

«مقاله پژوهشی»

تبیین جایگاه وجودی و معرفتی عقل فعال از نظر ابن سینا و ملاصدرا زهرا حسام‌محمدی^۱، علی افزالی^۲

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)؛ hesam.883@gmail.com

۲. استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران؛ ali_m_afzali@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۳/۲۳

Explaining the Existential and Epistemological Status of Active Intellect in terms of Avicenna and Mulla Sadra

Zahra Hesammohamadi¹, Ali afzali²

1. Ph.D. student in Transcendent Wisdom Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran
(Corresponding Author); hesam.883@gmail.com

2. Professor at Institute of Wisdom and Philosophy of Iran, Tehran, Iran; ali_m_afzali@yahoo.com

Abstract

Active Intellect is an existence superior to the universe, free from substance and its conditions, self-existent and mere action. According to Peripatetic philosophers, this being has an unparalleled role in both the structure of human beings and the process of human knowledge. They believe that human knowledge could not be achieved without a separated and sacred intellect and the process of knowledge, in all stages, requires the emanation and handing of such an intellect. The quality of connection between soul and active intellect is of action and reaction, in which the latter is on the active side and the former on the passive side. Mulla Sadra has been using the term "active intellect" in his epistemological discussions many times. He also emphasizes that a human understanding at the stage of reasoning and intellect is the result of the relation of soul to this abstract entity independent of the human soul. But eventually and contrary to the dominant approach of commentators, he has some expressions indicating the inner nature of the active intellect in human breath.

Keywords: Active (agent) Intellect, Avicenna, Mulla Sadra, status of ontology, status of epistemology.

چکیده

عقل فعال موجودی برتر از عالم طبیعت، عاری از ماده و احکام آن، قائم به نفس و فعلیت صرف است. این موجود از نظر حکمای مشائی هم در ساختمان هستی و هم در فرآیند معرفت انسان نقشی بی‌بدیل دارد. به باور ایشان، معرفت بشر بدون وجود عقلی مفارق و قدسی به سامان نمی‌رسد و فرآیند معرفت در تمام مراحل خود، به افاضه و دستگیری چنین موجودی محتاج است. نحوه ارتباط نفس با عقل فعال از مقوله فعل و انفعال است که عقل فعال در سوی فعلیت، و نفس انسان در سوی انفعال این رابطه ایستاده‌اند. ملاصدرا در مباحث معرفت‌شناسی خود اصطلاح عقل فعال را بسیار بکار برده است. او نیز ادراک انسان را در مرحله تعقل، ناشی از برقراری ارتباط نفس با این موجود مجرد مستقل از نفس انسانی می‌داند، اما در نهایت و برخلاف رویکرد غالب مفسران، عباراتی دارد که حاکی از درونی بودن عقل فعال در نفس انسانی است.

واژگان کلیدی: عقل فعال، ابن سینا، ملاصدرا، جایگاه وجودشناختی، جایگاه معرفت‌شناختی.

مقدمه

از آنجاکه دغدغه اصلی فیلسوف ارائه تبیینی عقلانی از پدیده‌های مختلف هستی است، بحث شناخت و ادراک و چگونگی آن از تیررس تأملات عقلانی فیلسوفان خارج نبوده و یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل، بحث از معنا و جایگاه عقل فعال در فرآیند ادراک بوده است.

اصطلاح فلسفی «عقل» ریشه در یونان باستان دارد و اولین بار هراکلیتوس از آن تحت عنوان «لوگوس» یاد کرده است. به نظر وی لوگوس یا عقل جهانی، اصل عالم است که عقل انسان رقیقه‌ای از آن می‌باشد. انسان باید تلاش کند به آن عقل، که همان خداوند است، دست یابد.

در فلسفه اسلامی نیز فیلسوفانی نظیر کندی، فارابی و ابن‌رشد به بحث و تحلیل فلسفی پیرامون عقل فعال پرداخته و نقش آن در عالم ممکنات را مورد بررسی قرار داده‌اند. این عقل از سوی فلاسفه به‌عنوان موجودی ممکن الوجود، منحصر در نوع خود، ذاتاً بالفعل، مبدأ صور معقول در عالم محسوسات، حلقه ارتباط بین مجردات و مادیات لحاظ شده و در کنار تمام افعال مرتبط با تدبیر عالم ماده، نقش برجسته‌ای در ارتباط با انسان یافته است. در فلسفه مشاء اقسام عقل منحصر در عقول ده‌گانه طولی است و عقل فعال به‌عنوان آخرین عقل از عقول طولی، دارای نقش وجودشناختی و معرفت‌شناختی مهمی می‌باشد. در فلسفه اشراق، علاوه بر عقول طولی فراوان، اعتقاد به عقول عرضیه هم مشاهده می‌شود که ماهیت همه آنها از سنخ نور است. در این نظام فلسفی، نقش‌های عقل فعال مشائی، در دو حیطه وجودی و معرفتی به عقول عرضیه واگذار شده است. ملاصدرا نیز با پذیرش نظریه عقول طولی مشائی و نظریه عقول عرضیه اشراقی، نقش وجودشناختی خاصی برای عقل فعال قائل شده است. او بر اساس مبانی

حکمت متعالیه و تعریف خاصی که از علم ارائه می‌دهد، کارکردهای معرفتی ویژه‌ای متفاوت از سایر مکاتب فلسفی- برای عقل فعال برمی‌شمارد. این مقاله که به روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده، سعی دارد به دو پرسش اساسی در این زمینه پاسخ دهد: (۱) نقش عقل فعال در نظام هستی و معرفتی انسان چیست و چه جایگاهی برای آن قابل تصور است؟ (۲) دیدگاه مشاء و متعالیه در این‌باره چه تفاوت اساسی‌ای دارند؟ برای رسیدن به پاسخ لازم است ابتدا پیشینه بحث عقل فعال مطرح شود، سپس به تبیین جایگاه خاص این موجود از دو جنبه وجودی و معرفتی اشاره شود و آنگاه نتایج بحث مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

پیشینه بحث

شکل‌گیری عقل فعال مشایی ریشه در فلسفه پیش‌سقراطی دارد. هر کدام از فلاسفه پیش از سقراط، اصل واحدی را در برابر کثرات ظاهری در نظر داشتند (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۵۵-۶۴). در این میان تنها آناکساگوراس نام آن اصل را «عقل» نهاد و صفت مفارقت از ماده را برایش ذکر کرد (گاتری، ۱۳۷۷: ۲۵). این اولین بار بود که عقل با چنین صفتی در فلسفه وارد شد، هرچند نتوانست از جهان‌بینی مادی آن دوره رهایی یابد و به مفهوم حقیقی خویش برسد.

