و میری از ماده و نقص است؟ «اگر تمام صورت‌های ادراکی توسط واهب الصور افاضه می‌شود و نیز اگر واهب الصور عقل محض و خیر محض است، لازم می‌آورد که هیچ‌گونه خطایی در ادراکات بشر که همگی محسوسات، متخیلات، متوهمات و معقولات صادر از واهب الصور هستند، وجود نداشته باشد. در دایره محسوسات این اشکال به‌راحتی قابل پاسخ نخواهد بود» (اکبری، ۱۳۷۹: ۸۸). از سوی دیگر، مشکل صور مختلف از یک شی واحد هم مطرح است (همانجا).

اشکال و ابهام صور کاذبه در عقل فعال و افاضه آن به نفس، همواره مطرح بوده و در زمان

ادراک چه حسی و خیالی و چه عقلی، و ارتباط آن با عقل فعال و نقش معرفتی عقل فعال در ادراکات، به‌ویژه ادراک حسی و خیالی، به پیش‌فرض‌های وجودشناختی نیاز داریم که بتوانیم نقش دقیق عقل فعال را تبیین نماییم. اما در مسئله نقش عقل فعال در ادراک حسی یک تناقض ظاهری وجود دارد، به این صورت که در ادراک حسی در مرحله اول مواجهه مستقیم با شیء خارجی که معلوم بالعرض است، صورتی حسی در نفس موجود می‌شود. حال، این صورت حسی که معلوم بالذات نفس است و تدریج هم دارد، صادر شده از نفس محسوب می‌شود و نفس صورتی مماثل صورت حسی موجود در ماده خارجی را در صقع نفس ایجاد و انشاء می‌کند و نفس نقش فاعلیت برای صور را دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۵)، یعنی نفس صورت معلوم بالذات را در خودش ایجاد می‌کند. از طرف دیگر، در همان کتاب (مشهد سوم، شاهد سوم، اشراق دوم) ملاصدرا عقل فعال را واهب این صورت معرفی می‌کند. حال، تناقضی در اینجا شکل می‌گیرد که آیا نفس، سرانجام فاعل ایجاد این صورت است یا دریافت‌کننده آن از واهب الصور یا عقل فعال؟ نقش مواجهه با شیء مادی و ایجادکنندگی نفس، حالت معد برای دریافت صورت از عقل فعال را دارد و این سه مرحله یا فعالیت، یعنی مواجهه با شیء مادی، استفاده از ابزار و قوای نفس برای ادراک معلوم بالذات (صورت حسی) و ایجادکنندگی آن (انشاء صورت در نفس) و دریافت آن از عقل فعال، در یک ارتباط طولی با هم قرار دارند.

نفس مراتبی دارد که مرتبه برتر آن، عقل فعال است که در طول نفس در حالت طبیعت قرار می‌گیرد. مرتبه عقلانی آن مرحله اجمال است که صور عقلی را در خود دارد و معنای افاضه‌کنندگی این است که خود نفس در مرحله عقلانی آن، در حال ایجاد و انشاء است؛ منتهی در مرتبه عقلانی

بعد یلی الخلقى عقل فعال افاضه شده باشد (آشتیانی، ۱۳۵۲: ۱/ ۲۹۱). از آنجا که عقل فعال در ملاصدرا یک وجود لئفسه دارد و یک وجود لائفسنا، می‌توان با این بعد و حیثیت متافیزیکی که رو به سمت عالم ماده دارد، به توجیه صور کاذبه و حتی تصدیقات کاذب (علم به قضایا) پرداخت.

بحث و نتیجه‌گیری

بحث عقل فعال و کندوکاو پیرامون آن در فلسفه اسلامی نیاز به تحقیقات بیشتری دارد. نقدهای فراوانی را می‌توان به آن وارد کرد که ما در این پژوهش برخی از آنها را ارائه و اعتبارسنجی نمودیم. برخی از نقدهای ارائه شده مورد توجه خود ملاصدرا بوده‌اند و برخی دیگر، از آنجا که برخاسته از برخی مبانی هستی‌شناختی خاص خود هستند، را می‌توانیم نقدهای جدید تلقی کنیم؛ مانند نقد تعدد عقول بر مبنای پذیرش تکثر نوعی در مجردات به واسطه عروض عوارض مفارقی همچون وجود بر ماهیت موجود مجرد. این اشکال از قرائت خاصی از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت برخاسته است. ملاصدرا در اکثر کتب خود بحث عقل فعال را مطرح کرده است. نظریه اتحاد نفس با عقل فعال و به‌طور کلی بحث عاقل و معقول، بر اساس هیئت بطلمیوسی قدیم نیست و از آن استقلال دارد. درست است که برخی از نظریه‌های مربوط به صدور کثیر از واحد، بر مبنای افلاک چندگانه تنظیم شده اما در بعضی فیلسوفان و برخی آثارشان می‌توان نظریاتی یافت که بدون نیاز به افلاک چندگانه، قادر به ارائه یک نظریه معقول در مورد چگونگی صدور کثیرات عالم امکان از موجود واحد تعالی هستند. آموزه عقل فعال برای تبیین استکمال و به فعلیت رساندن موجودات عالم ماده به‌وجود آمده و کارکردهای معرفتی فراوانی دارد که با حذف آن

