**Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran**
**Ontological Researches**
**Semi-Annual Scientific Journal**
**ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490**
**Type: Research**

Vol.15, No. 29
Spring & Summer 2026
Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

# A Comparative Study of the Functions of the Active Intellect from the Perspectives of Avicenna and Mulla Sadra

Ghorbanali Karimzadeh Gharamaleki[1]
Abdullah Hosseini Eskandian[2]

## Abstract

The Active Intellect and the role it plays in the epistemic and ontological domains of the world is one of the fundamental issues in Islamic philosophy, which has long been a subject of debate and exchange of views among divine philosophers. In this regard, Ibn Sina held that human knowledge (acquisitive perception) at all levels is dependent on the emanation of universal forms and intelligibles by this intellect upon the rational soul. He also attributes the actualization of human knowledge to this

---

[1] Associate Professor at University of Tabriz, Tabriz, Iran, g.karaimzadeh@tabrizu.ac.ir
[2] PhD of Islamic Theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran, hosseinieskandianabdullah@gmail.com
Received: 17/07/2025
Reviewed: 16/12/2025
Accepted: 21/05/2026

intellect. From Mūlla Sadrā's perspective, the Active Intellect possesses an independent existence relative to the human rational soul. Mūlla Sadrā describes the Active Intellect as the agent of the elemental world, finding meaning in the elemental world through its correspondence with it. This research employs a descriptive-analytical method and comparative approach to investigate the epistemic functions of the Active Intellect from the perspectives of Ibn Sina and Mūlla Sadrā. It aims to reveal the intellectual commonalities and distinctions between these two divine philosophers in explaining this issue. Ibn Sina primarily emphasizes acquired knowledge and the Active Intellect's role in bestowing intelligible forms upon the soul. In contrast, Mūlla Sadrā by highlighting the concept of direct knowledge, argues that the human soul, upon reaching the stage of union with the Active Intellect, attains direct knowledge and perceives truths directly and without mediation. In other words, for Mūlla Sadrā, knowledge is not limited to acquired knowledge, but also includes direct knowledge, which represents a higher and more complete level than acquired knowledge.

**Keywords:** Ibn Sina, Active Intellect, Mūlla Sadrā, Epistemology, Understanding

## Statement of the Problem

The issue of the Active Intellect was first discussed and contemplated in Greek philosophy, and with the transfer of Greek philosophy to the Islamic world on the one hand, and Quranic and Islamic teachings on the other hand, it led to extensive and profound discussions among philosophers in this regard. Considering that the issue of the Active Intellect is one of the fundamental discussions in Islamic philosophy, and it is an issue with which the entirety of philosophy grapples, both in the ontological and epistemological realms, and on the other hand, each philosopher's specific stance on this issue can create fundamental and essential differences with the positions of other philosophers, clarifying this issue is therefore of great importance.

The Active Intellect, in Ibn Sina's philosophical system, is a stage among the separate intellects that acts as an intermediary between God and the material world. This intellect is the origin of the forms of beings in the world and also the source of intelligibles for human intellects. In other words, the Active Intellect bestows the forms of intelligibles upon human intellects, thereby enabling them to acquire knowledge. Ibn Sina uses the concept of “the union of the intelligent and the intellectual” to explain how the human intellect interacts with the Active Intellect. He believes that when the human intellect perceives an intelligible, it unites with it and derives its identity from it. This union does not mean that the human intellect is completely dissolved in the intellectual, but rather that the human intellect accepts the intellectual as its own form and becomes one with it (Ibn Sina, 1983: 268). Mūlla Sadrā also believes that intellect in human existence has a continuous reality, and humans actualize it through their substantial motion and under the auspices of the Active Intellect. To attain higher stages, humans need the guidance of the Active

Intellect, which is a being superior to the material world, abstract and devoid of matter and its characteristics, self-subsistent, and pure actuality (Mūlla Sadrā, 1957: 89).

