

نقش عقل فعال در حیات انسان از منظر ابن سینا^۱

فروغ السادات رحیم‌پور^۲

فاطمه زارع^۳

چکیده

عقل فعال، موجودی برتر از عالم طبیعت، عاری از ماده و احکام آن، قائم به نفس، غیر ذی وضع، و فعلیت صرف است. این عقل، حلقه ارتباط بین مجردات و مادیات و مبدأ صدور کثرات جهان مادی است و در کنار تمام افعال مرتبط با تدبیر عالم ماده، نقش برجسته‌ای در ارتباط با انسان یافته است. از منظر شیخ‌الرئیس در تمام مراحل حیات آدمی نقش بی‌واسطه و باواسطه عقل فعال مشهود است. در ناحیه حدوث انسان عقل فعال با عهده‌دار شدن نقش باواسطه در ایجاد مزاج و نقش بی‌واسطه در افاضه نفس به مزاج مستعد، خودنمایی می‌کند. همچنین در استکمال قوای نفس به ویژه قوه عاقله و به فعلیت رساندن عقل نظری و عملی دخالت تام دارد. عقل فعال تنظیم‌کننده ارتباط نفس ناطقه با عالم غیب، در خواب و در بیداری به شمار می‌رود و در مسئله نبوت هم به عنوان ملک وحی جلوه‌گر می‌شود. نحوه بقای نفوس پس از مرگ به چگونگی ارتباط نفس با عقل فعال وابسته است و نفوسی که به سبب شدت اتصال به کمال علمی و عملی رسیده‌اند، با مرگ و مفارقت از بدن به مرحله اتصال تام می‌رسند و باقی به بقای عقل فعال خواهند بود، اما نفوس ناقص که فاقد معقولات بالفعل‌اند، ارتباطی با عقل فعال ندارند، بلکه با تعلق به نفوس فلکی به مراحل از کمال دست خواهند یافت.

واژگان کلیدی

عقل فعال، نفس ناطقه، حدوث، بقاء، قوه عاقله، ابن سینا

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۱۰/۱۹؛ پذیرش نهایی مقاله: ۸۹/۱۲/۳

F.rahim@yahoo.com

۲- دکتری کلام و فلسفه اسلامی و استادیار دانشگاه اصفهان

۳- کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی Zfateme22@yahoo.com

طرح مسئله

فیلسوفانی نظیر ارسطو، کندی، فارابی و ابن‌رشد از دیر باز، به بحث و تحلیل فلسفی پیرامون عقل فعال پرداخته و نقش وجودشناسی و معرفت‌شناسی این عقل را در عالم ممکنات بررسی کرده‌اند. این عقل از سوی فلاسفه به عنوان موجودی ممکن‌الوجود، منحصر در نوع خود، ذاتاً عقل بالفعل و مبدأ صور معقول و صور وجودی در عالم محسوسات مطرح شده است. این عقل در عالم مادون قمر، نقش‌های مختلفی دارد و نگاهی گذرا به جایگاه عقل فعال در تدبیر مجموعه عالم ماده نشان می‌دهد که ابن‌سینا پنج نقش اصلی برای آن قائل است. اولین نقش عقل فعال، افاضه ماده اولی (هیولی) است که به طور مطلق، قابل و بدون فعلیت است و علت مادی عناصر اربعه‌ای است که تمامی مخلوقات مادی از آن ساخته می‌شوند. عقل فعال، به تنهایی برای پدید آوردن هیولا کافی نیست، بلکه اجرام آسمانی و صورت هم به عنوان واسطه میان عقل فعال و هیولا قرار می‌گیرند (ابن‌سینا، ۱۳۳۹، ص ۱۳۱). عقل فعال به وساطت موضوع، علت اعراض نیز هست (همو، ۱۳۶۲، ص ۵۸). نقش دیگر این عقل، صدور صور اجسام عنصری است، اما علت‌های اعدادی که همان تأثیرات سماوی‌اند، باید به استعداد عامی که در ماده است، خصوصیت بخشند تا عقل فعال که واهب‌الصور است، به افاضه صور بپردازد. مبدأ صور نوعیه نیز عقل فعال است، منتها برای این که صور نوعیه متغیر و متکثر، از عقل فعال صادر شوند، علل اعدادی لازم است. علت‌های اعدادی، هیولا و صورت جسمیه - در حقیقت، جسم مطلق - را برای قبول صور عناصر ساده آماده می‌سازند. چهارمین نقشی که عقل فعال ایفا می‌کند، افاضه نفس می‌باشد. با پیدایش مزاج به حسب دوری و نزدیکی آن از اعتدال، عقل فعال، نفوس نباتی و حیوانی و انسانی را افاضه می‌کند (همو، ۱۳۳۹، ص ۱۳۱). ملاصدرا نیز مانند بوعلی معتقد است که نفوس و صور از عقل فعال بر هیولی افاضه می‌شود و به این اعتبار، عقل فعال را خدای عناصر و پدر مادیات نامیده است و در تعبیری لطیف، نحوه فیض‌بخشی عقل فعال را به آسیابانی تشبیه می‌کند که آسیاب جهان به دست او می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۸، ص ۱۳۵-۱۳۶). وی، عقل فعال را تمام‌دهنده و به کمال‌رساننده نفوس حیوانی و نباتی می‌داند که از عناصر برمی‌خیزند. به گفته وی، نفوس نباتی و حیوانی به فرمان این عقل به کار گمارده می‌شوند و کارهای خود را به پایان می‌رسانند (همان، ص ۱۳۷). آخرین نقشی که عقل فعال در ناحیه نفس ناطقه بازی می‌کند، در مسئله استکمال نفس انسانی و بقای نفوس کامل است. تمامی استعداد‌های نفس انسانی (و البته سایر نفوس عالم ماده). تحت افاضه عقل فعال به فعلیت می‌رسد و نفسی که در این مسیر استکمالی، به مرحله عقل مستفاد برسد به بقاء عقل فعال، باقی می‌ماند (ابن‌سینا، ۱۳۳۹، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ همو، ۱۴۰۰ هـ ص ۲۱۶-۲۱۷).

یکی از برجسته ترین نقش‌های عقل فعال، نقشی است که در ارتباط با نفس ناطقه انسانی و مراحل حیات آدمی دارد که اکنون به تفصیل به آن پرداخته می‌شود.

