

بررسی نقش معرفت‌شناسی عقل فعال در حکمت متعالیه^۱

محسن کدیور^۲

مریم سالم^۳

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۴/۲/۲۱

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۴/۱۱/۳

چکیده

صدرالمتألهین در پی اثبات مسأله اتحاد عقل، عاقل و معقول و با توجه به مبانی خاص معرفت‌شناسانه خود از قبیل مساوقت علم و وجود، مجرد صورت علمی محسوس، متخیل و معقول، حرکت جوهری و استکمالی نفس در حین ادراک مدرکات محسوس، متخیل و معقول و ... معتقد است نفس در هنگام ادراک صور کلی و معقول و به عبارت دیگر در مرتبه تعقل، با عقل فعال متحد می‌شود. صدرالمتألهین به اثبات این مدعای خویش و توضیح و تبیین اصطلاحات عقل فعال، اتحاد، چگونگی برقراری ارتباط و اتحاد نفس با عقل فعال و ... می‌پردازد که در این مقاله به آنها اشاره می‌شود.

کلیدواژه‌ها علم، وجود، نفس، تعقل، عقل فعال و اتحاد.

طرح مسأله

عقل فعال به عنوان آخرین عقل از عقول طولیه که ریشه در آثار مشائیان چون ابن‌سینا و فارابی دارد، دارای نقش وجودشناختی و معرفت‌شناختی بسیار مهمی در فلسفه مشاء بوده است. با به میان آمدن پای انوار متكافئه یا عقول عرضیه در حکمت

۱. مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد با عنوان: "تحلیل انتقادی نظریه عقول در حکمت‌متعالیه"

۲. استادیار دانشگاه تربیت مدرس.

۳. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی.

Email: kadivar@modares.ir

Email: mo_8425@yahoo.com

اشراق، نقش عقل فعال مشایی به گونه‌ای دیگر، در دو حیطه وجودی و معرفتی بر عهده عقول عرضیه قرار داده شد.

صدرالمتألهین در مباحث معرفت‌شناسانه خود اصطلاح عقل فعال را بسیار به کار می‌برد و به ظاهر به نظر می‌رسد هم‌راستا با مشائیان، ادراک انسانی را در مرحله تعقل، ناشی از برقراری ارتباط نفس با این موجود مجرد مستقل از نفس انسانی می‌داند، اما با تعمق بیشتر در آثار او می‌یابیم که نقش معرفت‌شناسی که مشائیان برای عقل فعال یا عقل عاشر، در نظر گرفته بودند، تنها الهام‌گر آن نقشی است که صدرالمتألهین در بحث ادراکات انسانی برای عقل فعال در نظر می‌گیرد و در واقع مبحث معرفت‌شناسی حکمت متعالیه متکامل‌تر از مباحث معرفتی مشایی و اشراقی است و سعی در رفع نواقص موجود در آنها دارد. برای تبیین بیشتر آنچه ذکر شد، لازم است در ابتدا به بررسی و تحلیل اولین پله بحث معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، یعنی ماهیت علم پردازیم و بعد از آن در ارتباط با انحاء ادراکات و در نهایت نقش عقل فعال در ادراکات انسان سخن بگوییم.

ماهیت علم در حکمت متعالیه

علم در لغت به معنای دانستن، یقین کردن، دریافتن و ادراک است (دهخدا، ۱۶۰۵۲) و هر گاه قوه عاقله نفس به ماهیت معقول وصل شود و به آن دست یابد، ادراک که به معنای لقاء و وصول است، برایش حاصل می‌شود (نک: ملاصدرا، *الحکمه المتعالیه*، ۵۰۷/۳).

تعریفی که برای علم ذکر شد یا هر تعریف دیگری که در حکمت متعالیه برای علم وجود دارد، نمی‌تواند تعریف حقیقی آن باشد، زیرا برخلاف دستگاه مشایی که علم از احوالات نفس به شمار می‌رفت^۱ و ماهیت تلقی می‌شد، در فلسفه صدرالمتألهین، علم نه تنها عارض وجود، بلکه خود نحوه‌ای از وجود است (نک: همان، ۳/۲۸۳) و همچون وجود، امری بدیهی و واضح است و هر تعریفی که آورده شود تنبیه خواهد بود نه تعریف به حد یا رسم (نک: همان، ۳/۲۷۸، ۳۸۲، ۲۹۸، ۳۱۱ و ۱۶۳/۶).

۱. به همین دلیل در نظام مشائی، مبحث علم در طبیعیات قرار می‌گیرد و حال آنکه علم از عوارض موجود بما هو موجود است و باید در امور عامه فلسفه از آن بحث شود.

انتقال علم به متن وجود، ابتکار اولی است که در حکمت متعالیه برای تبیین مسأله علم به کار می‌رود و اما ابتکار دوم حکمت متعالیه، تحول در تعریف علم است که جمهور حکیمان آن را به صورت حاصل از شیء نزد عقل^۱ بیان می‌کردند این تعریف بر صورت ذهنی صدق می‌کند و علم را از قبیل عرض که در ذهن انسان حلول می‌یابد قلمداد می‌کند (نک: همان، ۳/۳۰۵، ۳۰۹، ۳۱۱)، ولی با انتقال علم از سنخ ماهیت به سنخ وجود، علم چیزی جز هستی حاضر در نفس نخواهد بود، زیرا صورت ذهنی نیز به تبع هستی، در نفس حضور می‌یابد. بر طبق این دیدگاه، معلوم بالذات، وجود صورت ذهنی و معلوم بالعرض، ماهیت آن است و آنچه در خارج است، در مرحله دوم، معلوم بالعرض است (نک: همان، ۶/۱۶۲-۱۶۵).

به نظر صدرالمتهلین، انحاء ادراکات در چهار نوع حسی، خیالی، وهمی و عقلی منحصر می‌شوند. در تمامی این ادراکات، اولاً وجود مجرد از ماده است^۱ (نک: همان، ۳/۳۰۰) که معلوم بالذات است، اگر چه مجرد در میان این اقسام متفاوت است^۲ (نک: همان، ۳۶۰-۳۶۳)؛ ثانیاً مدرک واقعی در همه آنها نفس است و قوا و آلاتی که نفس در اختیار می‌گیرد برای ادراک امور حسی، خیالی و ... تنها جنبه اعدادی دارند (همان، ۳۱۷، ۴۹۳، ۴۹۸ و ۲۱۱/۹-۲۲۲ و ۲۳۶) و نفس را مستعد می‌کنند تا نسبت به آن امور، حالت مصدریت و یا مظهریت داشته باشد؛ ثالثاً بر خلاف نظر مشهور که معتقد بودند نفس در هنگام ادراک همچون موضوعی است که ادراکات مختلف، همچون اعراض، بر آن حلول می‌نمایند و نفس خود تغییری نمی‌کند و تنها محل عروض عوارض است، صدرالمتهلین معتقد است که نفس و مدرکات نفس با هم از ماده مجرد می‌یابند و وجودشان منسلخ می‌شود (نک: همان، ۳/۳۶۶). بنابراین، به نظر وی، نفس انسان در بدو تولد که خالی از ادراکات است، با نفس او در هنگام ادراک و تعقل در سنین بعدی عمرش متفاوت است و نیز نفس انبیا و اولیا با نفس سایرین تفاوت دارد (نک: همان، ۳/۳۲۷-۳۲۸)، زیرا قدرت درک و تعقل در آنها بالاتر از سایرین است.