This research attempts to provide a comparative analysis of the functions of the Active Intellect from the perspectives of Ibn Sina and Mūlla Sadrā, along with a preliminary review and analysis. It aims to elucidate the commonalities and differences in the philosophical views of these two philosophers in this regard, thereby answering the following questions: What are the insights of Ibn Sina and Mūlla Sadrā regarding the Active Intellect? From the perspective of these two divine sages, how is knowledge emanated by the Active Intellect? Is the acquisition of knowledge through the Active Intellect a specialized form of cognition, or is it among the ordinary methods accessible to everyone? Furthermore, how do these two divine philosophers perceive the involvement of the Active Intellect in the process of divine revelation?

## Methodology

This article adopts a descriptive-analytical method and a comparative approach to analyze the functions of the Active Intellect from the perspectives of Ibn Sina and Mūlla Sadrā, seeking to reveal the intellectual similarities and differences between these two philosophers in this regard.

## Findings and Results

Explaining the ontological and epistemological position of the Active Intellect is one of the fundamental issues in Islamic philosophy. The hierarchy of longitudinal intellects in Ibn Sina's philosophy does not extend infinitely but rather culminates in the Tenth Intellect, which emanates the beings of the material world (Ibn Sina, 1989, 2: 254). Therefore, the Active Intellect in Ibn Sina`s philosophy is ultimately the Tenth Intellect in the hierarchy of intellects and the intermediary link between the world of immaterial beings and the material world. From the world of corruption to human souls, all emanate from it, and the governance of all of them is the responsibility of the Active Intellect. In Mūlla Sadrā's philosophy, too, the Active Intellect holds a special position and plays a significant role in the process of acquiring knowledge. Mūlla Sadrā, relying on the principle of the originality of existence, emphasizes the fundamental role of will and action in attaining knowledge (Rezanejad, 2008, 2: 205). He believes that the human soul, through righteous will and action, can progress towards perfection and achieve union with the Active Intellect. From Sadrā's perspective, the Active Intellect is not only the source and origin of intelligible forms but also the factor in the development and transcendence of the human rational soul (Mūlla Sadrā, 1981B, 2: 254). By connecting with the Active Intellect, the soul can attain presential knowledge and directly intuit the reality of things. From Mūlla Sadrā's perspective, the Active Intellect connected to the human soul is the same as the accidental intellects or the lord of the human species, which, although entirely abstract and independent of the human soul in the

realm of intellect, have been able to connect with the human soul and provide it with their universal forms.

## References

Ibn Sina, H, *Al-Ishārat wa al-Tanbihat*, Commentary by Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush, 1989.
Ibn Sina, H, *Al-Shifa*, Research by George Qanawati and Saeed Zayed, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Public Library, 1983.
Mūlla Sadrā, M. I. *Al-Maābdā wa al-Ma`ad*, Tehran: The Society of Iranian Wisdom and Philosophy, 1957 [in Persian]
Mūlla Sadrā, M. I. *Hikmat al-Muta'alyah fi Ãsfar al-'aqliyya al-arba'a*, Beirut: Dar al-Ahyā. 1981B [in Arabic]
Rezanejad, Gh, *Mashāid al-Ulouhiyā*, Qom: Ayat-e Ishraq, 2008 [in Persian]

پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامهٔ علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال پانزدهم، شمارهٔ ۲۹
بهار و تابستان ۱۴۰۵
صفحات ۶۰-۳۱

Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.15, No. 29
Spring & Summer 2026

# بررسی تطبیقی کارکردهای عقل فعال از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا

قربانعلی کریم‌زاده قراملکی[۱]
عبدالله حسینی اسکندیان[۲]