رابطه عقل فعال با نفس انسانی هنگام حدوث

ابن سینا معتقد است که نفس پس از تکوین و حدوث بدن (مزاج مستعد) حادث می‌گردد و به فرمان پروردگار به بدن تعلق می‌گیرد. بدین ترتیب، همین که بدن با مزاج خاصی که مستعد استعمال نفس باشد پدید آید، واهب‌الصور یا عقل فعال، نفس جزئی را افاضه می‌کند و سپس این عقل، به تدبیر نفس افاضه شده می‌پردازد و مانع تعطیل آن می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۶۲، ص ۱۱۰). او بر حدوث نفس ناطقه به حدوث بدن تصریح دارد و تأکید می‌کند که نفس، پیش از بدن موجود نیست، بلکه هنگامی که جسم پدید می‌آید و مستعد قبول نفس می‌گردد، نفس از جانب واهب‌الصور به آن می‌پیوندد تا به تدبیر آن جسم بپردازد (دری، ۱۳۶۰، ص ۲۵۲). ابن سینا در رساله نفس نیز به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید: «نفس مردم پیش از بدن موجود نیست، بلکه چون جسمی به مزاج خاص پدید آید، مستعد می‌گردد نفس از [جانب] واهب‌الصور به آن بپیوندد تا تدبیر آن جسم کند» (ابن سینا، ۱۳۳۱، ص ۵۴). از نظر شیخ، بدن و قوایی که در بدن انسان است، نمی‌تواند علت نفس او باشد؛ زیرا که این قوا جسمانی است ولی نفس، مجرد است و امر مادی نمی‌تواند علت امر مجرد باشد. علاوه بر بدن و قوای آن، نفوس نسل‌های گذشته انسانی هم نمی‌توانند علت نفس جدید انسانی باشند. ابن سینا، نفوس افلاک آسمانی و عقول مجرد مافوق عقل فعال را نیز به عنوان علت و سبب نفس ناطقه مطرح می‌کند و سپس بر عدم صلاحیت آن‌ها برای این منصب دلیل می‌آورد (همو، ۱۴۰۴ هـ، ص ۴۰۸-۴۰۹). اما این نفس چگونه حادث می‌شود؟ ابن سینا می‌گوید ترتیب نزولی خلقت از عقول و نفوس سماوی و اجرام علوی شروع می‌شود و به عقول بسیط مفارقی (نفوس ناطقه انسانی) که با حدوث ابدان حادث می‌شوند، منتهی می‌گردد. این عقول بدون واسطه از علت اولی صادر نمی‌شوند و چون تکثر افراد یک نوع، بدون ماده صورت نمی‌پذیرد، از این رو تعدد و تکثر نفوس انسانی نیز از سوی صادر اول و بدون واسطه جایز نیست. پس واجب است از هر عقلی، عقل دیگری صادر شود تا نوبت به عقلی برسد که می‌تواند با کم‌ترین واسطه به تکون اسطقسات بپردازد و در حدوث بدن و سپس افاضه نفس به آن، نقش مستقیم ایفا کند (همان، ص ۴۰۹). اکنون جا دارد بپرسیم آیا عقل فعال در افاضه نفس به هر بدن، ویژگی‌های آن بدن را لحاظ می‌کند یا هر نفسی می‌تواند به هر بدنی تعلق گیرد و تمایز و تناسب در این‌جا معنایی ندارد؟ ابن سینا در بحث تناسخ به این پرسش می‌پردازد و روشن می‌کند که عقل فعال در این افاضه، اتفاقی و تصادفی عمل نمی‌کند، بلکه تناسب کاملاً

ملحوظ اوست، بدین معنا که هر نفس منحصرأً به بدن و مزاج خاصی تعلق می‌گیرد و علاوه بر آن، این نفس تنها یکبار به این بدن افاضه می‌شود و تکرار و تغییر در این افاضه و تعلق، محال است. پس تعلق نفس خاص به بدنی غیر از بدن خود، ممکن نیست (نفی تناسخ) عقل فعال در افاضه، دقیقاً با تدبیر و رعایت تناسب عمل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱/ف، ص ۱۰۶). لازم به ذکر است که ابن‌سینا در بحث حاضر - برخلاف مباحثی نظیر نقش عقل فعال در استکمال قوه عاقله - بسیار موجز سخن گفته است. البته به نظر می‌رسد اختصار، اقتضای چنین بحثی است، چرا که صدرالمتألهین هم که در اغلب مباحث نفس، مشروح و مبسوط سخن گفته، در این بخش مطالب اندکی نوشته و اطلاعات چندانی در اختیار قرار نداده است.

روشن است که حقیقت آغاز و حدوث نفس انسان، مانند حقیقت انجام و بقای آن تا حد زیادی در نهان و دور از دسترس عقل بشری مانده و خواهد ماند، اما از میان این دو هم، بحث حدوث نفس و نحوه تعلق گرفتن آن به بدن دور از دسترس‌تر از دیگری است.

رابطه عقل فعال با نفس ناطقه انسانی در طول حیات

عقل فعال، در تمام مراحل حیات آدمی، از حدوث نفس تا مفارقت آن از ماده و حتی پس از آن، در استکمال نفس، نقش بی‌واسطه و با واسطه دارد که به آن می‌پردازیم:

ارتباط با قوه حاسه و نامیه و محرکه

ابن‌سینا به ارتباط مستقیم عقل فعال با نفس ناطقه و ارتباط غیرمستقیم عقل فعال با دیگر اجزاء نفس انسانی قائل است. به اعتقاد او نفس ناطقه، علت و سبب با واسطه قوه حاسه و نامیه و محرکه است و با توجه به این که علت موجد نفس ناطقه، عقل فعال است، این عقل به همراه نفس ناطقه، علت و سبب سایر قوا نیز می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۷).

ارتباط با قوه خیال

ابن‌سینا در مورد ارتباط عقل فعال با قوه خیال به نوعی ارتباط ابزاری قائل است، بدین معنا که ارتباط با قوه خیال، ابزار نیل به صور عقلیه است نه این که اصالتاً مورد نظر باشد: «عقل فعال، عقل‌های ما را از قوه به فعل می‌آورد ولی تا نخست محسوسات و متخیلات نباشد، عقل ما به فعل نمی‌آید و چون محسوسات و متخیلات موجود آیند و تابش عقل فعال بر خیالات افتد، چون روشنایی

آفتاب بر صورت‌ها که اندر تاریکی بوند، سپس از آن خیالات، صورت‌های مجرد در عقل افتد»
(ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۳).

مسیر و نحوه تبدیل صور خیالی به صور کلی چگونه است؟ توضیح ابن‌سینا چنین است که بر اثر مطالعه صور جزئی و خیالی اشیاء، استعدادی در نفس پدید می‌آید تا صورت کلی و عقلی آن‌ها را بپذیرد. آن گاه 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 و بدین ترتیب، زمینه نفس برای اتصال به عقل فعال و دریافت اشراقات آن مهیا می‌شود. چنین صور کلی عقلی‌ای متناسب با صور جزئی‌ای است که پیش از این در قوه متخیله وجود داشته، بی‌آن‌که از هر جهت از جنس آن‌ها باشد. یعنی همان طور که وقتی نور خورشید بر رنگ‌ها بتابد در چشم اثری از رنگ پدید می‌آید که از هر جهت همان رنگ خارجی نیست، بلکه چیز دیگری متناسب با آن است که توسط نور خورشید در شیء منفعل پدید می‌آید، نفس ناطقه نیز چون صور جزئی خیالی را مطالعه کند، استعدادی در آن پدید می‌آید که بر اثر فیض عقل فعال، صور کلیه عقلیه‌ای متناسب با آن صور جزئی خیالی را در خود بپذیرد (داوودی، ۱۳۴۹، ص ۲۲۶-۲۲۸).