۱. صدرالمتهلین به تفصیل به اثبات تجرید صور ادراکی می‌پردازد.

۲. البته تجرد به معنای مشایی آن، یعنی تجرید و تقشیر از عوارض و حالات مادی مدنظر صدرالمتهلین نیست. زیرا به اعتقاد او موجود ذهنی می‌تواند آن دسته خواص و عوارضی را که لازمه ماهیت اوست به همراه داشته باشد، چرا که ماهیت در موطن ذهن و خارج از واحد است (ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ۲۹۱/۸، ۲۹۲/۶-۱۵۳-۱۵۵).

برای تبیین بیشتر مطالب فوق و دیدگاه حکمت متعالیه در باب انحاء ادراکات، در حد اختصار به بررسی هر یک از آنها می‌پردازیم.

انحاء ادراکات در حکمت متعالیه

۱. احساس. احساس ادراک شیئی است که در قالب هیأت‌های مخصوصی چون مکان، زمان، وضع و ... نزد قوه حاسه حاضر است. زمانی که قوای حاسه نفس در ارتباط با این شیء محسوس قرار می‌گیرند، منفعل می‌شوند و انفعال آنها سبب می‌شود، نفس صورتی را مماثل با شیء خارجی از خویش صادر کند و محسوس بالذات، وجود همین صورت صادره از نفس است که مجرد از ماده است. در این نحو از ادراک، اگر ماده خارجی منعدم شود، آن صورت حسی بر آلات حس افاضه نمی‌شود و در نتیجه نفس قادر به صدور صورت مماثل با آن نیست و ادراکی هم صورت نمی‌گیرد (نک: همان، ۳۶۰/۳، ۹۵/۹، ۴۶۲-۴۶۴ و ۴۹۸-۵۰۰).

۲. تخیل. پس از آنکه صورت‌های محسوس توسط مرتبه احساس نفس ادراک شدند، نفس قادر خواهد بود آن صور را در خود نگاه داشته و در صورت نبود ماده خارجی، با توجه به آنچه در خود حفظ کرده، صورت مماثل با آن شیء خارجی را مجدداً صادر کند. بنابراین، وجود صورت خیالی صادره از نفس، فقط در هنگام حدوث به حضور ماده و ادراک حسی نیازمند است و بعد از حادث شدن، نیازی به آنها ندارد (نک: همان، ۳۶۰/۳، ۳۸۲، ۹۵/۹ و ۱۵۲/۶).

تخیل یا می‌تواند عین همان صورت حسی باشد که مجدداً ظاهر می‌شود، یا اینکه با تصرفات نفس در صور حسی، صور جدیدی حاصل شوند (نک: طباطبایی، *نهایه الحکمه*، ۲۴۵-۲۴۶)، مثل تصور اسب بالدار.

در باره رابطه با این نحو از ادراک سخن فراوان است، چگونگی جزئی بودن صورت متخیل، اشرف بودن آن نسبت به صورت محسوس از جهتی (نک: سبزواری، *تعلیق*، ۹۵) و اخس بودن آن از جهتی دیگر (نک: طباطبایی، *تعلیق*، ۳۶۲)، تمایز یا عدم تمایز آن از احساس (نک: همانجا)، عالم مثال اصغر یا خیال متصل و مثال اکبر یا خیال منفصل و ... خود از مسائلی هستند که نیاز به بررسی و تحلیل و نقد دارند که از حد توان این مقاله خارج است.

۳. توهم. توهم ادراک امری غیر محسوس است که به امر محسوس جزئی و شخصی اضافه شده است (نک: ملاصدرا، *الحکمه المتعالیه*، ۳/۳۶۰)، مثل محبت زید، ترس گوسفند و در صورت قبول انفکاک قوه و اهمه از قوه عاقله^۱ (نک: طباطبایی، *تعلیقہ*، ۳/۳۶۲)، می‌توان گفت: واهمه، هر صورت عقلی را که به صورت جزئی اضافه شده باشد، درک نمی‌کند، بلکه صورت جزئی باید از احساسات باطنی باشد، مثل محبت، عداوت و ... (نک: همانجا).

۴. تعقل. این نحو از ادراک، به حقیقت، ماهیت و حد شیء متعلق است نه به امور ظاهری شیء (نک: ملاصدرا، *الحکمه المتعالیه*، ۳/۳۶۱ و ۳۶۸). صورت معقوله کاملاً مجرد از ماده است و با شیء خارجی هیچ ارتباطی ندارد و بر خلاف اقسام قبلی، کلی و قابل صدق بر کثیرین است (نک: همان، ۹/۹۵-۹۶).

در صورتی که توهم را ادراک مستقلی ندانیم و آن را همان تعقل لحاظ کنیم (نک: همان، ۳/۳۶۲ و ۸/۲۱۵)، ادراکات انسانی به سه قسم احساس، تخیل و تعقل منحصر می‌شوند و چون علم در حکمت متعالیه از سنخ وجود است و مدرک و مدرک هر دو از هم تأثیر می‌پذیرند، صدر المتألهین سه مرتبه ادراکی نفس را سه عالم وجودی آن می‌داند (نک: همان، ۳/۳۶۲-۳۶۳، ۵۰۰ و ۵۰۴) و معتقد است نفس در عالم عقل در بالاترین مرتبه وجودی خویش قرار دارد و هیچ یک از آثار ماده در آن مشاهده نمی‌شود (نک: همان، ۹/۹۹). بعد از آن مرتبه خیال قرار دارد و آخرین مرتبه نفس، مرتبه حس است که حضور مستقیم ماده خارجی در آن شرط ضروری است.