**چکیده**

**قل فعّال و نقشی که در حوزهٔ معرفتی و هستی‌شناختی عالم دارد، از مسائل اساسی در حکمت اسلامی است که از دیرباز از سوی حکمای الهی محل بحث و تضارب آرا بوده است. در این بین ابن‌سینا معرفت انسانی (ادراک حصولی) را در تمام مراتب وابسته به افاضهٔ صور کلی و معقولات توسط این عقل بر نفس ناطقه دانسته و همچنین خروج معارف انسانی از قوه به فعل را برعهدهٔ این عقل قرار می‌نهد. از منظر ملاصدرا نیز، عقل فعال وجودی استقلالی نسبت به نفس ناطقهٔ انسانی دارد. ملاصدرا، عقل فعال را فاعل عالم عناصر توصیف کرده و عالم عناصر را در تناظر با آن معنادار می‌یابد. در این تحقیق با روش توصیفی ـ تحلیلی و با رویکرد تطبیقی سعی بر این است تا به بررسی تطبیقی کارکردهای عقل فعال از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا پرداخته و وجوه اشتراک و افتراق فکری این دو حکیم الهی را در تبیین این مسأله آشکار کنیم.**

---

[۱]. دانشیار گروهٔ فلسفهٔ و کلام اسلامی دانشگاهٔ تبریز، تبریز، ایران، g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir
[۲]. دکتری تخصصی کلام اسلامی، دانشگاهٔ تبریز، تبریز، ایران. hosseinieskandianabdullah@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۴
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۲۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۳۱

**در واقع سؤال اساسی تحقیق این است که از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا، عقل فعال چه کارکردهایی دارد؟ و دیدگاه آنان در این زمینه چه وجوه اشتراک و اختلافی دارد؟ ابن‌سینا بیشتر بر علم حصولی و نقش عقل فعال در افاضهٔ صور معقوله به نفس تاکید دارد. در مقابل، ملاصدرا با تاکید بر مفهوم علم حضوری، معتقد است که نفس انسانی در مرتبهٔ اتحاد با عقل فعال، به علم حضوری دست می‌یابد و حقایق را به صورت مستقیم و بدون واسطه درک می‌کند. به عبارت دیگر، معرفت برای ملاصدرا، تنها منحصر به علم حصولی نیست، بلکه شامل علم حضوری نیز می‌شود که مرتبه‌ای بالاتر و کامل‌تر از علم حصولی است.**

**واژگان کلیدی: ابن‌سینا، عقل فعال، ملاصدرا، کارکرد، شناخت.**

## بیان مسأله

مسألهٔ عقل فعال نخستین‌بار در فلسفهٔ یونانی مورد بحث و تأمل قرار گرفت و با انتقال فلسفهٔ یونانی به جهان اسلام از یکسو و همچنین آموزه‌های قرآنی و اسلامی از سوی دیگر، سبب بحث‌های بسیار و عمیقی در بین فلاسفهٔ الهی در این‌باره شد. با توجه به اینکه مسألهٔ عقل فعال یکی از مباحث بنیادی در فلسفهٔ اسلامی به شمار می‌رود و یکی از مباحثی است که کل فلسفه با آن چه در ساحت هستی‌شناختی و چه در ساحت معرفت‌شناختی درگیر است و از طرف دیگر موضع خاص هر فیلسوف در این باب می‌تواند تفاوت‌های بنیادین و اساسی را با موضع فلاسفهٔ دیگر ایجاد کند، به همین جهت تبیین این مسأله از اهمیت بسزایی برخوردار است.

عقل فعال در نظام فلسفی ابن‌سینا، مرتبه‌ای از عقول مفارق است که به‌عنوان واسطه میان خداوند و جهان مادی عمل می‌کند. این عقل، منشأ صور موجودات جهان و همچنین، منبع معقولات برای عقول انسانی است. به عبارت دیگر، عقل فعال، صور معقولات را به عقول انسانی افاضه می‌کند و از این طریق، امکان کسب معرفت را برای آنها فراهم می‌سازد. ابن‌سینا برای توضیح نحوهٔ تعامل عقل انسانی با عقل فعال، از مفهوم «اتحاد عاقل و معقول» استفاده می‌کند. او معتقد است که هنگامی که عقل انسانی، معقولی را ادراک می‌کند، با آن متحد می‌شود و از آن هویت می‌یابد. این اتحاد، به معنای این نیست که عقل انسانی به طور کامل در معقول مضمحل می‌شود، بلکه بدین معناست که عقل انسانی، معقول را