نزدیک‌ترین ریشه برای عقل فعال مشایی در آثار افلاطون، «مُثل» هستند. صفت این کلیت قائم به ذات، ثبات و تجرد است که اشیاء عالم حس برگرفته از اوست. مُثل افلاطونی نقش فاعلیت ایجاد یا حتی نقش صورت‌بخشی ندارند؛ این نقش به‌عهده صانع می‌باشد. اما ادراک حقیقی هر چیز، تذکر و تعقل مثال آن است (Plato, 1971: 621). پس می‌توان گفت مُثل در حیطه وجودی، نقش عقل فعال مشایی را ندارد، اما در حیطه معرفتی کاملاً با آن قابل مقایسه است.

کرده و به تناسب آن از عقل فعال نیز سخن به میان آورده است. وی در کتاب *السیاسة المدنیة* در بحث از رئیس اول مدینه، تصریح می‌کند که با حصول عقل فعال در مرتبه عقل مستفاد، اتصال به عقل فعال امکان‌پذیر است. چنین کسی که در اصطلاح قدما «ملک مدینه» نام دارد، سزاوار پیامبری و دریافت وحی است. در این هنگام بین انسان و عقل فعال واسطه‌ای نیست (فارابی، ۱۳۶۶: ۷۹).

جایگاه عقل فعال در حکمت مشاء

در حکمت مشاء عقل فعال دهمین یا آخرین عقل از عقول طولیه به‌شمار می‌رود و در ارتباط مستقیم با ممکنات عالم تحت‌القمر است. عقل فعال به‌کمک افلاک، هیولی و صورت صادر می‌کند و ادراکات انسانی نیز تنها از طریق اتصال به این موجود مجرد تام، حاصل می‌شود. عقل فعال فیضی را که توسط عقول واسطه از خداوند دریافت نموده به موجودات افاضه می‌کند و سبب کثرت عالم مادی و ایجاد هیولی، عناصر اربعه، مرکبات و نفوس می‌گردد. بدون عقل فعال حلقه ارتباط جهان مجردات و عالم مادیات از بین می‌رود و بحث ربط موجودات کثیر به خداوند، که واحد حقیقی است، تبیین‌نشده باقی می‌ماند.

بر اساس مبانی مشاء، روح انسان برای ظهور و فعلیت استعدادهای خویش در درک حقایق، باید از موجود مجردی به‌نام عقل فعال بهره‌گیرد. عقل فعال که همان «جبرئیل» است، منبع تمام حقایق و معارف است. بدین‌سان هرچه پیوند روح انسان با عقل فعال مستحکم‌تر باشد، بهره‌اش از معلومات او فزون‌تر خواهد بود. از سوی دیگر، عقل فعال در تمام ادراکات انسانی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم تأثیرگذار است؛ تأثیر آن از طریق افاضه صور کلی بر نفس و اتصال نفس به آنهاست. پایه ادراک در نگاه مشایی، که علم حصولی است، وابسته به افاضات عقل فعال است. علم خداوند به جزئیات متغیر نیز از طریق علم

ارسطو برخلاف افلاطون، در بحث از مراتب نفس، عقل فعال را به‌عنوان علت فعلیت یافتن معقولات بالقوه و عامل خروج نفس از قوه به فعل مطرح نمود (ارسطو، ۱۳۴۹: ۳۷۵-۳۷۸). به اعتقاد وی غایت همه موجودات و غایت فعالیت طبیعی آنها، برخورداری از ازلیت و الوهیت است و تک‌تک موجودات، نه به عین شخصی خود، بلکه به‌واسطه نوعی که عضوی از آن‌اند، به بقای ازلی خود دست می‌یابند. از این جهت، اعتقاد به وجود «نفس کلی» و «عقل کلی» این مسئله را اثبات خواهد کرد که نوع عقل عام از عقل هیولانی، عقل فعال و معقول- آدمی را دارای وجود ازلی می‌سازد (همو، ۱۳۶۶: ۷-۲).

در ادامه، اسکندر افرویدیسی تعبیر جدیدی از عقل فعال به‌عنوان «محرک نامتحرک اول» ارائه کرد (اسکندر، ۱۹۸۶: ۳۳). صفات محرک نامتحرک ارسطو بر این موجود صدق می‌کند و فعلیت تفکر بشر وابسته به اوست. در آراء اسکندر، دومین قول در مورد عقل فعال مشایی به چشم می‌خورد که موجود تام مجرد، خارج از نفس و مستقل از آن است. در بین شارحان ارسطو، کندی، ابن‌رشد و توماس آکویناس، قول ارسطو در مورد عقل فعال را پذیرفته‌اند.

کندی از عقل فعال به «عقل اول» تعبیر می‌کند (کندی، ۱۹۸۳: ۴) و آن را حاوی کلیات و مرتبه‌ای از نفس انسان می‌داند (همو، ۱۹۴۸: ۱۲۴). ابن‌رشد در معرفت‌شناسی خود، این عقل را عامل حرکت عقل هیولانی از قوه به فعلیت و مرتبه‌ای از مراتب نفس انسان ذکر می‌کند (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۳/۱۶۱۸) اما در حیطه وجودی، عقل فعال را آخرین عقل از سلسله عقول مجرد می‌شمارد (همو، ۱۹۹۲: ۱۸۲).

کامل‌ترین نظریات فلسفه مشاء در مورد عقل فعال، در آراء فارابی و ابن‌سینا دیده می‌شود. فارابی نخستین فیلسوف مسلمانی است که از وحی بحث

با واسطه عقول طولیه به کلیات علمی یا وجودی عقل فعال تبیین شده است.

برای تبیین جایگاه عقل فعال در این نظام حکمی لازم است به نقش وجودی و معرفتی عقل فعال اشاره شود.