به نظر صدر المتألهین نفس انسانی با حرکت جوهری و استکمالی خود (نک: همان، ۳/۴۳۳ و ۸/۳۶۸-۳۶۹)، عوالم وجودی حس و خیال را پشت سر گذاشته و به عالم عقل وارد می‌شود و منور به نور عقل می‌گردد. این مرحله از ادراک و این مرحله از عوالم وجودی برای تمام نفوس انسانی محقق نمی‌گردد و غالباً انسان‌ها در مرتبه ادراکات خیالی باقی می‌مانند. نفوسی به این درجه می‌رسند که به مقام کمال خویش در طی حرکت استکمالی خود رسیده باشند و خود را از وجود طبیعی و

۱. طباطبایی معتقد است این نحو از ادراک را می‌توان کار حس مشترک دانست و صدر المتألهین نیز آن را به تعقل تنزل یافته می‌داند. بنابراین، آن را مرتبه جدایی برای نفس لحاظ نمی‌کند (ملاصدرا، *الحکمه المتعالیه*، ۳/۳۶۲، ۸/۲۱۵).

نفسانی^۱ رها نیده باشند (نک: همان، ۳۶۵/۳-۳۶۶، ۳۸۲، ۴۳۵، ۹۶/۹-۹۹، ۳۹۵/۸ و الشواهد الربوبیه، ۲۰۳). رسیدن به مرتبه عقلانی نیز جز به مدد عقل فعال نیست، چرا که عقل فعال نفسی را که واجد ادراکات حسی و خیالی شده و در مرحله عقل بالقوه قرار گرفته، به مرحله عقل بالفعل می‌رساند و در این صورت نفس قادر خواهد بود به ادراک کلیات که مثل آنها نزد عقل (عقل فعال) حاضر است، نائل شود (نک: همو، الحکمه المتعالیه، ۳۸۲/۳ و الشواهد الربوبیه، ۲۰۲-۲۰۷).

بنابر آنچه گذشت، نقش عقل یا همان عقل فعال، در تعقل که بالاترین مرتبه وجودی نفس است، به طور مستقیم نمود پیدا کرد و می‌توان گفت در مراحل حس و خیال، عقل فعال نقش مستقیمی ندارد و تنها به عنوان علت موجدۀ نفس، شرط غیرمستقیم ایجاد ادراکات نفس است، اما در تعقل، افزون بر آن که علت موجدۀ نفس است، علت موجدۀ ادراکات عقلانی او نیز تلقی می‌شود، چرا که صور معقوله قوی‌تر از صور حسی و خیالی هستند و نفس قادر به ایجاد و انشای آنها نیست و فقط می‌تواند با تعالی خود و رسیدن به مرحله عقل بالفعل، آنها را در عقل فعال مشاهده کرده و در خود ظاهر کند (نک: همو، الحکمه المتعالیه، ۱۴۳/۹) و چون این مشاهده برای نفسی که تازه به این مرحله رسیده، از فاصله‌ای دور است، این صور به نحو کلی و مبهم برای او نمایان می‌شوند (نک: همان، ۲۸۹/۱، ۶۸۷/۲ و ۶۹-۳ رساله فلسفی، ۲۳۴). اگر نفس ملکه اتصال و اتحاد به عقل فعال را در خود ایجاد نماید، قادر خواهد بود به نحو جزئی (نک: همانجا) و از نزدیک، این صور را مشاهده نماید و حتی نسبت به آنها، حالت مصدريت یابد نه مظهریت (نک: همان، ۳۹۵/۸-۳۹۶).

برای روشن‌تر شدن جایگاه عقل فعال در ادراکات انسانی، لازم است دو نکته کاملاً تبیین شود: ۱- معنای عقل فعال ۲- تبیین چگونگی برقراری ارتباط و اتحاد نفس با عقل فعال در هنگام تعقل.

معنای عقل فعال

عقل فعال که اصطلاح شایعی در آثار مشایبان است، عقل دهم یا آخرین عقل از عقول طولیه است که مجرد، تام، مستقل از نفس انسان و قائم به ذات است و در ارتباط

۱. منظور از وجود نفسانی در اینجا، وجود نفس در مرتبه خیال متصل است.

مستقیم با موجودات مادی بوده و در اصطلاح کدخدای مادون قمر می‌باشد. به اعتقاد مشاییان، از عقل فعال بر خلاف سایر عقول طولیه، عقل و فلك صادر نمی‌شود، بلکه به معاونت حرکات افلاک، هیولا و صور را صادر می‌کند (نک: ابن سینا، النجاه، ۴۱۱). افزون بر آن، ادراکات انسانی نیز تنها از طریق اتصال به این موجود الهی حاصل می‌شوند (نک: همو، الاشارات، ۲۵۸/۲-۳۶۰ و ۲۹۴/۳-۲۹۵).

اگرچه در برخی موارد، صدرالمتألهین عقل فعال را موجود مجرد از نفس می‌داند و تا حدودی با مشاییان همراهی می‌کند، اما در برخی موارد به گونه‌ای سخن می‌گوید که به نظر می‌رسد عقل فعال چیزی جدای از نفس نیست و مرتبه‌ی عالی نفس است که قادر به ادراک کلیات است و با عالم عقل متحد شده است و این همان اعتقاد ارسطو را تداعی می‌کند که عقل فاعل (فعال) را مرتبه‌ای از مراتب نفس و در مقابل عقل منفعل می‌داند (نک: ارسطو، درباره نفس، ۳۷۵-۳۷۸). گاهی نیز برای عقل فعال دو جنبه قائل است، جنبه‌ی فی‌نفسه آن که موجودی است مستقل و قائم به ذات و مجرد تام و جنبه‌ای از آن که در ارتباط با نفس انسان و اگرچه مجرد تام است، ولی مستقل و قائم به ذات نیست. عبارات مؤید مطالب فوق، به شرح ذیل است:

الف - مواردی که عقل فعال را مرتبه‌ای از نفس می‌داند

عقل فعال در نفوس ما، همه‌ی موجودات است، یعنی به ذاته مصداق حمل جمیع معانی کلی است که ممکن است در عالم موجود شود (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۳/۲۲۶). هرگاه نفسی که در مرتبه‌ی عقل مستفاد قرار گرفته، صور معقوله را در مبدأ فیاض خود مشاهده کند، عقل فعال نامیده می‌شود (نک: همان، ۴۲۱). فرق عقل فعال و مستفاد این است که عقل مستفاد صورت مفارقه‌ای است که قبلاً مقارن با ماده بوده است، ولی عقل فعال همیشه مفارق بوده و از نوع عقل بالفعل است (نک: همان، ۴۶۱). عقل فعال از نوع عقل مستفاد است (همان، ۴۶۴).

ب - مواردی که عقل فعال را مستقل از نفس و قائم بالذات می‌داند

عقل فعال فرشته مقرب است که مشتمل بر فرشتگان بسیار است که همگی جنود خداوند و علت زمان و زمانیات هستند (همان، ۱۲۷/۳). عقل فعال هم فاعل نفوس انسانی و مقدم بر آن است و هم غایت آنها و متأخر از آنها (نک: همان، ۱۴۰/۹).