البته باید متوجه بود که اگر چه 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 نمی‌باشد. بلکه چنان که گاه عقل در ادراک محسوسات، خود را از حس بی‌نیاز می‌سازد، در ادراک معقولات نیز خویشتن را از قوه خیال بی‌نیاز می‌نماید. از نظر ابن‌سینا، افراد ورزیده در قیاس و استدلال و در بیان حد و رسم، تنها با مفاهیم کلیه سر و کار دارند و بس. همچنین افرادی که دارای نیروی حدس قوی می‌باشند، مستقیماً و دفعتاً حد وسط در عقلشان نقش می‌بندد و بلافاصله بدون دخالت قوه خیال به نتیجه می‌رسند. پس نفس ناطقه در هر اتصال به عقل فعال، نیازمند به استمداد از خیال نیست (بدوی، ۱۹۲۸م، ص ۲۲۸). این مطلب، در واقع پاسخ ابن‌سینا به یکی از پرسش‌های فلسفی ابوریحان است به این شرح که: «حکما، تعقل را نوعی اتصال با عقل فعال تلقی می‌کنند، و هم مدعی‌اند که نفس پس از مفارقت از بدن که بدن و همه قوای وابسته به بدن - و از جمله قوای حسی و خیالی - را رها می‌کند و به عقل فعال اتصال می‌یابد، به بهجت و سعادت عقلیه نایل می‌گردد. چگونه است که نفس در این جهان بدون استمداد و استعانت از قوه خیال (قوه حافظه صور محسوسه)، قادر به تعقل و در نتیجه قادر به اتصال به عقل فعال نیست؛ اما پس از مردن که قوه خیال را به کلی از دست می‌دهد می‌تواند بدون استمداد از قوه خیال تعقل کند و با عقل فعال اتصال پیدا کند؟» (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۵).

ارتباط با قوه واهمه

در آثار ابن‌سینا در خصوص ارتباط عقل فعال با این قوه، اظهار نظری مشاهده نشده است.

ارتباط با قوه مفکره

از نظر ابن‌سینا مفکره، قوه ای جسمانی است که در مغز قرار دارد و وظیفه‌اش این است که هر گاه نفس بخواهد به صورت معقول خاصی بیندیشد، صورت متخیل مناسبی را فراهم آورد تا نفس را برای اتصال به عقل فعال و دریافت صور موجود در آن آماده کند. علاوه بر این، قوه مفکره وظیفه یافتن صورت متخیله مناسبی را به عنوان حد وسط در شکل‌دهی قیاس بر عهده دارد. ابن‌سینا در مباحثات متذکر می‌شود که این قوه، در احضار تعاریف و حد وسطها محتاج اتصال به عقل فعال است: «يحتاج الفكر إلى الإتصال بالمبادئ في إحضار الحدود و إحضار الوسط، و اما التركيب فاليه - و ربما أجاد و ربما أساء» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱ ب، ص ۱۹۸). همان طور که شیخ در متن اشاره کرده، امکان دارد که قوه مفکره در نتیجه قیاس دچار خطا شود. وقوع خطا در قوه مفکره این است که این قوه از قوای جسمانی و مادی نفس ناطقه است و ممکن است خطا در قوا و آلات جسمانی و مادی صورت گیرد. بنابراین، عامل رخ دادن چنین خطایی، قوه مفکره است نه عقل فعال.

ارتباط با قوه عاقله

قوه عاقله به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود و ابن‌سینا در تعریف عقل نظری و عملی می‌گوید: «قوه نخستین انسانی به نظر نسبت داده می‌شود و عقل نظری نام دارد؛ و قوه دومین او به عمل نسبت داده می‌شود و عقل عملی نام دارد؛ کار آن واجب و ممتنع و کار این قبیح و جمیل و مباح است. مبادی آن، از مقدمات اولیه است و مبادی این، از مشهورات و مقبولات و مظنونات و تجربیات واهی و سستی است که از مظنونات حاصل می‌شود، که غیر از تجربیات وثیقه است» (دانسرشت، ۱۳۶۳، ص ۲۱۴). در این بخش ابتدا رابطه عقل فعال با عقل نظری در مراتب چهارگانه آن (عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد) بررسی می‌شود و سپس رابطه آن با عقل عملی مورد توجه قرار می‌گیرد.

ارتباط عقل فعال و عقل نظری

ابن‌سینا برای عقل نظری چهار مرتبه قائل است: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد و معتقد است عقل فعال در هریک از این مراتب به ایفای نقش می‌پردازد:

رابطه عقل فعال با عقل هیولانی

نخستین مرحله تعقل، آمادگی نفس برای قبول معانی و صور کلی است که این آمادگی برای نفس را عقل هیولانی می‌گویند. از نظر ابن‌سینا این عقل، در همه افراد نوع انسان حاصل است و هیچ کس از بزرگ و کوچک و بالغ و نابالغ و عاقل و دیوانه و تندرست و بیمار فاقد آن نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۱ الف، ص ۶۶). این عقل را می‌توان نسبت به عقل فعال، عقل منفعل نامید (همان، ص ۱۱۱). از نظر شیخ‌الرئیس، عقل هیولانی شأنیست و صلاحیت دارد که جهانی عقلی شود و از آن جایی که هر چه از قوه به فعل تبدیل می‌شود، سببی دارد، و از آن جا که ممکن نیست که فعلیت از موجودی که واجد آن فعلیت نیست پدید آید، به ناچار تبدیل قوه به فعلیت به سبب یکی از عقول مفارق است و عقل فعال، نزدیک‌ترین عقل مفارق به عالم ماده است و از این رو عقل هیولانی جهت تبدیل هر قوه خود به فعلیت، نیازمند افاضه عقل فعال است (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۸). ابن‌سینا می‌کوشد با یک مثال نسبت میان عقل هیولانی و عقل فعال را روشن‌تر کند: نسبت عقل فعال به عقل هیولانی و به معقولات بالقوه، مانند نسبت خورشید به قوه بینایی انسان و به مرئیات بالقوه است. همان طور که با اتصال شعاع خورشید، الوان اشیا که مرئی بالقوه است، مرئی بالفعل می‌شود و بینایی انسان نیز از قوه به فعل می‌رسد، با اتصال فیض عقل فعال، صور خیالی که معقول بالقوه است، معقول بالفعل می‌گردد و عقل هیولانی نیز از قوه به فعل می‌گراید. باز همان طور که خورشید به ذات خود مرئی بالفعل است و مرئیات بالقوه دیگر به سبب آن مرئی می‌شوند، عقل فعال نیز به ذات خود معقول است و معقولات بالقوه دیگر به سبب آن معقول می‌شوند (همان، ص ۱۱۲). صدرا هم این نسبت را در قالب یک مثال قرار داده می‌نویسد نسبت عقل هیولانی به عقل فعال مانند نسبت نطفه است به انسان (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۵۵).