۱. جایگاه وجودشناختی عقل فعال

تبیین نقش عقل فعال در حیطه وجودی، بر اساس نظریه فیض و قاعده الواحد صورت می‌گیرد. خداوند که وجود حقیقی است، منشأ صدور عقل اول است (ابن‌سینا، ۱۹۷۵: ۴۰۳). کثرت در عالم از این عقل آغاز می‌شود و در عالم مجردات تا عقل فعال ادامه می‌یابد؛ بدین صورت که هر عقل، جهات سه‌گانه‌ای دارد که از آن، هیولای فلک و نفس فلکی صادر می‌شود (همان: ۴۴۸). حداقل تعداد عقول تا عقل فعال، ده عقل و نه فلک است. تمام این عقول، واسطه فیض خداوند به عالم مادیات هستند. نقطه توقف صدور عقل، عقل فعال است که اگرچه سه جهت دارد اما دیگر منشأ صدور عقل و فلک دیگری نیست (همو، ۱۳۶۳: ۸۰). این عقل که حاوی کلیات و صور وجودی اشیاء به‌نحو بسیط است، در ایجاد تمام موجودات عالم ماده، از پست‌ترین تا کامل‌ترین آنها، نقش مستقیم دارد، اما به‌علت صفت مجرد تام، سلسله افلاک با حرکات خاص خود، به‌عنوان علل ناقصه، او را همراهی می‌کنند (همو، ۱۳۷۱: ۳۱۳).

ایجاد هیولی وابسته به عقل فعال است. اجسام فلکی نیز با طبیعت خامسه خود، استعداد عام هیولی را ایجاد می‌کنند (همو، ۱۹۷۵: ۴۱۱)، سپس با حرکات مختلف و اوضاع متفاوتشان این استعداد را خاص می‌کنند تا صور وجودی توسط عقل فعال افزوده شود (همو، ۱۳۶۴: ۶۶۲)، آن‌گاه از عقل فعال، متناسب با هر استعداد، صور گوناگون وجودی افزوده می‌گردد (همو، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۵۷) و

عناصر اربعه که در شکل‌گیری عالم کون و فساد نقش دارند، ایجاد می‌شوند (همو، ۱۹۷۵: ۴۱۲). پس از عناصر اربعه، نوبت به ایجاد مرکبات می‌رسد. عناصر اربعه تحت تأثیر اوضاع فلکی و حرکات سماوی با یکدیگر ترکیب شده و سبب پیدایش مزاج می‌گردند. در شکل‌گیری هر مزاج، اوضاع فلکی آن را قابل می‌گرداند تا صور نوعیه متناسب با آن از عقل فعال صادر شود و مرکباتی مانند معدن، نبات و حیوان شکل گیرد (همو، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۵۹).

عقل فعال در شکل‌گیری نفوس نیز، به‌همراهی افلاک، نقشی مهم دارد. ترکیب مزاجات تحت تأثیر حرکات و اوضاع جوی به حد اعتدال نزدیک یا دور است. همین نزدیکی سبب اعطای قوه خاص این مزاج توسط افلاک می‌شود و سپس متناسب با هر قوه، صورت نفسانی نباتی، حیوانی و انسانی از عقل فعال افزوده می‌گردد (همو، ۱۳۶۳: ۹۶).

۲. جایگاه معرفت‌شناختی عقل فعال

عقل فعال مشائی که خارج از انسان قرار دارد، عامل معرفت حصولی انسان است. این عقل که حاوی معقولات و کلیات به‌نحو بالفعل و بسیط است، در تمام مراتب ادراک انسانی نقش دارد (همو، ۱۹۷۵: ۲۱۵). نفس ناطقه بر اثر توجه به جزئیات حسی و خیالی واجد استعدادی می‌گردد که کلیات را ادراک کند، لذا ملکه اتصال به عقل فعال برایش حاصل می‌شود (همو، ۱۳۷۵: ۲/ ۳۶۷). ایجاد این ملکه علل مختلفی دارد که همان مراتب عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد را تشکیل می‌دهد. نفس بر اثر افزوده عقل فعال قوه ادراک را می‌یابد و در مرتبه عقل هیولانی، ماده اولیات عقل می‌گردد و به مرتبه عقل بالملکه می‌رسد. با افزوده عقل فعال، نفس مراتب عقل بالفعل و عقل مستفاد را طی می‌کند تا کلیات

می‌رسند؛ پس نفس ناطقه در هر اتصال به عقل فعال، نیازمند استمداد از قوه خیال نیست (بدوی، ۱۹۷۸: ۲۲۸). اما قوه مفکره در احضار تعاریف و حد وسطها محتاج اتصال به عقل فعال است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۹۸). از نظر وی عقل نظری دارای چهار مرتبه است -عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد- که عقل فعال در هر یک از این مراتب به ایفای نقش می‌پردازد. از این‌رو در هر مرتبه از مراتب عقلانی، نفس ناطقه در وضعیتی قرار دارد که نسبت به مراتب مافوق خود بالقوه است و آنچه را که در مرتبه پایین‌تر محقق شده، در خود دارد، ولی همچنان استعداد ترقی و تعالی تا رسیدن به مرتبه عقل قدسی را داراست. از سوی دیگر، طبق این اصل مسلم فلسفی که هر امر بالقوه برای رسیدن به فعلیت نیاز به امری بالفعل دارد تا او را بالفعل گرداند، هر یک از این مراتب برای رسیدن به مرتبه مافوق خود و حصول فعلیت آن مرتبه، نیاز به امری بالفعل دارند که این امر بالفعل را ابن‌سینا عقل فعال می‌داند (همو، ۱۳۷۹: ۳۹۴).