در برخی موارد تصریح مستقیم وجود دارد مبنی بر آنکه عقل فعال همان رب‌النوع انسان یا عقول عرضیه و سایر ارباب انواعند (نک: همان، ۲۰۴/۵ و ۳۹۸/۸ و ۱۴۲/۹). (۱۴۳)

ج - در یک مورد نیز هر دو نظریه به چشم می‌خورد

عقل فعال یک وجود فی نفسه دارد و یک وجودی هم نزد نفوس ما، حیثیت فی نفسه اش جوهر مجرد و مفارق از نفس انسانی است و از حیث رابطی، کمال نفس و تمام آن و غایتش است (نک: همان، ۱۴۰/۹-۱۴۱).

با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان گفت: طبق نظر صدرالمتألهین، نفس در هنگام تعقل با عقل فعالی که خارج از نفس انسان است و در عالم عقل به سر می‌برد اتحاد برقرار می‌کند و این اتحاد به گونه‌ای است که نفس فنای در عقل می‌شود و گویی نفس خود، عقل فعال شده است و به مرتبه کمال خویش رسیده است.

بنابراین، منظور از عقل فعال در عبارات معرفت‌شناسانه صدرالمتألهین، اولاً امری مستقل از نفس انسانی است که در ارتباط مستقیم و بلاواسطه با نفس است (نک: همان، ۳/۳۳۶) و در ثانی مثل افلاطونی یا عقل عرضیه است (نک: همان، ۱۴۲/۹-۱۴۳ و ۳/۵۰۰).

نکته‌ای که باید ذکر شود این است که صدرالمتألهین لزومی نمی‌بیند که عقل فعال حتماً رب النوع انسان باشد، بلکه می‌تواند هر رب النوعی باشد، اگر چه در این مورد رأی خود را به وضوح بیان نمی‌کند و گاه عقل فعال را همان فاعل و غایت نفوس انسانی معرفی می‌کند (نک: همان، ۱۴۰/۹-۱۴۳) و گاه آن را رب النوع هر نوع اصیل و حقیقی می‌داند که انسان قصد ادراک آنها را دارد (نک: همان، ۱/۲۸۸ و ۳ رساله فلسفی، ۲۳۴).

نباید از نظر دور داشت که طبق نظر صدرالمتألهین، عقول با وجود کثرتی که دارند موجود به وجود واحد عقلی هستند و در اغلب موارد از واژه عالم عقل به جای عقل استفاده می‌کنند. بنابراین، زمانی که نفس با عالم عقل ارتباط برقرار می‌کند، هم قادر است به رب النوع خویش مرتبط شود و هم با رب النوع سایر انواع اصیل. اما به دلیل اشکالات فراوانی که پیرامون ماهیت عقل فعال از نظر صدرالمتألهین وجود دارد و در این که آیا این عقل، جدای از نفس انسان است، یا مرحله‌ای از مراحل نفس است، رب النوع منظور است یا عقول طولیه^۱، شک و ابهام وجود دارد و معنای اتحاد نیز فناشدن در عقل است، جای توضیح بیشتر پیرامون عقل فعال در حکمت متعالیه، خالی به نظر می‌رسد.

۱. به عنوان مثال طباطبایی در باب نقش وجودی و معرفتی عقل فعال هم راستا با مشائیان سخن می‌گوید (نهایه الحکمه، ۲۴۹، ۳۱۷-۳۲۱).

اتحاد نفس با عقل فعال

صدرالمتألهین معتقد است همان‌طور که در باب اتحاد عقل و عاقل و معقول بحث فراوانی شده است و بیشتر حکما از جمله ابن سینا در اکثر آثارش، آن را رد کرده‌اند، مسأله اتحاد نفس با عقل فعال در هنگام تعقل نیز، از گزند انکار حکمای اسلامی در امان نبوده است. منکران این اصل معتقدند اگر قرار باشد نفس در هنگام تعقل با عقل فعال متحد شود، در این صورت باید هر آنچه را که عقل فعال تعقل می‌کند، تعقل کند و چون عقل فعال به دلیل تجرد و نبود مانع، همه معقولات را تعقل می‌کند، نفس نیز باید همه معقولات را تعقل کند، آنان می‌گویند اتحاد نفس با عقل فعال در روند تعقل محذور دیگری را نیز به دنبال دارد و آن این است که عقل فعال دارای ابعاد و اجزایی می‌شود و نفس در هنگام تعقل با بعض آن متحد می‌شود نه با کل آن، در این صورت، باید عقل فعال به حسب هر تعقلی که برای انسان ممکن الحصول می‌باشد، جزئی داشته باشد و چون تعقلاتی که بشر به آنها قادر است غیر متناهی است، باید عقل فعال مرکب از اجزای غیر متناهی شود و این امر محال است (نک: ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ۳/۲۳۵-۳۳۶).

صدرالمتألهین این قول را باطل می‌داند و معتقد است، عالم عقل موجود واحدی است که همه موجودات عالم ماده به آن متصلند و آغاز و انجامشان از آن عالم و به آن عالم است. این موجود واحد، اصل معقولات و ماهیات است، بدون اینکه متکثر و متجزی باشد (نک: همان، ۳/۳۳۶) و هر گاه نفس انسانی تعقل می‌کند، به این عالم متصل می‌شود و برای اثبات این مدعا و ابطال سخن منکران سه مقدمه را ذکر می‌کند:

۱. در بحث اتحاد عاقل و معقول ثابت می‌شود که وقتی نفس چیزی را تعقل می‌کند، عین صورت عقلی آن می‌شود و با وجود صورت معقوله خود متحد می‌شود.
 ۲. عقل کل اشیا معقول است، یعنی همه معقولات را یکجا جمع کرده است. البته این سخن به آن معنا نیست که آن اشیا به حسب انحاء وجودهای خارجی خاصی که دارند، مجتمع و یکی شوند، این امر ممتنع است و با بساطت عقل ناسازگار است.
- در واقع هر موجودی یک وجود حسی و محسوس دارد و یک وجود عقلی و معقول. همان‌گونه که وجودهای محسوس ماهیات مختلف، با هم فرق دارند، وجودهای عقلی آنها نیز با هم فرق دارند، چه از نظر فعل و چه از نظر وجود؛ وجود

معقول اسب با وجود معقول گاو فرق دارد، همان‌گونه که وجودهای حسی آنها متفاوت است. با این تفاوت که همه ماهیاتی که در خارج با وجودهای متعدد و متکثر به تکثر عددی، موجود بودند، در عقل به وجودهای متکثری که کثرت عقلی دارند، موجود هستند و به وجود واحد عقلی بسیطی که جامع جمیع معانی متکثر است موجود می‌شوند (نک: همان، ۳/۳۳۷).