رابطه عقل فعال با عقل بالملکه

عقل بالملکه، دومین مرتبه از عقل انسانی است که در این مرتبه، معقولات اولی یا بدیهیات برای نفس حاصل می‌شود و به اعتقاد شیخ‌الرئیس، همه افراد عاقل و بالغ در نیل به این قبیل صور، اشتراک دارند. وقتی نفس ناطقه به این مرحله از عقل رسید، آماده آن می‌شود که معقولات ثانیه را به اکتساب دریابد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۹۵). از نظر ابن‌سینا، نخستین چیزی که از عقل فعال در عقل هیولانی پدید می‌آید، عقل بالملکه است (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۲). برای روشن شدن میزان ارتباط عقل فعال با عقل بالملکه و برای تبیین چگونگی اکتساب معقولات ثانیه، شیخ‌الرئیس توضیح می‌دهد که حصول عقل بالملکه برای نفس و پذیرش علوم

اكتسابی، پس از اقامه قیاس و به کارگیری حد وسط، به واسطه عقل فعال است و حالت نفس در این مرحله همانند حالت نفس در پذیرش صور معقوله بدیهی است. یعنی چنان که پذیرش قضیه «الکل اعظم من الجزء» بدون دلیل و برهان و بر اثر افاضه عقل فعال است، همچنین حالتی که برای نفس پس از اقامه قیاس و حد پدید می‌آید، به واسطه افاضه عقل فعال و بدون دلیل است. به همان شکل که در مرحله عقل بالملکه اگر کسی بپرسد چرا کل بزرگتر از جزء است، نمی‌توان پاسخی برای آن ارائه کرد، چرا که بدیهی است؛ در این مرحله هم اگر کسی بپرسد چرا قیاس و حد درست، سبب پیدایش علمی گردیده است، پاسخی نمی‌توان برای آن ارائه کرد چون مبدأ همه عقل فعال است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۹؛ ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۶).

رابطه عقل فعال با عقل بالفعل

سومین مرتبه عقل نظری، مرتبه‌ای است که به واسطه آن نفس پس از ادراک معقولات ثانیه، توانایی احضار آن‌ها را در هر فرصتی که بخواهد، دارا می‌گردد. به عبارت دیگر، هنگامی که نفس به واسطه فکر یا حدس به کشف مجهولاتی نائل شد، آن معقول بالفعل خواهد شد و پس از این مرتبه، نفس توانایی دارد که در هر زمان، آن معقول بالفعل را حاضر کند. در این مرتبه، نفس همانند مخزنی است که صور معقول در آن ذخیره شده است و هر گاه بخواهد، می‌تواند آن‌ها را به صورت بالفعل حاضر کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱ الف، ص ۶۸). بدین ترتیب، روشن است که ارتباط نفس در مرتبه عقل بالفعل با عقل فعال مستظهر و متکی به ماحصل تأثیر و تأثر عقل فعال و نفس ناطقه در مرحله عقل بالملکه است؛ زیرا آنچه در آن‌جا «حاصل» شده در این‌جا «احضار» می‌شود. ملاصدرا همان نقشی را که شیخ برای عقل بالملکه و عقل فعال در حصول عقل بالفعل قائل است، می‌پذیرد، ولی در بیانی متفاوت چنین اظهار می‌کند که انسان به وسیله دو چیز به این مرتبه از عقل نایل می‌آید: یکی با تحصیل حدود وسطی به وسیله عقل بالملکه و استعمال قیاس‌ها و تعاریف، که این فعل ارادی است و دیگری به فیضان نور و شعاع عقلی، که این دومی به اراده و اختیار او نیست، بلکه به تأیید و الهام الهی (و به وسیله عقل فعال) است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۵۱-۵۵۲).

رابطه عقل فعال با عقل مستفاد

از نظر ابن‌سینا عقل مستفاد، مرحله‌ای است که در آن صور معقول نزد نفس حاضر است و نفس به صورت بالفعل در آن‌ها تعقل می‌کند. نام‌گذاری آن به عقل مستفاد بدین جهت است که نفس، علوم و معارف را از موجود دیگری که خارج از وجود انسان است، اخذ و استفاده می‌کند که از آن

عامل خارجی با عنوان عقل فعال یاد می‌شود (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۴). نفس در این مرتبه، به عقل فعال «اتصال» دارد و فرض رابطه اتحادی در این مورد خلاف واقعیت است (ابن‌سینا، ۱۳۳۹، ص ۱۳۵) و فقط تا زمان توجه مداومش به عقل فعال، از افاضات آن بهره‌مند می‌گردد، اما با قطع توجه نفس و در نتیجه قطع اتصال، بهره‌مندی از افاضات، موقتاً خاتمه می‌یابد و عقل فعال حافظ صور کلیات برای نفس ناطقه خواهد بود (همان، ص ۹۷).

رابطه عقل فعال با عقل مستفاد، بحث‌انگیزترین رابطه این عقل مفارق با عقل نظری است. پیش از ابن‌سینا جمعی از ارسطوئیان از جمله فرفوربوس و پس از ابن‌سینا جمع دیگری از جمله صدرالمتألهین، اتحاد و نه اتصال را، حاکم بر این رابطه دانستند. از نظر صدرا، نفس هنگامی واقعاً به مشاهده معقولات می‌پردازد و بالفعل به تحصیل آن‌ها اشتغال دارد که به مرتبه عقل مستفاد برسد و با عقل فعال متحد شود. در این مرتبه، نفس ناطقه قادر به تعقل تمام صورت‌ها بوده، به معارف موجود در عقل فعال، یکسره دست می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۰۸). به عقیده ملاصدرا عقل فعال به دو وجه وجودی متصف است: یکی وجود فی نفسه عقل فعال و دیگری وجودی از آن عقل، که برای نفوس ما تحقق دارد. هنگامی که عقل بالفعل انسان با عقل فعال متحد می‌شود، با وجود حقیقی و فی نفسه آن متحد نمی‌گردد، بلکه با شعاعی که از وجود حقیقی عقل فعال ساطع است و به ما می‌رسد متحد می‌شود؛ اما این شعاع نیز غیر از عقل فعال نیست؛ زیرا وحدت او وحدت اطلاقی است و با تعدد صور کلیه ای که از او ساطع می‌شود، منافات ندارد؛ از این رو، همه صور کلیه متحد با عقول انسانی، ظهورات و شئون عقل فعال‌اند (همو، ۱۹۸۱، م، ج ۳، ص ۳۳۷-۳۳۹).