به‌عنوان صورت خود می‌پذیرد و با آن یگانه می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۹۶). ملاصدرا نیز معتقد است که عقل در وجود انسان، حقیقت پیوسته‌ای دارد و انسان با حرکت جوهری خویش و در پرتوی عنایت عقل فعال، آن را به فعلیت می‌رساند و انسان برای نیل به مراتب بالا نیازمند به دست‌گیری عقل فعال، که موجودی برتر از عالم طبیعت، مجرد و عاری از ماده و احکام آن، قائم به نفس و فعلیت صرف است، خواهد بود.

در این تحقیق سعی بر این است تا ضمن بررسی و تحلیل مقدماتی، به‌نحو تطبیقی به بررسی کارکردهای عقل فعال از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا بپردازیم و وجوه اشتراک و افتراق فکری این دو فیلسوف را در این راستا تبیین کرده تا پاسخگویی به این سؤالات باشد؛ ابن‌سینا و ملاصدرا چه بینشی دربارۀ عقل فعال دارند؟ از منظر این دو حکیم الهی، نحوۀ افاضۀ معرفت از سوی عقل فعال چگونه است؟ آیا کسب معرفت از طریق عقل فعال، معرفت ویژه‌ای است یا از زمرۀ طرق معمولی است که همگان از آن نصیبی دارند؟ نحوۀ دخیل‌بودن عقل فعال در فرایند وحی الهی از منظر این دو حکیم متأله چگونه است؟

## پیشینۀ تحقیق

یافته‌های محقق بیانگر آن است که تاکنون تحقیقی که به بررسی تطبیقی کارکردهای عقل فعال از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا بپردازد، صورت نگرفته است، اما از جمله تحقیقاتی که به نحوی با موضوع تحقیق قرابت دارند، می‌توان به این موارد اشاره کرد؛

۱. عامری و دیگران (۱۴۰۰) در مقالۀ «فاعلیت عقل فعال در مهندسی نظام عالم ماده از نظر صدرالمتالهین» سعی کرده‌اند تا جنبۀ هستی‌شناختی و فاعلیت ایجادی عقل فعال را در عالم ماده از منظر حکمت صدرایی مورد تحلیل و بررسی قرار دهند.

۲. صفری و معین (۱۳۹۵) در مقالۀ «تحول وجودی معرفت شناختی نفس بر اساس عقل فعال ملاصدرا و مقایسۀ آن با مفهوم مطلق هگل» به بررسی سیر تحول و تکامل معرفتی نفس با تأکید بر نقش افاضه‌گری عقل فعال در حکمت صدرایی و بررسی تطبیقی آن با مفهوم مطلق از منظر هگل پرداخته‌اند.

۳. عباسی (۱۳۹۵) در مقالۀ «تبین ضرورت وجودی عقل فعال از دیدگاه ابن‌سینا» سعی کرده تا جنبۀ هستی‌شناختی عقل فعال را در حکمت سینوی مورد کنکاش قرار دهد.

۴. امامی جمعه و مهدی‌زاده (۱۳۹۳) در مقالهٔ «معنا، چیستی و هستی شناسی عقل از نظر ملاصدرا و دکارت» به تبیین و مقایسهٔ عقل دکارتی با اقسام عقل من‌جمله عقل فعال در فلسفهٔ ملاصدرا در سه حیطهٔ معنا، چیستی و هستی‌شناختی پرداخته‌اند.