۳. طبق مقدمه دوم، همه معقولات در وجود واحد عقلی بسیط، جمع هستند، بدون آنکه به وحدت و بساطت آن لطمه‌ای وارد شود، اما باید توجه داشت که وحدت عقول، عددی نیست. در وحدت عددی که مبدأ اعداد است، مثل وحدت جسم، اگر فرض وجود دیگری که مثل آن جسم واحد است شود، مجموع این دو جسم، چیزی بزرگتر از جسم اول مفروض، خواهد شد، اما در مورد واحد عقلی این‌گونه نیست و اگر هزاران واحد عقلی، مثل هم فرض شوند، از مجموع آنها چیزی بزرگتر حاصل نمی‌شود و حال هر یک از این عقول به تنهایی، همانند حال مجموع همه آنها خواهد بود. مثل معنی انسان بما هو انسان با قطع نظر از همه عوارض لاحق، در این صورت اگر انسان دیگری را با قطع نظر از عوارضش به آن اضافه کنیم، تصور مجموع این دو انسان، همان تصور انسان واحد خواهد شد و چیز اضافه‌ای مشاهده نمی‌شود (نک: همان، ۳/۳۳۷-۳۳۸).

بنابراین، مقدمات سه گانه می‌گوییم، در شأن نفس انسانی است که همه حقایق را درک کند و با آنها متحد شود، و می‌تواند عالم عقلی شود که در آن، صورت هر موجود عقلی و معنای هر موجود جسمانی وجود دارد. معنا و صورت عقلی نیز در حد و نوع امر واحدی^۱ است و تعددش جز به امر زائد بر معنا و حدش میسر نیست. بنابراین، صورت عقلی اسب همواره هر جا که باشد امر واحدی است، پس اسب عقلی که در عقل فعال موجود است با اسب عقلی که در نفسی که عقل بالفعل شده، موجود است در حد و معنا امری واحدند و تعددشان جز در امری زائد بر معنا و حدشان نیست و چون طبق اصل مهم فلسفی اتحاد عقل، عاقل و معقول، نفس با مدرکات خویش متحد می‌شود، بنابراین وقتی نفس، اسب خارجی را تعقل می‌کند با صورت

۱. چرا که تعقل در نظر او عبارتست از ادراک شیء از جهت حد و ماهیتش (ملاصدرا، الحکمة المتعالیه،

عقلی آن که در نزد خود است و آن را ایجاد کرده است، متحد می‌شود و چون این صورت عقلی همان صورتی است که در عقل فعال است. بنابراین، با آن صورت موجود در عقل فعال متحد می‌شود و چون عقل فعال خود با صورت عقلی اسب متحد است، نتیجه آن می‌شود که نفس در هنگام تعقل صورت اسب با عقل فعال متحد می‌شود.

البته باید توجه داشت که نفس فقط با جهتی از عقل فعال متحد می‌شود که قادر به ادراک آن صورت خاصی است که نفس آن را ادراک می‌کند، یعنی از این جهت خاص و از این شأن خاص با عقل فعال متحد می‌شود، از این رو، این اشکال که نفس با اتحادش با عقل فعال، قادر به درک همه معقولات خواهد شد، لازم نمی‌آید.

بنا بر مقدمه سوم، عقل فعال امری واحد و بسیط است و اتحاد نفوس متکثر با آن سبب تکثر ذات او نمی‌شود، چرا که وحدت عقلی دارد و معانی کثیر می‌توانند در او موجود باشند، بدون آنکه به وحدت و بساطت او لطمه‌ای وارد شود و نفوس نیز از طریق وحدت عقلی با او متحد می‌شوند، پس وقتی معنای وحدت عقلی خوب دانسته شود و بین آن و وحدت عددی فرق گذاشته شود، هیچ یک از اشکالاتی که در مورد اتحاد عقل و عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال در هنگام تعقل وارد شده است، معقول و صحیح نخواهند بود و همگی رفع خواهند شد (نک: همان، ۳/۳۳۹-۳۴۰)، چرا که وحدت عقلی در اصطلاح، همچون وحدت مرسله‌ای است که می‌تواند جامع معانی کثیر باشد ولی متجزی نباشد. مثلاً حیوان وحدت مرسله دارد، زیرا انسان، اسب، شیر، گاو و ... همگی با حیوان متحد هستند و حیوان جامع جمیع این معانی است و با آنها متحد است، ولی این باعث نمی‌شود که خود انسان، اسب و ... با هم متحد شوند. اگر وحدت حیوان عددی بود این محذور پیش می‌آمد.

صدرالمتألهین معتقد است حکمای قدیم چون ارسطو (نک: همان، ۳/۳۴۰-۳۴۴)، نامسطیوس، فروریوس، اسکندر افرویدیسی و پیروانشان و معاصرانی چون فارابی، بن سینا و ... نیز در این باب با او هم عقیده هستند (نک: همان، ۳/۴۸۷-۴۸۸).

به نظر صدرالمتألهین وقتی نفس با عقل فعال متحد شود گویی این‌گونه است که عقل فعال نزد نفس حاصل شده است. در واقع عقل فعال را واجد دو حیث می‌دانند. یک حیث آن، حیثیت فی نفسه آن است که جوهری است خاص با ویژگی‌های خاص خود

که در مبحث چیستی عقل به آن‌ها اشاره شد. اما یک حیثیت رابطی نیز دارد که نفس با این وجود رابطی و از این حیث، با آن متحد می‌شود (نک: همان، ۱۴۰/۹). البته منظور این نیست که عقل فعال به عنوان یک وجود رابطی در نفس ما حاصل شود. بلکه غرض صدر المتألهین بیان این مطلب است که نفس با عقل فعال اتصال، ارتباط و اتحاد برقرار می‌کند.

اثبات عقل فعال از این حیث، یعنی حیثیت تحصیل آن برای نفس به عنوان کمال نفس انسانی و تمامیت آن، به این صورت است که نفس، در ابتدا و در بادی امر، اگر چه نفس بالفعل است، ولی عقل بالقوه است و می‌تواند با تحصیل معقولات و بالا بردن رتبه وجودی خویش به مرتبه عقل بالفعل برسد. در این مرحله افزون بر آنکه قادر به تصور معقولاتی فراتر از اولیات و بدیهیات می‌شود، قادر خواهد بود هر وقت که بخواهد صور معلومات^۱ را نزد خود حاضر کند و در واقع واجد ملکه استحضار معلومات عقلی خود شود، بدون اینکه به کسب و تحصیل جدید نیازی داشته باشد. پس نفس قادر است خود را از مرتبه عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل برساند و چون هر خروجی از قوه به فعل نیازمند مخرجی است، پس نفس نیز باید مخرجی داشته باشد تا او را از مرتبه نازله نفس به بالاترین مرتبه برساند. خارج‌کننده نفس از مرتبه قوه به فعل نمی‌تواند جسم یا امر جسمانی باشد، زیرا مرتبه عقل، مرتبه شریفی است که موجود اخسی چون جسم نمی‌تواند علت آن باشد. چیزی که از جسم درک و تعقل می‌شود صورت عقلی است که معنای جسم به حمل شایع صنایع بر آن حمل نمی‌شود. پس با جسم، جسم، معقول نمی‌شود، چه رسد به چیزی که برتر از جسم است.