بوعلی علاوه بر مراتب چهارگانه عقل نظری، قائل به عقل دیگری نیز هست که آن را «عقل قدسی» نامیده و در مقام تعریف و بیان ارتباطش با عقل فعال می‌گوید: «عقل قدسی از جنس عقل بالملکه، ولی بالاتر از آن است. کسی به این مرتبه از عقل نایل می‌شود که قوه حدس در او بسیار شدید باشد، یعنی از شدت صفا و شدت اتصال به عقل فعال و مبادی عقلیه، دائماً حدس را به کار برد و صورت‌هایی که در عقل فعال است، دفعتاً یا قریب به دفعه، در نفس او نقش بندد» (همو، ۱۳۸۵: ۳۴۰). به نظر ابن‌سینا حدس در بعضی اشخاص به اندازه‌ای شدید است که در موارد بسیار، حتی نیازی به اتصال به عقل فعال ندارد و چنان است که استعداد ثانی، یعنی عقل بالملکه،

در آن به مجرد برسد (همو، ۱۳۶۴: ۲۷۰). تمام این خروج از قوه به فعلیت، تحت تأثیر افاضه عقل فعال حاصل می‌گردد.

ابن‌سینا معتقد است نفس پس از تکوین و حدوث بدن حادث می‌گردد و به فرمان پروردگار به بدن تعلق می‌گیرد. بدین ترتیب، همین‌که بدن یا مزاج خاصی، که مستعد استعمال نفس است، پدید آید، واهب الصور یا عقل فعال، نفس جزئی را افاضه می‌کند؛ سپس این عقل به تدبیر نفس افاضه‌شده می‌پردازد و مانع تعطیل آن می‌گردد (همو، ۱۳۶۲: ۱۱۰).

ابن‌سینا به ارتباط مستقیم عقل فعال با نفس ناطقه و ارتباط غیر مستقیم آن با دیگر اجزاء نفس، مانند قوه حاسه، نامیه و متحرکه، معتقد است (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۷). از نظر وی ارتباط عقل فعال با قوه خیال به نوعی ارتباط ابزاری است، بدین معنا که قوه خیال، ابزار نیل به صور عقلیه است. از این‌رو بر اثر مطالعه صور جزئی و خیالی اشیاء، استعدادی در نفس پدید می‌آید تا صورت کلی و عقلی آنها را بپذیرد. آن‌گاه با اشراق نور فائض از عقل فعال، این صور کلی در نفس منطبق می‌شود و با ادراک هر یک از این صور، دوباره استعداد ادراک صورت عقلی دیگری، که متناسب و مرتبط با صور پیشین است، در نفس پدید می‌آید. باید توجه داشت که گرچه نفس در تعقلات خویش از قوه خیال کمک می‌گیرد، اما این فقط در ابتدای امر است و هرگز بدان معنا نیست که نفس بدون استمداد از این قوه قادر به تعقل نیست (داوودی، ۱۳۴۹: ۲۲۸-۲۲۶).

از نظر ابن‌سینا افراد ورزیده در قیاس و استدلال، تنها با مفاهیم کلیه سروکار دارند، چنین افرادی که دارای نیروی حدس قوی هستند، مستقیماً و دفعتاً حد وسط در عقلشان نقش می‌بندد و بلافاصله بدون دخالت قوه خیال، به نتیجه

از نظر وی نفوسی که برحسب جبلت ذاتی، پاکیزه و منزهند و در دار دنیا آلوده به معاصی نشده‌اند، هنگام مفارقت از بدن، به فیض الهی متصل شده و به مقام قرب و سدره‌المنتهی می‌رسند، در این هنگام جمیع حقایق بر این نفوس منکشف و ذاتشان به جوهر الهی منقلب می‌گردد (همو، ۱۴۰۰: ۲۷۶-۲۷۵).

جایگاه عقل فعال در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین با نوآوری در نگرش و روش فلسفی خود، مکتب جدیدی در حکمت تأسیس نمود که به حکمت متعالیه مشهور گشت. او ضمن پذیرش نظریه عقول مشائی، آنها را منحصر در عقول طولی ندانست و با الهام از نظریه مثل افلاطونی و انوار متکافئه شیخ اشراق، نظریه عقول عرضیه را هم وارد نظام فلسفی خویش نمود. عقول طولی و عرضی در حکمت متعالیه، جواهری ممکن، ازلی، ابدی، عاقل و کلی‌اند که نقش وجودشناختی خاصی دارند، به‌نحوی که بدون وجود آنها، وجود عالم و ربط به ذات حق تعالی ممکن نخواهد بود. در این نظام فلسفی بنا بر اصالت و وحدت وجود، نظام طولی عالم هستی تفسیر دیگری می‌یابد. در این نگرش هستی و مراتب آن چیزی جز حق تعالی و جلوه‌های مختلف او نیست و انسان در میان جلوه‌های گوناگون خداوند مقامی بی‌نظیر دارد.

از جمله نوآوری‌های ملاصدرا دیدگاهی است که در مورد نفس و اتحاد بین عاقل و معقول دارد. در اندیشه صدرا کمال و تمامیت نفس انسانی به این است که عقل فعال در وجود او تحقق یابد و با آن متحد گردد. انسان به‌میزان اتصال و اتحادش با عقل فعال، معقولات را ادراک می‌کند. از دیدگاه صدرا نفس انسانی این قابلیت را دارد که به درجه‌ای نائل شود که تمام موجودات عالم اجزای ذات او گردند.

پیش از آنکه او به آن مرحله برسد، برای وی حاصل گردیده و مثل آن است که همه چیز را از پیش خود می‌داند (همان: ۳۳۸-۳۳۹).

ابن‌سینا معتقد است برترین و والاترین سطح از ارتباط عقل فعال با نوع انسان، در پدیده وحی و نبوت متجلی می‌شود. وی اخذ وحی را به عقل قدسی نسبت می‌دهد و آن را به‌عنوان عالی‌ترین درجه‌ای که برای عقل بشری قابل دستیابی است، توصیف می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۵-۱۲۱). بنا به گفته وی، هنگامی که نفس نبی به مفیض وحی، یعنی عقل فعال متصل می‌گردد، تنها صور معقوله را دریافت می‌کند. این صور معقوله یا به عین معقولات خود باقی می‌ماند (وحی صریح) یا اینکه قوه متخیله آنها را از قوه عاقله دریافت می‌کند و به‌صورت اشکال و اصوات تصویر می‌نماید، سپس این اصوات در لوح حس مشترک انطباع می‌یابند و درنهایت مشاهده و استماع می‌گردند (همو، ۱۳۳۹: ۱۶۵).