نقش عقل فعال در ارتقاء نفس از هر یک از این مراتب چهارگانه به مرتبه بعدی، و به تعبیر دیگر حفظ سلسله مراتب طولی میان این مراتب، اساسی است. از نظر ابن‌سینا، هر مرتبه از مراتب عقلانی نفس ناطقه، در وضعیتی قرار دارد که نسبت به مرتبه ما فوق خود بالقوه است و آنچه را که در مرتبه پایین‌تر محقق شده، در خود دارد ولی همچنان استعداد ترقی و تعالی را تا رسیدن به مرتبه عقل قدسی داراست. از سوی دیگر، طبق این اصل مسلم فلسفی که هر امر بالقوه برای رسیدن به فعلیت، نیاز به امر بالفعلی دارد تا او را بالفعل گرداند، هر یک از این مراتب برای رسیدن به مرتبه ما فوق خود و حصول فعلیت آن مرتبه، نیاز به امر بالفعلی دارند که این امر بالفعل را ابن‌سینا عقل فعال می‌داند.

ارتباط عقل فعال با عقل قدسی

ابن‌سینا علاوه بر مراتب چهارگانه عقل نظری، قائل به عقل دیگری است که آن را «عقل قدسی» نامیده، در مقام تعریف و بیان ارتباطش با عقل فعال می‌گوید: «عقل قدسی از جنس عقل

بالمملکه، 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» (ابن‌سینا، ۱۳۱۵، ص ۳۴۰).

توضیح این که آدمی برای حل مجهولات و درک معقولات معمولاً از طریق اندیشه و تأمل، به جست‌وجوی حد وسط‌های مناسب می‌پردازد. یافتن حد وسط، در بسیاری از موارد دشوار است و لازم است شخص مقدمات کافی را برای کسب آن فراهم کرده باشد؛ اما گاهی اتفاق می‌افتد که شخص بدون داشتن مقدمات کافی یا بدون توجه صریح به آن‌ها به حد وسط می‌رسد، مثل این که از عالم غیب به او الهام شده باشد. این کار ذهن را «حدس» می‌نامند که در مقابل فکر قرار دارد (همو، ۱۳۳۹، ص ۹۵).

به نظر ابن‌سینا، «حدس» در پاره‌ای از اشخاص به اندازه‌ای شدید است که در موارد بسیار، حتی نیازی به اتصال به عقل فعال هم ندارد و چنان است که استعداد ثانی، یعنی «عقل بالمملکه» پیش از آن که او به آن مرحله برسد، برای وی حاصل گردیده است و مثل آن است که همه چیز را از پیش خود می‌داند (همو، ۱۳۱۵، ص ۳۳۸-۳۳۹).

تفسیر آیه نور به مراتب عقل نظری و ارتباط آن‌ها با عقل فعال

ابن‌سینا آیه نور را هم متناسب با مراتب عقل نظری و نحوه ارتباط آن با عقل فعال تفسیر می‌کند و دقت در تفسیر او، جایگاه ویژه عقل فعال را نزد وی نمایان‌تر می‌سازد.

«الله نور السموات و الأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجه كأنها كوكب دری یوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية و لا غربية يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء و یضرب الله الامثال للناس و الله بكل شیء علیم» (نور، ۲۵)؛ خداوند نور آسمان‌ها و زمین است؛ مثل نور خداوند همانند چراغدانی است که در آن چراغی (پر فروغ) باشد، آن چراغ در حبابی قرار گیرد، حبابی شفاف و درخشنده هم‌چون یک ستاره فروزان، این چراغ با روغنی افروخته می‌شود که از درخت پر برکت زیتونی گرفته شده که نه شرقی است و نه غربی؛ نزدیک است بدون تماس با آتش شعله‌ور شود؛ نوری است بر فراز نوری؛ و خدا هر کس را بخواهد به نور خود هدایت می‌کند، و خدا برای مردم مثل‌ها می‌زند و خدا به هر چیزی داناست.

او در این تفسیر و تنظیم، عقل هیولانی را به «مشکاه یا چراغدان»، فکر را به «درخت زیتون»، حدس را به «روغن زیتون»، عقل بالمملکه را به «زجاجه و شیشه»، قوه قدسی را به «آنچه که حتی

بدون شعله آتش، نزدیک است شعله‌ور شود» و عقل مستفاد را به «نور علی نور» و عقل بالفعل را به «مصباح یا چراغ» تشبیه کرده و عقل فعال را «نار و آتش» ای دانسته است که نور مصباح مستفاد از آن است (بن‌سینا، ۱۳۳۹، ص ۹۴).

ارتباط با عقل عملی

برخلاف نقش مستقیم عقل فعال در بخش ادراکات عقل نظری، نقش و تأثیر آن در ادراکات عقل عملی به صورت غیرمستقیم است. شیخ در *اشارات* متذکر می‌شود که عقل نظری مبدأ دریافت است و از عالم بالا منفعل می‌گردد و عقل عملی بر خلاف آن، مبدأ افعال گوناگون است، اما این عقل در تشخیص موارد لزوم انجام هر عمل از عقل نظری استمداد می‌طلبد و تکالیف خود را با ملاحظه مقدمات کلی که به وسیله عقل نظری حاصل می‌شود، معین می‌کند (بن‌سینا، ۱۳۳۹، ص ۹۴). بنابراین، عقل عملی در استنباط احکام جزئی نیازمند معقولات افاضه شده بر عقل نظری است و همواره با تکیه بر آن از افاضات عقل فعال بهره می‌برد.

عقل فعال و القاء وحی

برترین و والاترین سطح از ارتباط عقل فعال با نوع انسان در پدیده وحی و نبوت متجلی می‌شود. ابن‌سینا در آثار خویش نبوت را با تکیه بر «قوه قدسی» توضیح می‌دهد و می‌گوید انسان پس از نیل به مرحله عقل مستفاد، به عقل فعال متصل می‌گردد و از عقل قدسی برخوردار می‌شود. او، اخذ وحی را به عقل قدسی نسبت می‌دهد و آن را به عنوان عالی‌ترین درجه‌ای که برای عقل بشری قابل دستیابی است، توصیف می‌کند (بن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵-۱۲۱).

یکی از مواضعی که در آن به نقش عقل فعال در مسئله نبوت پرداخته شده، ویژگی‌های سه گانه نبی است. از نظر ابن‌سینا، نفس نبوی باید سه ویژگی داشته باشد: روشنی و صفای عقل؛ کمال تخیل؛ کمال قوه محرکه. نخستین ویژگی نبی حاصل استکمال قوه عاقله وی به وسیله عقل فعال است. ابن‌سینا معتقد است قوه عاقله نبی به منزله کبریت و عقل فعال به مثابه آتشی است که در یک آن، آن را مشتعل و جوهر ذاتش را عالم به ما کان و ما یکون می‌نماید (همو، ۱۴۰۰ هـ، ص ۲۲۳-۲۲۵). قوه تخیل نبی نیز قوی‌تر از دیگران است. ابن‌سینا در شرح پیرامون اموری که انبیاء می‌بینند و می‌شنوند اما دیگران از ادراک آن عاجزند، به این مسئله می‌پردازد و می‌نویسد هنگامی که عقل فعال، معقولات را بر نفس نبی افاضه می‌کند، خیال او نیز این افاضات را دریافت می‌کند و معقولات را تخیل نموده، صورت آن‌ها را در حس مشترک می‌آورد و عظمت و قدرت الهی را به نحو وصف

ناشدنی‌ای حس می‌کند و به این ترتیب، انبیا با دریافت اشراقات عقل فعال، به نحو توأمان به کمال نفس ناطقه و کمال قوه خیال نایل می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹).