بنابراین، مخرج نفس، امری عقلانی است و این امر عقلانی باید خود، فطرتاً عقل بالفعل باشد زیرا در غیر این صورت نیازمند عقلی خواهد بود که او را به مرتبه عقل بالفعل برساند و اگر نقل کلام در آن عقل شود و به عقلی که ذاتاً عقل بالفعل است نینجامد، به دور و تسلسل می‌انجامد. پس وجود عقلی که ذاتاً عقل بالفعل است و از شوائب قوه و نقایص استعدادی دور است، ثابت می‌شود (نک: همان، ۴۶۲/۳، ۳۶/۹، ۱۴۲).

۱. اما در اینجا منظور صدرا صور معقوله است، زیرا ملکه استحضار صور حسی و خیالی را در همان مرتبه نفسانی نفس و در قوه متخیله می‌داند.

راه دیگر اثبات عقل فعال در نفس انسان، از نظر صدرالمتألهین، این است که نفس انسان گاهی معلوماتی را که کسب کرده است از یاد می‌برد و نزدش حاضر نیست و نیازمند به قوه‌ای است که قدرت ارجاع به آن معلومات را داشته باشد، در واقع نیازمند امری است که معلوماتش در آن ذخیره شوند و هرگاه که خواست با مراجعه به آن و اتصال به آن، آنها را یادآوری کند. بنابراین، نفس انسان هم باید قوه ادراک داشته باشد و هم قوه حفظ مدرکات. قوه حفظ و ادراک نمی‌توانند یکی باشند. زیرا قوه حافظ فاعل و قوه مدرک قابل است.^۱ این نحو از وجود که خاصیت خزانه‌داری را دارد عقل فعال است، زیرا جسم و جسمانی چون نه معقول بالفعل می‌باشند و نه عاقل بالفعل، نمی‌توانند این وظیفه را بر عهده گیرند (نک: ملاصدرا، ۵۰۸/۳).

یکی دیگر از دلایلی که صدرالمتألهین برای اثبات این مطلب که عقل فعال، خزانه‌دار صور معقوله نفس است می‌آورد، این است که قوه عاقله نفس انسان منطبق در نفس نیست، بر خلاف سایر قوا که منطبقه هستند و تکثر و انقسام در آنها راه دارد و یک قسمت می‌تواند قوه مدرکه باشد و قسمت دیگر قوه حافظه، پس قوه عاقله نمی‌تواند به دو قسمت مدرکه و حافظه تقسیم شود. بنابراین، قوه حافظه و خزانه صور معقوله نفس، عقل مفارق است که خارج از نفس است (نک: همان، ۲۵۷/۷، ۲۷۹-۲۸۰).

۱. این سخن صدرا در واقع مصادره به مطلوب است. زیرا بر پایه این پیش فرض است که خزانه صور معقوله نفس خود نفس و امر جسمانی نیست، بلکه جوهر مجردی است که همان رب النوع نفس انسانی است و افاضه کننده صور معقوله به اوست و قوه مدرکه نفس تنها مظهر این صور است، نه فاعل و مصدر آنها.

از سوی دیگر این سخن با اعتقاد صدرا که نفس را در جمیع ادراکات خویش، مدرک حقیقی می‌دانی ناسازگار است، زیرا وقتی سخن از قابل بودن مدرکه به میان آمد نشان می‌دهد این قوه همانند موضوعی است که صور معقوله را که بر او افاضه شده قبول می‌کند و خود نقشی در صورت ادراکی معقول ندارد و تنها مظهر آن است. ضمن آنکه وقتی سخن از قابل بودن به میان می‌آید تعریف علم به حصول صورت شیء در نزد مدرک که صدرا با آن مخالف بود قوت پیدا می‌کند. زیرا او معتقد است علم در تمامی انحاش از سنخ وجود است و با معلوم بالذات خود متحد است.

سخن صدرا نمی‌تواند به طور کل این فرضیه را که خزانه صور معقوله نیز می‌تواند همچون صور حسی و خیالی در خود نفس باشد، باطل کند. چرا که به اعتقاد او بالاترین مراتب نفس لیاقت آن را دارند که با عقل فعال متحد شده و حتی فنای در او شوند، پس چرا نتواند اولاً صادر کننده صور معقوله و در ثانی حافظ آنها باشند. ضمن آنکه ذکر این نکته ضروری است که این نظر، برخاسته از اقوال مشایبان در باب ادراکات است (نک: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۳۶۶/۲).

این قول نیز محل اشکال است، زیرا صدرا ثابت می‌کند که تمام قوای نفس مراتب نفس بوده و مجردند برخلاف ابن سینا که فقط صور معقوله را مجرد می‌داند (نک: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۳۷۸-۳۷۶/۲).

به اعتقاد صدرالمتهلین، عقل فعال هم فاعل نفوس ماست و هم غایت ما. از آن جهت غایت نفوس ما است که کمال هر نفسی رسیدن به عقل فعال و متحد شدن با اوست و چون ظلی از وجود واجب تعالی است، اشعه‌ای از اولیت و آخریت او بر او تابیده و کسی نمی‌تواند اشکال کند که چگونه ذات واجب تعالی و به تبع او عقول فعاله هم فاعل و متقدم بر شیء و هم غایت و متأخر از شیء هستند (نک: الحکمه المتعالیه، ۱۴۰/۹-۱۴۱).

آنچه از صدرالمتهلین ذکر شد، بسیار شبیه مواردی است که ابن سینا در باب ادراکات عقلی و اتصال با عقل فعال مطرح می‌کند (نک: الاشارات و التنبیها، ۳۶۴/۲)، با این تفاوت که صدرالمتهلین عقل فعال را رب النوع انسان یا مثل افلاطونی می‌داند و برخلاف ابن سینا از اتحاد صحبت می‌کند، نه اتصال.

کیفیت اتحاد و اتصال نفس با عقل فعال

چگونگی اتصال نفس به عقل فعال در هنگام تعقل صور معقوله، به چند طریق قابل فرض است: یا به این صورت است که مبدأ فیاض یا عقل فعال، صور اشیا را بر ذات نفس افاضه می‌کند، یا نفس صور اشیا را در عقل فعال مشاهده می‌کند یا اینکه با انعکاس اشراق عقل فعال به نفس و نور نفس به عقل فعال و تلاقی این نورها حقایق اشیا دیده می‌شوند.