حکمای مشاء منشأ و منبع اصلی صور خیالی را دو چیز می‌دانند: یکی عالم قدس و دیگری قوه متخیله. ابن‌سینا معتقد است رؤیا حاصل اتصال نفس انسان به عقول مفارق است و در شکل‌گیری خواب و رؤیا سه عامل نقش اساسی دارند: عقل فعال، قوه عاقله و قوه خیال. با نگاه به جنبه صادق یا کاذب بودن رؤیا می‌توان به نقش عقل فعال به‌عنوان منشأ صور خیالی واقف شد؛ اگر صور خیالی از عالم قدس ناشی شده باشد، رؤیای صادقه محقق می‌شود و اگر از قوه متخیله ناشی شده باشد، رؤیای شیطانی و کاذب شکل می‌گیرد. به‌گفته وی، رؤیای صادقه حاصل احاطه عالم قدس بر نفس آدمی با وساطت عقل فعال است، اما رؤیای کاذبه حاصل تصرفات قوه متخیله می‌باشد (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۸-۱۱۷).

رجوع به آثار ابن‌سینا نشان می‌دهد که وی به نقش عقل فعال در بقای نفوس ناطقه اذعان دارد.

- هر گاه نفس در مرتبه عقل مستفاد قرار گیرد و صور عقلی را در مبدأ فیاض خود مشاهده کند، عقل فعال نامیده می‌شود (همان: ۴۲۱).

- عقل فعال از نوع عقل بالفعل است (همان: ۴۶۱).

- عقل فعال از نوع عقل مستفاد است (همان: ۴۶۴).

در مورد دو جهت داشتن عقل فعال نیز می‌گوید: عقل فعال یک وجود فی‌نفسه دارد که جوهر مجرد مستقل از انسان است و یک وجود نزد نفوس ما، که کمال نفس و غایت آن است (همان: ۱۴۰/۹).

از مجموع عبارات ملاصدرا می‌توان دریافت که عقل فعال همان عقول عرضی است که مستقل از نفس انسان بوده و بی‌واسطه با نفس انسان در ارتباط است. به نظر وی عقول با همه کثرتی که دارند به وجود واحد عقلی موجودند، بنابراین زمانی که نفس با عقل فعال ارتباط می‌یابد، هم می‌تواند به رب النوع خود متصل شود، هم به رب النوع سایر انواع.

۲. جایگاه معرفت‌شناختی عقل فعال

در بحث از ارتباط حیث معرفتی و ادراکی انسان از منظر حکمت متعالیه، ملاحظه آراء ملاصدرا درباره ماهیت علم و انواع ادراکات آدمی از یکسو و ماهیت عقل فعال در تبیین چگونگی برقراری ارتباط نفس با عقل فعال از سوی دیگر، اهمیت فراوانی دارد.

از نظر ملاصدرا علم چیزی جز هستی حاضر در نفس نیست، چراکه صورت ذهنی به تبع هستی در نفس حضور دارد (همو، ۱۴۱۹: ۱۶۵-۱۶۲). از نظر وی در همه انحای ادراکات - اعم از حسی، خیالی، وهمی و عقلی - اولاً وجود، مجرد از ماده است که معلوم بالذات است (همان: ۳۶۰). ثانیاً، مدرک واقعی در همه آنها نفس است و قوای نفسانی صرفاً جنبه اعدادی دارد و نفس را مستعد

از برخی عبارات صدرالمتألهین برمی‌آید که موضع وی در این باره به حکمای مشائی نزدیک باشد، چون در مواردی عقل فعال را موجود مجرد از نفس می‌داند و معتقد است این عقل، هم فاعل نفوس انسانی و مقدم بر آنهاست و هم غایت نفوس و متأخر از آنها. به نظر می‌رسد فاعلیت عقل فعال، ناظر به حیث هستی‌شناسی آن و غایت بودن عقل فعال، ناظر به حیث معرفت‌شناسی آن باشد.

۱. جایگاه وجودشناختی عقل فعال

از نظر ملاصدرا مثل افلاطونی، ارباب انواع و ملائکه مقرب یک واقعیت‌اند که نزد ملت‌های گوناگون نام‌های مختلف دارند؛ در رأس همه آنها جبرئیل یا روح القدس قرار دارد که برای تکمیل نفس انسانی از همه لایق‌تر است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۴۳/۹). پس بحث از عقل فعال، بحث از همه این تعابیر است.

ملاصدرا در بیان جایگاه وجودی عقل فعال عباراتی دارد که متناقض به نظر می‌رسد؛ گاهی مانند مشائیان عقل فعال را مستقل از نفس می‌داند (وجه بیرونی بودن عقل فعال) و گاهی مانند ارسطو آن را مرتبه عالی نفس می‌شمارد (وجه درونی بودن عقل فعال)، گاهی نیز برای عقل فعال دو جنبه قائل است. او درباره استقلال عقل فعال می‌گوید:

- عقل فعال فرشته مقربی است که شامل فرشتگان بسیار است و علت زمان و زمانیات می‌باشد (همان: ۱۲۷/۳).

- عقل فعال هم عامل نفوس انسانی و هم غایت آنهاست (همان: ۱۴۰/۹).

- عقل فعال همان رب النوع انسان، عقول عرضی و سایر ارباب انواع است (همان: ۲۰۴/۵). همچنین درباره اینکه عقل فعال مرتبه‌ای از نفس باشد، می‌گوید:

- عقل فعال در نفوس ما موجودات است (همان: ۳۲۶/۳).

می‌کند تا نسبت به آن امور، حالت مصدریت داشته باشد (همان: ۳۱۷؛ همان: ۲۱۱-۲۲۲). ثالثاً، چنین نیست که نفس محل عروض ادراکات و معقولات باشد، بلکه نفس و مدرکات آن با هم از ماده تجرد می‌یابند (همان: ۳/ ۳۶۶)؛ از اینرو حالت نفس انسان در هنگام بزرگی، متفاوت از حالت آن هنگام تولد و کودکی است (همان: ۳۲۷).