وجه ابتکار این تحقیق در وهلهٔ اول بررسی کارکردهای عقل فعال در فلسفهٔ ابن‌سینا و ملاصدرا و سپس تحلیل اصول حاکم در تبیین دو اندیشمند الهی در این‌باره و درنهایت بررسی تطبیقی این موضوع و بیان مشابهات و مفارقات فکری در این راستاست که در تحقیقات پیشین محل بحث و تأمل نبوده است. همچنین این تحقیق سعی در بازنمایی برخی از کارکردهای مهم عقل فعال که از ابتکارات حکمت اسلامی است، همچون نقش آن در وحی، الهام و افاضهٔ علوم به انسان دارد.

## ۱. دیدگاه ابن‌سینا

جایگاه عقل فعال در نظام فکری مشائیان و به‌ویژه در نزد ابن‌سینا، بسیار مهم و انکارناشدنی است. این جوهر مفارق هم به لحاظ ساختمان هستی و هم به لحاظ فرایند معرفت انسان در نظام فلسفی سینوی نقش مهمی ایفا می‌کند. در حکمت سینوی، معنای اینکه عقلی فعال است، این است که فی‌نفسه عقل بالفعل است نه اینکه مانند عقل انسانی، قابلیت صورت معقول را داشته باشد و دارای چیزی باشد که کمال او محسوب می‌شود؛ بلکه همهٔ کمالات او، بالفعل است، یعنی ذات او صورت عقلی قایم به خود است؛ و امر بالقوه در آن نیست. در این بخش به تبیین عقل فعال از منظر ابن‌سینا می‌پردازیم.

### ۱-۱ عقل فعال

یکی از محوری‌ترین و پیچیده‌ترین مفاهیم در فلسفهٔ ابن‌سینا، مفهوم «عقل فعال» است. این مفهوم، نقش کلیدی در تبیین فرایند شناخت، ارتباط انسان با جهان ماوراءالطبیعه، و اثبات نبوت در نظام فلسفی او ایفا می‌کند. ابن‌سینا، تحت تأثیر ارسطو و نوافلاطونیان، جهان را به سلسله مراتبی از موجودات تقسیم می‌کند که از واجب‌الوجود (خداوند) آغاز شده و به مادّه ختم می‌شود. در این سلسله مراتب، موجودات از لحاظ کمال و وجود، به ترتیب از بالا به پایین، تنزل می‌یابند. در میان موجودات، عقول جایگاه ویژه‌ای دارند؛

عقول، موجوداتی مجرد و غیرمادی هستند که به طور ذاتی عاقل و معقول می‌باشند، بدین معنا که هم فاعلِ تعقل‌اند و هم موضوعِ تعقل. ابن‌سینا، بر اساس قاعدهٔ «الواحد» معتقد است که از واجب‌الوجود (خداوند) تنها یک موجود می‌تواند صادر شود که همان «عقل اول» است. سپس، عقل اول، عقل دوم و فلک اول را به وجود می‌آورد. این فرایند صدور، به صورت زنجیره‌وار ادامه می‌یابد تا به عقل دهم که همان عقل فعال است، می‌رسد.

سلسلهٔ عقول طولیه در فلسفهٔ ابن‌سینا تا بی‌نهایت ادامه پیدا نمی‌کند، بلکه نهایتاً در عقل دهم که افاضه‌کنندهٔ موجودات عالم ماده است، ختم می‌شود. بنابراین، عقل فعال در فلسفهٔ سینوی در نهایت سلسلهٔ عقول ده‌گانه و حلقهٔ واسطهٔ عالم مجردات با عالم مادیات است که از عالم کون و فساد گرفته تا نفوس انسانی، همگی از او صادر شده و تدبیر همهٔ آنها بر عهدهٔ عقل فعال است (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ج۲، ص ۲۵۴). عقل فعال، عقل جهان مادی است و همچنین عقل مفارق را عقل فعال گویند؛ چون در نفوس انسانی تصرف و آنها را از قوه به فعل تبدیل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۴؛ ذبیحی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۹).