شیخ در تعریف حقیقت وحی، آن را القائی خفی از سوی «امر عقلی» بر نفوس مستعد بشری می‌شمارد. اگر این القا در حال بیداری باشد، موسوم به وحی است و اگر در خواب باشد، موسوم به الهام است (همو، ۱۴۰۰ هـ ص ۲۲۳؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶-۱۲۰). شیخ‌الرئیس در این تعریف، با تکیه بر واژه «القا» روشن می‌کند که وحی از مقوله فعل و انفعال است: فعل از جانب امر عقلی و انفعال از جانب نفس انسانی.

در نظر ابن‌سینا، نفوس فلکی در القاء بخشی از وحی که به امور جزئی مربوط می‌شود، مفیض وحی محسوب می‌شوند. از این رو، او به صراحت نام «عقل فعال» را در تعریف خود نیابوده است، بلکه کلمه «امر عقلی» را ذکر کرده است تا نفوس فلکی را نیز شامل شود. واضح است که اگر وحی در امور جزئی باشد، همان طور که عقل فعال مفیض آن نخواهد بود (زیرا جزئیات به وسیله عقول افاضه نمی‌شوند). عقل نظری انسانی نیز مدرک و دریافت‌کننده آن نیست؛ بنابراین، در ناحیه جزئیات می‌توان نفوس فلکی را واسطه دریافت و سپس القاء به عقل عملی نبی دانست (ملایری، ۱۳۸۴، ص ۲۸).

ابن‌سینا در شرح چگونگی افاضه وحی از سوی عقل فعال می‌نویسد: «اگر نفس به چیزی از عالم ملکوت اطلاع یابد، آن چیز لزوماً مجرد است، بنابراین، آن امر مصاحب قوه خیال یا قوه وهم یا قوای دیگر نخواهد شد. این معنا را عقل فعال به نحو کلی (اجمالی)، بدون تفصیل و نظم، و به یک‌باره (دفعه واحده) بر نفس افاضه می‌کند و پس از آن، از نفس بر قوه خیال افاضه می‌گردد و قوه خیال آن را به طور مفصل و منظم و در قالب الفاظی مسموع و منظوم تخیل می‌نماید و به نظر می‌رسد که (کیفیت افاضه) وحی نیز به همین صورت باشد. پس عقل فعال در افاضه وحی به نفس، نیازمند وجود قوه متخیله نیست و نفس را (به طور مستقیم) با الفاظ مسموع مورد خطاب قرار می‌دهد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۸۲). در این عبارات، ابن‌سینا تصریح می‌کند که وحی در درجه اول و مستقیماً بر قوه عاقله نبی افاضه می‌گردد و قوه خیال در درجه دوم و به واسطه نفس ناطقه در مسیر اخذ وحی قرار می‌گیرد.

بنابر گفته ابن‌سینا در *اشارات*، هنگامی که نفس نبی به مفیض وحی، یعنی عقل فعال متصل می‌گردد تنها صور معقوله را دریافت می‌کند. این صور معقوله یا به عین معقولیت خود باقی می‌مانند که این وحی صریح است و یا این که قوه متخیله، آن‌ها را از قوه عاقله دریافت می‌کند و به صورت اشکال و اصوات تصویر می‌نماید، سپس این اصوات و اشکال در لوح حس مشترک انطباق می‌یابند و در نتیجه مشاهده و استماع می‌گردند (همو، ۱۳۳۹، ص ۱۶۵).

تأثیر عقل فعال بر خواب و رؤیا

از نظر فیلسوفانی نظیر فارابی و ابن‌سینا رؤیا، ارتباط نفس ناطقه با مبادی عالیه است که طی آن، نفس معانی را از آن مبادی اتخاذ می‌کند و در متخیله که کارخانه صورت‌گری است، صورت می‌دهد. در این مسیر گاه در عالم خواب خبرهایی از جهان غیب نیز به برخی انسان‌ها می‌رسد و رؤیا، دریچه ورود به عالم غیب می‌شود و از این طریق، با وحی و نبوت مرتبط می‌گردد (داوری، ۱۳۵۴، ص ۲۰۸).

ابن‌سینا، رؤیا را حاصل اتصال نفس انسان به عقول مفارق می‌داند و معتقد است که این اتصال، امری طبعی است و نه اکتسابی (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ص ۸۳). او در توضیح نحوه شکل‌گیری خواب و رؤیا به نقش سه عامل یعنی عقل فعال، قوه عاقله و قوه خیال اشاره می‌کند و می‌گوید: هنگامی که ما شیئی را در خواب می‌بینیم، ابتدا آن را تعقل و سپس تخیل می‌نماییم و دلیل آن این است که عقل فعال این معقول را ابتدا بر قوه عاقله افاضه می‌کند و سپس بر تخیل، و این دقیقاً عکس مسیری است که در تعلیم طی می‌کنیم؛ زیرا آن‌جا ابتدا شیء را تخیل می‌کنیم و سپس تعقل می‌نماییم (همو، ۱۳۷۱/الف، ص ۳۰۶).

با نگاه از زاویه صادق و کاذب بودن رؤیا نیز می‌توان به نقش عقل فعال به عنوان منشأ صور خیالی واقف شد. حکمای مشاء، منشأ و منبع اصلی صور خیالیه را دو چیز می‌دانند: یکی عالم قدس و دیگری قوه متخیله. ابن‌سینا می‌گوید اگر صور خیالی از عالم قدس ناشی شده باشد، رؤیای صادقه متحقق می‌شود و اگر این صور از قوه متخیله ناشی شده باشد، رؤیای شیطانی و کاذب شکل می‌یابد. به گفته ابن‌سینا رؤیای صادقه، حاصل احاطه عالم قدس بر نفس آدمی است که این احاطه با وساطت عقل فعال محقق می‌شود، اما رؤیای کاذبه یا شیطانی حاصل تصرفات قوه متخیله به شمار می‌آید (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲-۱۱۸).

رابطه عقل فعال با نفس هنگام مفارقت از بدن

بقای نفوس انسانی پس از مرگ بر اساس نظر فارابی، فقط در صورت اتصال با عقل فعال ممکن می‌شود و اگر این اتصال نباشد، بقا نفس پس از اضمحلال بدن ممکن نیست (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۴۲).