ملاصدرا برای نفس انسانی چهار مرحله ادراکی برمی‌شمارد: احساس، تخیل، توهم و تعقل. او در مواردی توهم را همان تعقل دانسته و ادراکات نفس را به سه دسته احساس، تخیل و تعقل تقسیم می‌کند (همان: ۳/ ۳۶۲؛ همان: ۸/ ۲۱۵) و چون علم را از سنخ وجود می‌داند، سه مرتبه ادراکی را سه عالم وجودی نفس دانسته و بر این باور است که عقل در بالاترین مرتبه وجودی خویش قرار دارد و هیچ‌یک از آثار ماده در آن مشاهده نمی‌شود (همان: ۳/ ۳۶۲؛ همان: ۹/ ۹۹).

از نظر صدرا نفس انسان با حرکت جوهری خود این عوالم وجودی را پیموده تا به عالم منور عقل برسد، اما همه انسان‌ها توانایی رسیدن به این مرحله را ندارند و بیشتر آنها در مرحله خیال باقی می‌مانند. برای رسیدن به مرحله عقلانی، نفس باید خود را از وجود طبیعی برهاند (همان: ۳/ ۳۶؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۰۳)؛ رسیدن به این مرحله جز به مدد عقل فعال میسر نمی‌گردد.

از نظر صدرا در ادراک حسی و خیالی، نفس مُبدع و آفریننده این صور است، بدون اینکه صور در نفس حلول داشته باشد (همو، ۱۳۵۲: ۵، ۳۴ و ۳۵) درحالی‌که در ادراک عقلی، نفس به‌سوی آن ادراکات ارتقاء پیدا کرده، به آنها متصل می‌شود و چون این صور، اشرف از نفس‌اند، نفس مُبدع آنها نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۶۲). او معتقد است عقل فعال در مراحل حس و خیال نقش مستقیمی ندارد و فقط علت موجد نفس، شرط

غیرمستقیم ایجاد ادراکات نفس تلقی می‌شود. اما در مرحله تعقل، عقل فعال علاوه بر اینکه علت موجد نفس است، علت موجد ادراکات نفسانی او نیز به‌شمار می‌آید، چراکه صور معقوله از صور حسی و خیالی قوی‌ترند و نفس به‌تنهایی به ایجاد و انشای آنها قادر نیست و تنها می‌تواند با رساندن خود به مرحله عقل بالفعل، آنها را در عقل فعال مشاهده نماید (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۱۴۳/۹).

برای فهم بهتر بحث طرح چند سؤال ضروری است.

الف) چرا نفس در ادراک حسی و خیالی مُبدع است، اما در ادراکات عقلی این‌گونه نیست؟ صدرا در تبیین این مطلب به قاعده فلسفی «برتری وجود علت بر معلول» تکیه می‌کند. او علیت را به تجلی و تشأن ارجاع می‌دهد. بر این اساس، معلول شأنی از شئون علت است که هویت آن عین فقر و وابستگی به علت خود می‌باشد. چنین تحلیلی از علیت درباره نفس و مدرکات آن نیز صادق است.

در جریان ادراک، نفس فقط زمانی می‌تواند فاعل و مُبدع باشد که از مرتبه وجودی بالاتری نسبت به ادراکات برخوردار باشد؛ چنین حالتی در ادراکات حسی و خیالی اتفاق می‌افتد، زیرا نفس به‌دلیل تعلق به بدن و اشتغال به امر مادی، تجردی ناقص داشته و نسبت به عقول، که از تجرد تام برخوردارند، در مرتبه پایین‌تری قرار دارد و نمی‌تواند مُبدع ادراکات عقلی باشد، بلکه با ارتقاء و تعالی یافتن به عالم عقول، از تجرد بیشتری برخوردار شده و علم و ادراک نفس هم تعالی می‌یابد، به‌طوری‌که حقایق در مقابل او ظاهر شده و قادر به مشاهده آنها می‌گردد (همو، ۱۴۳۲: ۱/ ۲۰۶). باید گفت نفس در فرآیند تعقل، حالت مظهریت و در ادراک حسی و خیالی، حالت

مُظهریت دارد (همان: ۲۰۳).

حاصل اینکه در ادراک حسی و خیالی، نفس فعال و خلاق است و صور علمی محسوس و خیالی را که مماثل با موجود خارجی است، انشاء می‌کند و قیام صور حسی و خیالی به نفس، قیامی صدوری است نه حلولی (آن‌گونه که حکمای مشاء می‌پنداشتند). اما در تعقل صور معقوله، نفس با ارتقای خود و اتصال و اتحاد با عقل فعال، قادر به ادراک این صور خواهد بود و نسبت به این صور نقش انشائی ندارد.

به عقیده ملاصدرا عقل فعال دارای دو حیثیت مستقل و رابطی است. از حیثیت فی‌نفسه بودنش، جوهر مجرد و مفارق از نفس انسانی است و از حیث رابطی بودنش، کمال نفس و تمام و غایت آن (همان: ۳ / ۵۷۸؛ همان: ۱ / ۷۴۹، تعلیقه سبزواری). بنابراین در ادراکات عقلی، هر نفس با وجود رابطی عقل فعال اتحاد برقرار می‌کند و منظور از اتحاد نفس با عقل فعال، اتحاد نفس با حیثیت رابطی عقل فعال است.

ب) آیا این اتحاد برای همه نفوس ممکن است؟ از نظر صدرا تنها نفوسی می‌توانند با عقل فعال متحد شوند که مراتب عقلانی را طی کرده و به مرحله عقل مستفاد رسیده باشند. به تعبیر دقیق‌تر، نفس انسان با حرکت جوهری و استکمالی خویش، عوالم وجودی حس و خیال را پشت سر گذاشته و به عالم عقل وارد می‌شود (همان: ۳ / ۸۲۶). عقل فعال، نفسی را که در مرحله عقل بالقوه قرار گرفته، به مرتبه عقل بالفعل می‌رساند. بنابراین نقش عقل فعال در ادراکات کلی، ابتدا در خارج کردن نفس از مرتبه عقل بالقوه به عقل بالفعل است و هنگامی که نفس به این مرحله رسید، متحد با عقل فعال شده و به ادراک حقایق موجود در عقل فعال می‌پردازد (همان: ۸۲۷-۸۲۸).