### ۱-۲ طرق کسب معارف

طرق کسب معرفت در حکمت سینوی عبارتند از؛

#### ۱-۲-۱ قوهٔ فکر و اندیشه

چنان که در کتاب‌های منطقی گفته می‌شود، دستگاه ادراکی انسان هرگاه با مجهولی مواجه می‌شود، به معلومات خود مراجعه کرده و معلوم مناسب آن را می‌یابد و با تشکیل حدود یا قیاسات، به حل مجهولات نایل می‌شود؛ این عمل را «فکر» گویند (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ج۱: ۱۰-۱۱). البته نباید این بیان موهِم آن شود که عقل به خودی خود و بدون نیاز به امری خارج از خود، به ادراک نظریات واصل می‌شود؛ زیرا حکما در تبیین هستی‌شناختی معرفت، تأکید دارند که مفیض هر پدیده و تغییر و تحولی در عالم طبیعت، عقل فعال است. معرفت نیز از این قاعده مستثنا نیست و هر معرفتی، محصول افاضهٔ عقل فعال است و نقش تفکر و استدلال، تنها در حد مستعد کردن قوهٔ عاقله است؛ بدین معنا

که با تفکر و استدلال، قوۀ عاقله آمادگی دریافت معلوم را از عقل فعال دریافت می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۳۷).

### ۱-۲-۲ قوه حدس

طریق عادی دریافت معرفت از عقل فعال، راه تفکر و استدلال است؛ اما گاهی اوقات، نفس بدون تفکر و استدلال، به کسب معرفت نایل می‌شود و به امر دیگری نیازمند نیست. حکما این شیوه از تحصیل معرفت را «حدس» نامیده‌اند.

ابن‌سینا در تعریف حدس می‌گوید: «واما الحدس فان یتمثّل الحد الاوسط فی الذهن دفعه» (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ج۱، ص ۱۹۵).

قوۀ حدس قوه‌ای است که شخص را در راه معرفت، از تفکر و تعلم بی‌نیاز می‌کند؛ تا آنجا که به صرف مواجهه با مجهول، بی‌وقفه به حد وسط پی می‌برد و نتیجه را درمی‌یابد. انسانی که قوۀ حدس دارد، در حقیقت از بالاترین استعداد برای اتصال به عقل فعال برخوردار است.

### ۱-۲-۳ عقل قدسی

ابن‌سینا طریق دیگر کسب معرفت را عقل قدسی دانسته و آن را منحصر در انبیای الهی می‌داند. به باور ابن‌سینا، تفاوت پیامبران با فیلسوفان، در نحوۀ دستیابی به معارف عقلانی است. فیلسوف بر اساس تلاش فکری خود، به فیض عقل فعال نایل می‌شود و معلومات وی اکتسابی است؛ اما نبی بر اثر برخورداری از عقل قدسی، فیض عقل فعال را دریافت می‌کند. ابن‌سینا برخورداری از نیروی حدس را در انسان‌ها یکسان نمی‌داند؛ بلکه در پایین‌ترین مراتب انسانی، کسی هست که هیچ بهره‌ای از این قوه ندارد و در عالی‌ترین مرتبه‌اش، انسانی هست که از نظر کمّی و کیفی، برترین درجات حدس را دارد و در بیشتر حالاتش، از تعلم و تفکر بی‌نیاز است؛ چنین انسانی، نبی بوده و بهره‌مند از عقل قدسی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۳۷).

نبی در نظر ابن‌سینا کسی است که با برخورداری از عقل قدسی، در کمترین زمان ممکن به منبع فیض (عقل فعال) متصل شود و معارف را از آنجا دریافت کند (ابن‌سینا، ۱۹۸۰، ص ۴۵).

ابن‌سینا ماهیت وحی را از سنخ حدس می‌داند؛ جز اینکه وحی از مراتب بالای حدس است و برخوردار از آن، در حقیقت صاحب عقل قدسی نامیده می‌شود.