مفارقت از ماده در نظر فارابی، هنگامی است که اعراض جسم برداشته شود، به نحوی که دیگر نتوان گفت محرک است یا ساکن، بلکه باید به او عناوینی که شایسته موجودات غیرجسمانی است، اطلاق شود. به نظر فارابی، رابطه مستقیمی میان مفارقت از ماده و مقارنت با عقل فعال وجود دارد (همان، ص ۱۳۱). رجوع به آثار ابن‌سینا نشان می‌دهد که او نیز به نقش عقل فعال در بقای نفوس ناطقه اذعان دارد، اما برخلاف فارابی، تنها راه بقا را اتصال به عقل فعال نمی‌داند. شیخ به بقای نفوس ناقص در

سایه پیوستن به جسم فلکی و حتی بقای نفوس ساده و فاقد هر نوع صورت معقول، به سبب داشتن پاره‌ای از بدیهیات به نحو فطری نیز قائل است. صدرالمتألهین در این مسئله، با نظر فارابی موافق نیست و نظر ابن‌سینا را مبنی بر بقا همه اقسام نفس بر می‌گزیند، اما عامل بقا نفوس فاقد صور معقول را در قوه خیال جست‌وجو می‌کند. پس هر سه فیلسوف در مورد عامل بقای نفوس کامل اتفاق نظر دارند ولی در بقاء سایر نفوس، سه نظر متفاوت اظهار کرده‌اند.

عقل فعال عامل بقای نفوس کامل

نفوس انسانی پس از جدایی از بدن بر چهار قسم منقسم می‌گردند:

- ۱- نفوس کامل در علم و عمل (سابقون)؛ ۲- نفوس کامل در علم و ناقص در عمل یا بر عکس (اصحاب یمین)؛ ۳- نفوس ناقص در علم و عمل (اصحاب شمال).
- از نظر شیخ‌الرئیس کاملان در علم و عمل یا «سابقون»، کسانی هستند که پس از مفارقت از بدن به عالم عقول ملحق می‌شوند و از هرگونه مقارنت با اجسام و نفوس فلکی منزّه و مبرا هستند. متوسطان یا اصحاب یمین خود، به دو گروه تقسیم می‌شوند: کاملان در علم و نه علم، که مدتی از عالم علوی دور نگه داشته می‌شوند تا از هیئات ظلمانی ای که به واسطه اعمال بد در حیات دنیایی دچار آن شده‌اند، رهایی یابند و دوم، کاملان در علم و نه عمل که هر گاه از ابدانشان رهایی یابند، به نفوس فلکی تعلق می‌گیرند و با عروج به آسمان، اوصاف و احوال بهشت را مشاهده و تخیل می‌کنند تا به عالم عقلی ارتقا یابند. اما ناقصان در علم و عمل و یا اصحاب شمال به مرتبه سفلی تنزل می‌یابند و به عذاب الهی گرفتار می‌گردند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱/الف، ص ۱۸۷-۱۹۲). ابن‌سینا در اثر دیگری در تبیین اقسام نفوس می‌گوید: «بدان که نفوس پس از مفارقت چند طبقه‌اند: ۱- نفوسی که علوم و معارف حاصل کرده، از اخلاق و هیأت بدنی منزّه و متجردند. این طبقه، پس از مفارقت، در سعادت و راحت مطلق‌اند ۲- نفوسی که علوم و معارف حاصل کرده‌اند ولی به هیأت بدنی آلوده‌اند. از آن‌جایی که این هیأت، مانع دریافت سعادت هستند، این نفوس گرفتار عذابی خواهند شد که این هیأت را از بین ببرد زیرا، به عقیده ابن‌سینا، این هیأت برای نفس، ذاتی نیست، بلکه عارضی است؛ ۳- نفوسی که در علوم و معارف ناقص‌اند اما از نیات بد و اخلاق ناپسندیده منزّه‌اند. این گروه بر دو قسم‌اند: الف- اگر به این نفوس، کمالی رسیده باشد و آن را طلب نکرده باشند یا منکر آن شده باشند، همیشه در عذاب‌اند و رنج و عذاب آن‌ها منقطع نمی‌شود؛ ب- اگر این نفوس ندانند که کمالی برایشان بوده است و آن را حاصل نکرده باشند، نه در سعادت مطلق‌اند و نه در شقاوت مطلق» (ابن‌سینا، ۱۳۵۰، ص ۹۰-۹۱).

ابن‌سینا بر این عقیده است که نفوسی که بر حسب جبلیت ذاتی، پاکیزه و منزه‌اند و در دار دنیا، آلوده به معاصی نشده‌اند، هنگام مفارقت از بدن و رحلت به عالم آخرت به فیض الهی متصل می‌شوند و به مقام قرب و سدره‌المنتهی می‌رسند. در این هنگام جمیع حقایق بر این نفوس منکشف و ذاتشان به جوهر الهی منقلب می‌گردد و به ریاست عالم و سلطنت حق نائل می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ ص ۲۷۵-۲۷۶).

نقش عقل فعال در بقای نفوس ناقص

از نظر ابن‌سینا عامل محشور شدن هر انسان این است که قوه عاقله او پیش از مفارقت از بدن، به فعلیت رسیده باشد، اما نفوسی که در مرحله عقل هیولانی گرفتار مرگ شده از بدن خویش مفارقت می‌کنند، برای این‌که بتوانند محشور شوند، باید بالفعل واجد صور معقوله شوند و از این رو هنوز احتیاج به جسم دارند؛ منتهی از آن‌جا که ابدان این نفوس به عالم ماده تعلق دارند، باید به جسمی دیگر تعلق گیرند و آن، جسم فلکی است که به مثابه جسم این نفوس قرار می‌گیرد تا به واسطه آن، مراحل از تکامل را طی کنند و واجد معقولانی شوند و بتوانند در عالم آخرت محشور شوند. پس چنین نفوسی باقی‌اند و محشور می‌شوند، اما از طریق غیر از طریق بقا عقول کامل.

صاحب کتاب *ارسطو عند العرب* به نقل از ابن‌سینا می‌گوید: «همه نفوس پس از ممات به عقل فعال اتصال نمی‌یابند؛ زیرا همه این استعداد را ندارند؛ اما این‌که بتوان مقیاسی به دست داد که چه نفوسی چنین نصیبی دارند و چه نفوسی ندارند، کار دشواری است» (بدوی، ۱۹۷۸م، ص ۲۲۸). ابن‌سینا در *رساله السعاده*، نفوسی را که استعداد اتصال به عقل فعال ندارند، نفوس ناقص می‌نامد و می‌گوید حکما و علما در بقای نفوسی که در هنگام مفارقت از بدن، هنوز به مقام عقل بالفعل نرسیده‌اند - مثل نفوس اطفال و مجانین - دچار اختلاف شده‌اند. وی در مورد بقای این نفوس می‌گوید که آنچه از قول امام مشائین (ارسطو) به روایت اسکندر افرویدیسی نقل شده است، این است که نفوس پس از قطع علاقه از بدن، فاسد و تباه خواهند شد، اما ثامسطیوس برخلاف اسکندر، از قول ارسطو نقل کرده است که آن نفوس نیز پس از مرگ باقی خواهند بود و ابن‌سینا معتقد است حق با ثامسطیوس است و مبنای سخن خود را روی کلام او استوار نموده است و می‌گوید این نحو از نفوس پس از مفارقت از بدن، برای قبول معقولات اولیه از فیض الهی مستعد و مهیا هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ ص ۲۷۳).