ج) اتصال و اتحاد نفس با عقل فعال به چند طریق متصور است؟

الف) مشاهده مُثَل نوری یا ارباب انواع: به باور ملاصدرا، این مُثَل از نفس انسان (که متعلق به ماده است) شریف‌ترند، لذا نفس آنها را به صورت کلی و مبهم و قابل اشتراک بر جزئیات متعدد درمی‌یابد و نمی‌تواند مشاهده تام و کاملی از آنها داشته باشد. این امر ناشی از قصور و ضعف ادراک نفس است، نه به خاطر وجود حجاب و مانع بین نفس و مُثَل (همان: ۱ / ۲۰۳؛ همو، ۱۳۸۲: ۴۲). این نحوه از ادراک مخصوص نفوسی است که از تعلقات مادی رها نشده و به مرحله اتحاد با عقل فعال دست نیافته‌اند.

ب) اتحاد و فانی شدن در عقل فعال: بر اساس مبانی حکمت متعالیه، نفس جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء است، یعنی موجودی که حرکت خود را از جسمیت آغاز کرده و پس از طی مراتب گوناگون، به سوی مرتبه کمال عقلانی، که مرتبه مجردات (عقل فعال) است، حرکت می‌کند و پس از وصول به آن مرتبه، عقل مستفاد نامیده می‌شود. تفاوت عقل فعال و مستفاد در این است که عقل مستفاد، عقل مجردی است که قبلاً مقارن با ماده بوده درحالی که عقل فعال همیشه مفارق از ماده است (همو، ۱۴۳۲: ۱ / ۸۲۶).

ج) فنا در ذات حق تعالی: صدرا بر این نکته تأکید دارد که پیدایش این صور ادراکی در نفس، نه از طریق ترشح است و نه از طریق انعکاس، بلکه هنگامی که نفس از تعلقات مادی رها شود، از خود فانی شده، به غواصی در دریای شهود می‌پردازد و حقایق اشیاء را آن‌چنان‌که هستند، می‌بیند (همان: ۵۲۴). لذا می‌توان گفت نفس در ابتدا به دلیل تعلقات مادی و اشتغالات طبیعی، به نحو ضعیف و غبارآلود به ادراک امور عقلی پرداخته و در مراحل برتر استکمال خویش، از

شده، متحد با موجود قبل از عقل فعال گردد و سرانجام به مرتبه اعلاى اتحاد، یعنی سیر کامل در ملک و ملکوت و احاطه بر عوالم غیب و شهادت دست یابد. نهایت استکمال همان حقیقت محمدیه (ص) و وجود نورانی امامان معصوم (ع) می‌باشد که فانی در حق و باقی به بقای حقیقت (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۷۸).

جدول زیر حاوی نکات برجسته دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در مورد عقل فعال است.

اشتغالات مادی رهایی یافته و مظهریت او نسبت به حقایق از بین می‌رود و با علم حضوری، به مشاهده حقایق اشیاء در ذات حق می‌پردازد (همو، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۵۸-۱۵۵).

به تعبیر دیگر، اتحاد مراتبی دارد که پایین‌ترین مرتبه آن درک یک صورت کلیه است. اما اگر نفس در مسیر استکمالی خویش به مرتبه‌ای برسد که واجد همه مراتب وجودی شود، چه بسا به همه معقولات عقل فعال احاطه یابد و از او نیز کامل‌تر

جنبه معرفتی عقل فعال	جنبه وجودی عقل فعال	
عامل معرفت حصولی حاوی معقولات به نحو بسیط افاضه تمام صور وجودی به نفس صدور صور نوعیه متناسب با هر مزاج مفیض وحی کمک به طی مراتب بالقوه عقل نظری وساطت در شکل‌گیری خواب و رؤیا وساطت در احاطه عالم قدس بر نفس	واسطه مجردات با عالم ماده ایجاد تمام موجودات افاضه نفس جزئی (نباتی، حیوانی، انسانی) تدبیر نفس افاضه شده ایجاد هیولی (عناصر اربعه، مرکبات و نفوس) ارتباط مستقیم با نفس ناطقه ارتباط غیرمستقیم با دیگر اجزا (حاسه، نامیه، متحرکه) افاضه قوه ادراک عامل بقای نفوس ناطقه	ابن‌سینا
حاوی تمامی معقولات کمک به خروج نفس از مرتبه عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل اتحاد نفس در مراتب حس و خیال اتحاد نفس با وجود رابطی عقل فعال شهود صور ادراکی در مرتبه عقل علت موجد ادراکات نفسانی شکل‌گیری خواب و رؤیا	مبدأ عالم عناصر فاعل نفوس انسانی و مقدم بر همه نفوس غایت نفوس انسانی و متأخر از همه نفوس موجودی مستقل از نفس مرتبه عالی نفس از نوع عقل بالفعل از نوع عقل مستفاد رب النوع انسان	ملاصدرا

مرکبات و نفوس وابسته به افاضه صور وجودی از وی، با معاونت حرکات و اوضاع فلکی می‌باشد. در حیطه معرفت‌شناسی نیز معرفت انسانی (ادراک حصولی) در تمام مراتب خود، وابسته به افاضه صور کلی توسط این عقل بر نفس ناطقه و خروج آن از قوه به فعلیت است. اما عقل فعال صدرایی، با توجه به مبانی این نظام، کارکرد مهم‌تری بر

وجوه اشتراک و افتراق عقل فعال در نظام سینوی و صدرایی

عقل فعّال سینوی کارکردی کانونی و گسترده در وجودشناسی مشائی دارد. این عقل به‌عنوان حلقه ارتباط بین مجردات (عقول طولیه) و مادیات، مبدأ صدور کثرات جهان مادی و کدخدای عالم تحت‌القمر است. ایجاد هیولی، عناصر اربعه،

موجود قبل از عقل فعال گردد و به عوالم غیب و شهادت دست یابد. در این صورت عقل فعال مرتبه‌ای از مراتب عالی وجودی نفس خواهد بود. نکته دیگر اینکه در باور صدرا، نفس انسان مثال خداوند متعال است بنابراین از جهت ذات، صفات و افعال خداگونه آفریده شده، از اینرو خالق بودن آن منحصر به فاعلیت صورت‌های ذهنی نیست بلکه برخی افراد خاص که فاعلیتشان ظاهر شده باشد، قدرت خلق اشیاء خارجی را دارند. در نتیجه حقیقت علم، انکشاف درون است و آنچه نفس مشاهده یا اظهار می‌کند همان کمالات وجودی و نفسانی خویش است. در نهایت می‌توان گفت ایندو دیدگاه از لحاظ پیش‌فرض‌ها، اصل نظریات و پیامدهای آن، دارای وجوه افتراق و اشتراکی هستند. جدول زیر به برخی از موارد اشتراک و افتراق اشاره دارد.