خواجه طوسی و علامه حلی و دیگران به شکل جدی مطرح شده و تا زمان علامه و بعد از آن هم ادامه دارد. در اینجا ما علاوه بر پاسخ ملاصدرا، و با مبنا قرار دادن مبانی صدرایی، به ارائه یک پاسخ پیشنهادی می‌پردازیم که می‌تواند تلفیقی متجانس از پاسخ‌های داده‌شده به مسئله باشد. پاسخ ملاصدرا این است: همان‌طور که وجود برتر و کمالی شرور عالم ماده در وحدت جمعی عالم عقل موجود است، می‌توان همین پاسخ و تقریر را در مورد صور کاذبه هم داشت (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۵۹). اگر صور کاذبه مراتب ضعیف یک موجود اشتدادی و تشکیکی باشد، مراتب بالای آن فاقد این حدود ضعیف و مراتب وجودی ضعیف می‌باشند. پاسخ علامه این است که پیدایش صور کاذبه می‌تواند سازوکار قوه متخیله و بازی قوه وهمیه باشد (طباطبایی، ۲۰۰۲: ۷/ ۲۴۸).

به نظر نگارنده این پاسخ می‌تواند برخاسته از مبانی خود ملاصدرا هم باشد و نظر ملاصدرا تلقی شود، هرچند نتوانیم به‌وضوح چنین پاسخی را در آثار ملاصدرا بیابیم. البته با توجه به مبانی ملاصدرا بایستی گفت خطا در ادراکات بشری مربوط به جنبه قابل‌نفس است و گرنه صور موجود در عقل فعال صور صحیحی هستند. نفس که با قوای خود متحد است و تحت تأثیر شرایط زمانی و زمینی عالم ماده و شرایط ادراک و مرتبه وجودی خود ادراک می‌کند، اگر معادات و ظرف قابل، قابلیت دریافت‌کنندگی صور صحیح از عقل فعال را نداشته باشد، برحسب استعداد نفس با عقل فعال متحد می‌شوند و ممکن است نفس ضعیف باشد یا اتحاد ضعیفی صورت بگیرد (آشتیانی، ۱۳۹۴: ۱۷۸). قطعاً مظروف تحت شرایط ظرف قرار می‌گیرد و صور و تصدیقات کاذبه ایجاد می‌شود. برخی از شارحین ملاصدرا این‌گونه پاسخ داده‌اند که صور کاذبه می‌تواند از

برای تبیین رسیدن از قوه به فعل و علت کثرات عالم ماده به مشکلات فراوانی مواجه می‌شویم.

در پاسخ به تکثر عددی در عقول و اینکه آیا عقل فعال در قوس نزول با عقل فعال در قوس صعود یکی است، پاسخ دادیم که همان‌گونه که علت فاعلی عالم را خدا می‌دانیم و همان را هم علت غایی قلمداد می‌کنیم و چنین مشکلی پیش نمی‌آید، عقول هم با نسبتی که در تجرد و شدت وجود با خداوند در طول آن دارند، می‌توانند مشمول چنین حکمی شوند و اینکه عقول به دلیل تجردشان منحصر در فرد هستند و نمی‌توانند وحدت نوعی و کثرت فردی داشته باشند بلکه به دلیل فراغت از ماده و استعداد مادی، نوعشان منحصر در فرد است و مسئله عارض مفارق بودن وجود بر مجردات، بر اساس عینیت داشتن ماهیت می‌توان تلقی به قبول افتد نه بر اساس اعتباریت ماهیت که خاص ملاصدراست.

در بخش بعدی به اشکال واحد عددی بودن یا نبودن صورت موجود در نفس با صورت موجود در عقل فعال پرداختیم و پاسخ دادیم که وحدت این دو وحدت جمعی است و به یک وجود واحد بسیط اجمالی موجودند و بینشان این‌همانی حقیقت و رقیقت حاکم است.

درباره افاضه صور نیمه مجرد یا مجرد ناقص از موجود مجرد تام توضیح دادیم که این اشکال بر مبنای حمل حقیقت و رقیقت قابل حل است و صور مجرد در عقل فعال بر مبنای تشکیک وجودی صورت کامل‌تر مرتبه پائین خود هستند. در پایان، این پرسش را مطرح کردیم که اگر عقل فعال صور نفسانی را به نفس انسان افاضه می‌کند، آیا صور کاذبه‌ای که در نفس ما به وجود می‌آید هم کار عقل فعال است؟ آیا تصدیق قضایای کاذب هم منتسب به عقل فعال است؟ چگونه عقل فعال می‌تواند صور مختلف از یک شیء واحد را به نفس افاضه

کند؟ جواب این اشکال این است که نفس یک وجود امتدادی تشکیکی واجد مراتب دارد که در مرتبه ضعف وجودی آن صور کاذبه وجود دارد و کمال و وجود برتر این صورت ناقصه در مراتب بالا و عقلانی نفس قرار دارد. پاسخ دیگر این است که اشتباه و نقص مربوط به بعد قابل و معدات نفس است که علت آن می‌تواند یا نقص در آلات نفس باشد، یا نقص در مواجهه با شیء خارجی، یا بنا بر تفسیر علامه طباطبایی، کار مداخله نیروی واهمه و خیال باشد، یا به تعبیری دیگر که از شارحان صدرایی وام می‌گیریم، می‌تواند ناشی از بعد یلی الخلقی عقل فعال باشد، یعنی آن قسمتش که رو به سوی ما دارد و با ما متحد است؛ چون ما ضعیف و ناقص هستیم چنین خطایی رخ می‌دهد. این پاسخ را می‌توان برای توجیه علم به قضایای کاذب به کار برد.