شیخ‌الرئیس برای بیان کیفیت بقای این نفوس، به اجرام فلکی متوسل می‌شود و معتقد است که نفوس ناقص پس از مفارقت از بدن، به اجرام فلکی ملحق می‌گردند و آن‌جا مراحل تکامل خود را طی می‌کنند و ممکن است که این کار سرانجام باعث آمادگی نفوس آنان گردد تا از جهت پیوستگی

و اتصال، به همان سعادت‌تی که مخصوص عارفان است، دست یابند (بن‌سینا، ۱۳۳۹، ص ۱۴۹). ملاصدرا، نظر ابن‌سینا مبنی بر تعلق نفوس ناقص به اجرام فلکی را نمی‌پذیرد و به رد و انکار آن می‌پردازد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۳۰۵) و می‌گوید عدم باور به عالم نیمه مجردی به نام عالم خیال، باعث شده شیخ‌الرئیس به تعلق نفوس ناقص به نفس فلکی معتقد شود. از نظر ملاصدرا، انسان‌ها حتی اگر پایین‌ترین درجه تجرد را هم داشته باشند، محشور می‌شوند و این درجه از تجرد، با تجرد مثالی قوه خیال برآورده می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۰۴).

اکنون در خاتمه، با نظر اجمالی به اقسام ارتباط عقل فعال با انسان روشن می‌شود که این ارتباط، مسیری صعودی از عالم ملک به سوی عالم ملکوت و از خاک تا به افلاک طی می‌کند. این ارتباط در نازل‌ترین مرتبه، مزاج مستعد را به بدن انسان بدل می‌کند، سپس نفس مجرد را به آن افزوده می‌کند و در طول حیات بشر، همواره با افزایش خود در به فعلیت رساندن قوا و استعدادهای بدن مادی و نفس مجرد، مشارکت می‌نماید.

بالاترین سطح این ارتباط در سه مرتبه تجلی می‌کند: حصول عقل مستفاد، حصول عقل قدسی و لقاء وحی که دو مرتبه اول مقدمه و شرط لازم برای سومین مرتبه یعنی القا وحی هستند که در میان اقسام ارتباط‌های انسان با عقل فعال منحصر به فرد است؛ زیرا پل ارتباط عالم ماده با عالم الهی است. تمامی این ارتباط‌ها، علی‌رغم تفاوت سطح ارتباط، یک وجه مشترک دارند: یک سمت آنها، در عالم ملک است و همگی در حیات دنیوی انسان رخ می‌دهند، اما آخرین رابطه یعنی بقاء نفوس کامل، از این حیث کاملاً متفاوت با مابقی است؛ زیرا به تمامه در خارج ظرف عالم ماده واقع می‌شود. همچنین در این قسم بر خلاف سایر اقسام، فعل و انفعال خاصی رخ نمی‌دهد، بلکه صرف بودن عقل فعال، به استناد این که بقا علت، عامل بقای معلول است، باعث بقای نفوس کامل می‌گردد.

نتیجه‌گیری

با ملاحظه آثار شیخ‌الرئیس روشن می‌شود که عقل فعال با ظاهر شدن در این چند نقش، به تدبیر عالم مادون می‌پردازد:

۱- در نقش علت فاعلی و مبدأ صدور (با واسطه یا بی‌واسطه)

عقل فعال به واسطه اجرام فلکی، مبدأ صدور هیولای مشترک عناصر چهارگانه است. همچنین علت فاعلی و مبدأ افزایش صورت جسمیه و صورت نوعیه است که در این کار، وجود علل اعدادی به عنوان زمینه‌ساز اثر آن، ضروری است. عقل فعال، علت قریب حدوث نفس نباتی و نفس حیوانی و

نفس انسانی است. همچنین علت قریب و واسطه افاضه وحی به شمار می‌رود و ارتباط با آن، منشأ تحقق رؤیا و عامل وقوع حدس و الهام می‌شود.

۲- در نقش عامل استکمال موجودات

عقل فعال به تعقل و تخیل فلک مدد می‌رساند و در فعلیت قوه عاقله و به حد کمال رسیدن آن نقش اساسی دارد، چنان که در فعلیت و کمال خیال و سایر قوای انسانی نیز دخیل است.

۳- در نقش عامل بقاء ابدی

عقل فعال عامل بقای دائم و ابدی شدن نفوس کامل است.

منابع و مأخذ

- ✓ **قرآن کریم**
- ✓ ابن سینا، حسین بن عبدالله، **التنبيهات و الاشارات مع لباب الاشارات**، به اهتمام محمود شهابی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹
- ✓ **احوال النفس و رساله فی النفس و بقائها و معادها**، تحقیق و مقدمه احمد فؤاد الاهوانی، مصر، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۱هـ
- ✓ **رساله اضحویه**، ترجمه نامعلوم، تصحیح و مقدمه و تعلیقات حسین خدیو جم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰
- ✓ **التعلیقات**، تحقیق و مقدمه عبد الرحمن البدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزه العلمیه، ۱۳۶۲
- ✓ **رسائل ابن سینا**، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰هـ
- ✓ **رساله نفس**، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱
- ✓ **الشفاء**، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ
- ✓ **طبیعیات دانشنامه علایی**، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد مشکوه، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳
- ✓ **المباحثات**، تحقیق و تعلیق محسن بیدار فر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱هـ
- ✓ **المبدأ و المعاد**، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳
- ✓ **النجاه من العرق فی بحر الضلالت**، ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴
- ✓ **النفس من الشفاء**، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵
- ✓ بدوی، عبد الرحمن، **ارسطو عند العرب**، الكويت، وكالة المطبوعات، ۱۹۷۸م
- ✓ داوری، رضا، **فلسفه مدنی فارابی**، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴

- ✓ داوودی، علیمراد، *عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا*، تهران، دهخدا، ۱۳۴۹
- ✓ دانا سرشت، اکبر، *روان‌شناسی شفا*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳
- ✓ دری، ضیاء الدین، *رساله اقسام نفوس* مندرج در رسائل، تهران، انتشارات مرکزی، ۱۳۶۰
- ✓ ذبیحی، محمد، *فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا*، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۶
- ✓ سعادت مصطفوی، حسن، *شرح اشارات و تنبیهاات (نمط سوم) در باب نفس*، تهران، دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۷
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م
- ✓ فارابی، ابو نصر محمد، *آراء اهل المدینه الفاضله*، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶م
- ✓ مطهری، مرتضی، *مقالات فلسفی*، قم، صدرا، ۱۳۸۶
- ✓ _____ *تفسیر آیه مبارکه نور*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۲
- ✓ _____ *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، تصحیح و تحقیق و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران، حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲
- ✓ _____ *المفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳
- ✓ _____ *الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه*، ترجمه و تفسیر احمد شفیعی‌ها، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸
- ✓ ملایری، موسی، *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملا صدرا*، قم، کتاب طه، ۱۳۸۴

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.