نقاط افتراق		مشترکات
ملاصدرا	ابن‌سینا	
- موجودی در نفس - مرتبه‌ای از مراتب عالی نفس - متحد با نفس - عامل معرفت حضوری	- موجود مجرد از نفس - افاضه و تدبیر نفس - انطباق صور کلی در نفس - عامل معرفت حصولی	- جبرئیل - حلقه ارتباط بین مجردات و مادیات - منبع تمام حقایق و کثرات جهان مادی - عامل خروج نفس از قوه به فعلیت

تمام معارف نیز حضوری به‌شمار می‌آیند. - ابن‌سینا معتقد است عقل فعال صور کلی را در نفس منطبق می‌کند، اما به باور صدرا نفس قادر است صور کلی را در عقل فعال مشاهده کرده و حتی مشابه آن را خلق نماید. - ابن‌سینا معتقد است ارتباط نفس با عقل فعال تنها از طریق اتصال ممکن است، اما به باور صدرا برای نفوسی که از تعلقات مادی رها شده‌اند، نه تنها اتحاد با عقل فعال ممکن است که در مراتب کامل‌تر و برای نفوسی که مراتب کمال را طی کرده باشند، احاطه به آن نیز امکان‌پذیر است.

عهده دارد؛ به این صورت که نفس با اتصال به آن، در مرتبه وجودی او فنا شده، اصل همه اشیاء را آن‌گونه که هست، می‌بیند. با این تفسیر باید گفت تمامی علوم نزد صدرا، برخلاف نظر مشائیان، حضوری‌اند نه علم حصولی. با وجود اینکه هر دو مکتب فلسفی عقل فعال را همان جبرئیل دانسته و او را منبعی برای تمامی حقایق شمرده‌اند، عامل اصلی را خروج نفس از قوه به فعلیت می‌دانند، اما تصویری که نظام صدراپی از این موجود دارد خیلی برتر و کاملتر از موارد فوق‌الذکر است؛ موجودی که می‌تواند در نفوس انسانی وجود داشته باشد و غایت و کمال نفس شمرده شود. از سوی دیگر، تنها اتصال و اتحاد با عقل فعال، کمال وجودی انسان محسوب نمی‌شود، بلکه نفس آدمی قادر است با مقام فوق تجردی خویش، مراتب عالم هستی را درنوردیده، متحد با

بحث و نتیجه‌گیری

مبانی مهم و کلیدی نظام صدراپی همچون بساطت و وحدت وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، بسیط‌الحقیقه و خلاق بودن نفس، باعث نوآوری‌هایی در این نظام فلسفی و بدست آمدن نتایج شگرفی شده است؛ از جمله:

- ابن‌سینا معرفت را فرایندی حصولی می‌داند، از این جهت عقل فعال موجودی مستقل از نفس و در تمامی مراحل یار و مددکار اوست، اما ملاصدرا نفس را ظل الله و آیت کبرای الهی می‌داند، لذا عقل فعال مرتبه‌ای از مراتب عالی نفس شمرده شده و

تناقض عبارات صدرا با بیان اصل حرکت جوهری قابل جمع بوده و بیانگر مراتب استکمالی نفس است، به این صورت که نفس در مرتبه پایین، به مشاهده عقل فعال می‌پردازد، در مرتبه بالاتر، با عقل فعال متحد شده و در مرتبه کامل‌تر فنا و مشاهده حقایق عالم غیب و شهادت برای او امکان‌پذیر خواهد بود.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۷). شرح حال آرای فلسفی ملاصدرا. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌رشد، ابوالولید (۱۳۷۷). تفسیر مابعدالطبیعه. تهران: حکمت.
- _____ (۱۹۹۲م). تهافت التهافت. بیروت: دار المشرق.
- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله (۱۳۳۹). الاشارات و التنبیها. به‌اهتمام محمود شهابی. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۶۲). التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به‌اهتمام عبدالله نوری، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۳۶۴). النجاة. به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۱). المباحثات. تحقیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۷۹). النفس من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۵). النفس من الشفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۰۰ق). الشفاء (الهیات). تحقیق ابراهیم مدکور. مصر: هیئة المصریة.
- _____ (۱۹۷۵م). الشفاء (النفس). تحقیق ابراهیم مدکور. مصر: هیئة المصریة.
- ارسطو (۱۳۴۹). درباره نفس. ترجمه علیمراد داوودی، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۶۶). مابعدالطبیعه. ترجمه شرف‌الدین

- خراسانی، تهران: گفتار.
- اسکندر افرویدیسی (۱۹۸۶م). مقاله فی العقل. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: دار المشرق.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۸م). ارسطو عند العرب. کویت: وكالة المطبوعات.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). ریح مختوم. قم: اسرا.
- داوودی، علیمراد (۱۳۴۹). عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن‌سینا. تهران: دهخدا.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۶). السیاسة المدنیة. تهران: الزهراء.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸). تاریخ فلسفه: ج ۱: یونان و روم. ترجمه جلال‌الدین مجتبی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کندی، ابویعقوب (۱۹۴۸م). رساله فی فلسفة الاولی. تحقیق احمد فؤاد الاخوانی، قاهره.
- _____ (۱۹۸۳م). رساله فی العقل. تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دار الاندلس.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه یونان. ترجمه مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز.
- ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۵۲). رسائل فلسفی. تصحیح سیدجلال آشتیانی. مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین. تحقیق حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۸۱). الاسفار الاربعه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیة. تصحیح سیدجلال آشتیانی. قم: مطبوعات دینی.
- _____ (۱۴۱۹ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۳۲ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه. بیروت: دار الحجة البيضاء.
- Plato (1971). "Republic". *The Collected Dialogues Of Plato*, edited by Edith Hamilton and Carins Huntington. Princeton University Press.