مشکل بعدی این بود که چگونه صور مختلف از یک شیء در عقل فعال می‌توانند موجود شود؟ آیا این صور مزاحم و مخالف هم هستند یا اینکه صرفاً متفاوت از هم‌اند و از منظرهای متفاوت می‌باشند؟ انسان بر اساس حرکت جوهری نفس می‌تواند به مرتبه خاص خود برسد، آن‌هم به دلیل وجود زمینه و ماده قابل خویش. همین مسئله باعث می‌شود دو فرد از یک منظر ادراک مشابهی نداشته باشند، چون ادراک کار نفس است و نفس بر اساس حرکت جوهری‌اش، در مرتبه وجودی خاصی قرار گرفته است. اما صور مختلف در عقل فعال باعث تکثر و تعدد در عقل فعال نمی‌شوند، زیرا عقل فعال وحدت بسیط اجمالی دارد.

سخن پایانی اینکه، تحقیق پیرامون عقل فعال هنوز در ابتدای راه خویش است و برخی مسائل نیاز به تبیین شفاف‌تری دارند. همچنین اینکه یک استاد یا دانشجوی فلسفه اسلامی به نقد ملاصدرا بپردازد، فی‌نفسه امر مطلوبی است اما نباید از ذکر مرجع نقد

غافل شد، زیرا ممکن است خواننده آن را نقدی بدیع و مبتکرانه ارزیابی کند درحالی که قدمت تاریخی داشته و حتی ممکن است در کتب خود ملاصدرا نیز به عنوان نقد و اشکال ذکر شده باشد.

همچنین چند پیشنهاد و پرسش برای پژوهش بیشتر مطرح می‌کنیم: ۱- رابطه نفس الامر و عقل فعال چیست؟ آیا این دو یکی هستند و آیا امکان یکی بودنشان هست؟ ۲- نقش عقل فعال در زندگی روزمره ما چیست؟ ۳- فلسفه وجودی عقل فعال را چگونه می‌شود با نگاه وحدت شخصی وجود تبیین کرد؟ آیا با پذیرش وحدت شخصی وجود می‌توان قائل به عقل فعال شد؟ چگونه؟ ۴- رابطه عقل فعال با مثل و رب النوع چیست؟ ۵- آیا اتحاد کامل با عقل فعال در این دنیا برای همگان امکان‌پذیر است؟ ۶- آیا عقل فعال در تمام ادراکات (حسی، خیالی و عقلی) و در تمام لحظات ادراک، به یک اندازه نقش دارد؟ و...

منابع

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۹۴). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: بوستان کتاب.

آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۵۲). تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری. به اهتمام عبدالجواد فلاطوری. تهران: دانشگاه تهران.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

اکبری، رضا (۱۳۷۹). «اتحاد عاقل و معقول از منظری دیگر». خردنامه صدرا، ش ۲۰.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). شرح حکمت متعالیه. بخش چهارم از جلد ششم. تهران: الزهرا.

_____ (۱۳۹۶). ریح مختوم. جلد ۱۸ و ۱۹. قم: اسراء.

خادمی، عین‌اله (۱۳۹۰). اندیشمندان مسلمان و پیدایش عوالم و موجودات کثیر از واحد. تهران: دانشگاه

تربیت دبیر شهید رجائی.

خندان، علی‌اصغر (۱۳۸۹). منطق کاربردی. تهران: سمت.

رحیمیان، سعید؛ رهبری، مسعود (۱۳۹۰). «جایگاه معرفت‌شناختی عقل فعال در اندیشه ابن‌سینا». اندیشه دینی. ش ۳۸. ص ۷۱-۹۴.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۰). نهایت‌الحکمة. ترجمه مهدی تدین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۲۰۰۲م). تعلیقات اسفار. در ملاصدرا. الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عارفی، عباس (۱۳۸۸). مطابقت صور ذهنی با خارج. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

عبداللهی، مهدی (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی-انتقادی اتحاد نفس با عقل فعال در فلسفه اسلامی». معرفت فلسفی. ش ۴۵. ص ۸۰-۵۹.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. جلد سوم. تهران: سمت.

_____ (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. جلد اول. تهران: سمت.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۲). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۰). الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة. ج ۷. تصحیح مقصود محمودی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح سیدمصطفی محقق داماد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة. ج ۳. تصحیح مقصود محمودی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۹۱). مجموعه رسائل فلسفی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.