صدرالمتهلین اگر چه این اقوال را صحیح نمی‌داند، اما چون معتقد است نفس وقتی به عقل فعال متصل می‌شود، فنای در او و غرق در وجود آن می‌گردد و چون او عالم به جمیع امور است و مرآت تمام حقایق اشیا است، اصل همه اشیا را آن‌گونه که هستند می‌بیند (نک: الحکمه المتعالیه، ۳۵۹/۲-۳۶۰ و تعلیقه، ۳۵۹/۲ و ۲۷۵/۷)، می‌توان گفت همان قول به مشاهده را مطرح می‌کند. صدرالمتهلین تفاوت انسان و اصل و انسان ناقص از وصل بازمانده را در این می‌داند که انسان ناقص نه حق را می‌بیند، نه اشیا را در آینه حق مشاهده می‌کند و نه اشیا را از طریق شهود حق در موطن مختص به خود، می‌یابد، او بر عکس، حق را در آینه اشیا می‌بیند و بر حسب

آنچه که خود می‌بیند به او اعتقاد می‌یابد. از این رو، در روز قیامت که حق را در چهره واقعی خود می‌بیند به انکار آن می‌پردازد (نک: جوادی آملی، رَحِیقْ مَخْتوم بخش ۵، ۲۷۱/۲/۵).

این تفسیر صدرالمتألهین از اتحاد، چندان رسا نیست، چرا که فقط نفوسی به حد فنا می‌رسند که بتوانند به درجات بالای ادراکات عقلی نائل شوند. اما چگونگی اتحاد نفوسی که در ابتدای راه تعقل قرار دارند و به قول صدرالمتألهین از دور به مشاهده صور معقوله می‌پردازند و به مقام فنا نرسیده‌اند، با عقل فعال ناگفته مانده است و در اینجا همان نظریه اتصال به عقل فعال مطرح می‌شود که مورد قبول حکمای مشاء است. البته باید توجه داشت که نقش عقل فعال فقط در این حد، یعنی ادراک صور معقوله موجود در آن توسط نفس محدود نمی‌شود، بلکه به عنوان خارج کننده نفس از حالت عقل بالقوه به عقل بالفعل، مهمترین نقش خود را ایفا می‌کند.

به نظر صدرالمتألهین زمانی که متخیلات محسوسه در قوه خیال حاصل می‌شوند، از جهات مشارکات و مبانیات این صورخیالی، معانی کلی حاصل می‌شوند که در بدو امر، وجودی مبهم و هستی ضعیفی دارند، مثل صور مرئی که در مکان تاریکی واقع شوند و مبهم باشند. وقتی استعداد نفس کامل‌تر شد و با تصفیه و طهارت از کدورت‌ها، صلاحیتش شدت یافت و به فرآیند ادراکات و حرکات فکری استمرار و تداوم بخشید، نور عقل فعال بر آن و بر مدرکات وهمی و صور خیالی او می‌تابد و نفس را از مرحله عقل بالقوه خارج و آن را عقل بالفعل می‌کند و مدرکات و متخیلات او را معقول بالفعل می‌گرداند. این کار عقل فعال مثل کار خورشید است در چشم سالم؛ وقتی خورشید نباشد، هم چشم و هم مبصرات بالقوه هستند و با تابش خورشید چشم و مبصرات بالفعل می‌شوند و چشم قادر به درک آنچه که در مقابلش است، می‌شود.^۱

وقتی نفس به برکت عقل فعال به مرتبه عقل بالفعل رسید، انسان عقلی می‌شود و جزئیت و ضیق وجودیش با قطع تعلقات و قیود، از بین می‌رود و همین طور که استکمال نفس ادامه می‌یابد، به مرتبه‌ای می‌رسد که با روح القدس، عقل فعال و مبدأ فاعلی خویش متحد و فانی در او می‌شود.

۱. همین سخن را ابن سینا و شارحان آثار او در مورد عقل فعال می‌زنند و این مطلب موکد این نظریه است که صدرالمتألهین در باب ادراکات و نقش عقل بسیار متأثر از ابن سینا بوده است (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۲/۲۵۴).

عقل فعال هم حقیقت افرادش است و هم حامل و حافظ آنها. پس هر گاه نفس عقل شود، محسوسات و متخیلاتش معقول بالفعل و عاقل بالفعل می‌شوند، زیرا هر معقول بالفعلی عاقل بالفعل است (نک: ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۴۶۲/۳ و ۴۸۷-۴۸۸ و ۱۴۳/۹-۱۴۴).

بنابراین، طبق نظر صدرالمتهلین نقش عقل فعال در پیدایش ادراکات عقلی انسان، ابتدا در خارج کردن نفس از حالت عقل بالقوه به حالت عقل بالفعل بروز می‌نماید؛ بعد از آن که نفس به مدد عقل فعال عقل بالفعل شد، قادر به مشاهده صور عقلی در ذات عقل فعال خواهد شد که جز از طریق اتحاد نفس با آن ممکن پذیر نیست.

ذکر چند نکته در باب اتحاد نفس با عقل فعال از نظر حکمت متعالیه ضروری است:

۱. در عالم مجردات خبری از حدوث و تغییر و تجدد نیست، پس وقتی سخن از اتحاد نفس با عقل فعال می‌شود، نباید گمان کرد که در اثر این اتصال و اتحاد، تحولی در عقل فعال حاصل می‌گردد، همان گونه که صدور نفس از عالم تجرد و افاضة نفس جزئی به بدن، مستلزم تحول و تجدیدی در عالم عقول نیست (نک: همان، ۳۸۹/۸ و ۳۹۶/۹).

۲. طبق نظر برخی متأخران، آنجا که صدرالمتهلین تجرد تام عقلی نفوس را بیان می‌کند، نباید گمان کرد که منظور تجردی است که عقول تامه دارند، بلکه منظور از تجرد تام، آن لحظه که بر نفس ناطقه اطلاق می‌شود، صرفاً معنایی مقابل با تجرد برزخی است که نفوس حیوانی از آن بهره‌مند هستند، و نفس انسان چون به بدن تعلق دارد، ولو طبق نظر صدرالمتهلین، بدنی مثالی یا عقلی باشد، از تجرد تام عقول محضه برخوردار نیست (نک: مصباح یزدی، شرح جلد هشتم الاسفار، ۱۸/۲). اما باید توجه داشت که با پذیرش این نکته منقول از متأخران، این مطلب و نظر صدرالمتهلین که نفس در مقام اتحاد با عقل فعال فنای در او می‌شود، بدون توجیه خواهد ماند چرا که فنا شدن نفس به معنای از دست دادن هویت و انیت آن و گرفتن هویت و انیت عقلی است و این با تجرد ناقص آن سازگاری ندارد.

۳. طباطبائی، مفیض صور علمی کلی را عقل فعال یا جوهر مفاری عقلی که آخرین عقل از عقول طولیه است می‌داند و در مقابل، مفیض صور علمی جزئی را نیز جوهر مجرد مثالی می‌داند (نک: نهاییه الحکمه، ۲۴۹-۲۵۰). صدرالمتهلین فقط در یک جا

سخنی می‌گوید که می‌تواند مؤید کلام طباطبایی باشد.^۱ البته نمی‌توان به طور قطع گفت که صدرالمتألهین هم، همین عقیده را دارد، چرا که او عالم وجودی صور حسی و خیالی را خیال منفصل نمی‌داند.

باید توجه داشت که سخن طباطبایی قابل نقد است، چرا که احتیاج به مفیض صور، زمانی معنا پیدا می‌کند که همچون مشاییان، علم را عرض بدانیم و آن را صورت حاصله در نفس معنا کنیم و حال آنکه در حکمت متعالیه با تغییر در حقیقت و معنای علم، احتیاج به مفیض صور نیز مرتفع می‌شود (نک: مصباح یزدی، تعلیقه، ۳۷۷).

۴. نقش معرفتی عقل فعال تذکر نیست، بلکه تعلم است. بنابراین نظر افلاطون که بر مبنای اعتقاد به قدم نفوس است باطل است، زیرا نفوس در حکمت متعالیه قدیم نیستند (نک: ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۳/۴۹۱).

البته منظور از تعلم در عبارات صدرالمتألهین نمی‌تواند افاضه صور باشد، زیرا مستقیماً به این مطلب اشاره نکرده است، بلکه عقل فعال فقط نفس مستعد را از قوه به فعلیت می‌رساند.

۵. معنی اختزان صور در عقل فعال، در نظر صدرالمتألهین، این نیست که صور همان‌گونه که در عالم حس یا خیال به صورت تفصیل و کثرت موجودند، در عقل فعال نیز موجود باشند، چرا که عقل فعال نیز همچون سایر عقول، بسیط است و از کثرت خارجی مبرا است و تمام صور ادراکی و کمالات وجودی به نحو تمام و جامع در ذات بسیط او موجودند و هرگاه ملکه اتصال به عقل فعال برای نفس حاصل شود، به شأنی از شئون عقل فعال که مناسب آن ملکه است متصل شده و با آن متحد می‌شود (نک: همان، ۷/۲۷۹-۲۸۰).

در هنگام یادآوری صور معقوله نیز این گونه نیست که عقل فعالی که صور در آن ذخیره شده‌اند، برای نفس حاصل شود یا حالت جدیدی برایش رخ دهد. بلکه حدوث حافظه برای نفس و یادآوری مجدد معقولات چیزی جز حدوث و تجدد ارتباط نفس با امر مفارق نیست (نک: همان، ۸/۳۸۹).

۱. اما الحسیات، فباستیناف وجودها عن النفس الانسانیه و مثولها بین یدیه فی غیر هذا العالم بواسطه مظهر لها کاجلیده و المرأه و الخیال و غیرها من غیر حلولها فیہ و اما العقلیات ... (الحکمه المتعالیه، ۲۹۱/۱).

نتیجه

۱. علم در حکمت متعالیه از سنخ وجود است. بنابراین، چیزی جز هستی حاضر در نفس نخواهد بود.
۲. علم یا همان وجود معلوم بالذات، در تمامی ادراکات انسانی اعم از احساس، تخیل و تعقل، امری است مجرد از ماده.
۳. مجرد صورت خیالی بیشتر از صورت محسوس و مجرد صورت معقول بیشتر از مجرد صورت متخیل است.
۴. مراتب ادراکی نفس در حکمت متعالیه مراتب وجودی نفس قلمداد می‌شود و نفس در مرتبه تعقل در بالاترین مرتبه وجودی خویش قرار می‌گیرد و قادر خواهد بود با عالم عقل و مجردات رابطه برقرار کند.
۵. حرکت نفس از مرتبه حس به خیال و سپس به مرتبه عقل، حرکت جوهری است و باعث انقلاب در ذات نمی‌شود.
۶. نفس در مرتبه عقلانی خویش به عقل فعال مرتبط می‌شود و این ارتباط به نحو اتحاد است.
۷. عقل فعال مرتبط با نفس انسانی همان عقول عرضیه است که اگر چه در عالم عقل به سر و مجرد تام و مستقل از نفس انسانی می‌باشند، ولی توانسته‌اند به نفس انسانی مرتبط شوند و صور کلی خود را در اختیار او بگذارند.
۸. جای توضیح بیشتر در ارتباط با معنای عقل فعال و چگونگی برقراری اتحاد میان نفس و عقل فعال در حکمت متعالیه خالی است.
۹. صدرالمآلهین وجود عقل فعال را به عنوان کمال انسان از دو حیث ثابت می‌کند: یکی از جهت نیاز نفس برای خروج از مرحله عقل بالقوه به مرحله عقل بالفعل و دیگری از جهت نیاز نفس به قوه‌ای که معلوماتش در آن ذخیره شوند. این دو سخن صدرالمآلهین بسیار نزدیک به سخن ابن سینا و رأی مشائی در باب نقش معرفت‌شناسی عقل فعال است.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح قطب الدین رازی، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵ ه. ش.

۲. همو، *النجاه من الغرق فی البحر الضلالت*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴ ه.ش.
۳. ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه علی‌مراد داوودی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۹ ه.ش.
۴. همو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، حکمت، تهران، ۱۳۷۷ ه.ش.
۵. جوادی‌آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، بخش یکم تا پنجم از جلد اول، اسراء، قم، ۱۳۷۵ ه.ش، بخش یکم تا پنجم از جلد دوم، اسراء، قم، ۱۳۷۶ ه.ش.
۶. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت نامه*، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷ ه.ش.
۷. سبزواری، ملاهادی، *تعلیق بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، به کوشش ملاصدرا، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۹ ه.ق.
۸. طباطبائی، محمد حسین، *تعلیق بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تألیف ملاصدرا، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۹ ه.ق.
۹. همو، *نهایه الحکمه*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۶ ه.ق.
۱۰. مصباح‌یزدی، محمد تقی، *تعلیق بر النهایه الحکمه*، مؤسسه در راه حق، قم، ۱۴۰۵ ه.ق.
۱۱. همو، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، به کوشش محمد سعیدی مهر، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم، ۱۳۸۰ ه.ش.
۱۲. ملاصدرا، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۹ ه.ق.
۱۳. همو، *سه رساله فلسفی*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۸ ه.ش.
۱۴. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۶۰ ه.ش.