### ۱-۲-٤ نحوهٔ افاضهٔ معرفت از سوی عقل فعال

ابن‌سینا در باب چگونگی تحصیل معرفت بر این عقیده است که نفس ما به یاری حواس ظاهری و باطنی، تعدادی از صور ادراکی جزئی را به مخزن قوهٔ مخیله و حافظه وارد می‌کند، سپس با کمک قوهٔ مفکره، در این صورت‌ها به دخل و تصرف پرداخته و با تجرید و انتزاع، زمینه را برای کسب صور کلی از عقل فعال فراهم می‌آورد؛ زیرا معانی کلی با معانی جزئی سنخیت دارد (یثربی، ۱۳۸۳، ص ۷۵).

این نحوهٔ انتقال ما از جزئی به کلی را می‌توان با التفات به عملیات ذهنی نفس ناطقهٔ انسانی تشخیص داد؛ چراکه تصرف نفس در امور جزئی است که ذهن را برای کسب صور خاص مهیا می‌کند، یعنی همین اقدام نفس برای تحصیل صور خیالی یا معانی وهمی خاص است که ذهن آدمی را برای تحصیل معانی کلی آماده می‌کند. به همین جهت، در این هنگام، نفس انسان تنها قادر است امور مناسب با تصورات خیالی خود را اخذ کند نه همه چیز را.

اگرچه تحصیل صور جزئیه، نفس ناطقه را برای قبول معقولات مهیا می‌کند، اما انتظار اینکه عین صور موجود در قوهٔ متخیله به قوهٔ ناطقه منتقل شود، محل تحقق ندارد. همچنین تصور اینکه کلی منطبع در ماده عامل به وجود آمدن صور کلی در نفس شود نیز تلقی اشتباهی است؛ زیرا معقولات تنها بر اثر مطالعهٔ صور جزئی پدید می‌آیند که نفس ناطقه به واسطهٔ توجه به آنها انجام داده است. نفس بر اثر توجه مذکور توانایی در خود به وجود می‌آورد که عقل فعال به آن صور معقول کلی را افاضه کند و نفس ناطقه به کسب معقولات نائل شود. بر این اساس، نفس ناطقه برای اتصال به عقل فعال توانایی می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۲۲). این استعداد به دو طریق ناقص و تام حاصل می‌شود: استعداد

ناقص پیش از تعلم تحقق می‌یابد و استعداد تام پس از تعلم به وقوع می‌پیوندد و آدمی هرگاه تعیلم کند و هرگاه که خواست صورت معقولی را تعقل کند به عقل فعال مراجعه می‌کند و به‌سبب اینکه آموزش موجب حصول استعداد در آن شده به عقل فعال متصل می‌شود، و در اثر این اتصال، توانایی بسیطی به آن دست می‌هد که تفصیل صور عقلیه بر اثر آن پدید می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، صص ۳۳۷-۳۳۸).

نفس زمانی که صور خیالی را ملاحظه می‌کند در آن استعدادی پیدا می‌شود تا صور عقلیه متناسب با آن صور خیالی را در خود قبول کند و هنگامی که نفس از عقل فعال روی برگرداند و به‌سویعالم ماده روی آورد، آن صور معقوله نیز از بین می‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ج۳، ص ۲۶۶). باید توجه داشت که قوۀ مذکور در نفوس مختلف از حیث درجۀ شدت و قوت تفاوت می‌کند؛ چراکه استعداد ناقص که پیش از آن برای انسان حاصل بوده با یکدیگر متفاوت بوده‌اند. همچنین علم به معقولات بدین معنی نیست که همۀ معقولات پیش انسان حاضر باشند، بلکه منظور این است که نفس ناطقه هر وقت اراده کند، توانایی این را دارد که به عقل فعال اتصال پیدا کند و صور کلی را از این طریق کسب کند. نفس برای اینکه به عقل فعال اتصال یابد راهی جز نفی تعلقات بدنی و رفع اشتغالات مادی ندارد و از آنجا که نفی تعلقات بدنی در طی زندگی این جهانی امکان‌پذیر نیست، اتصال نهایی و دائم تنها هنگامی میسر خواهد بود که مرگ انسان فرا رسد و موانع مذکور برای همیشه از زندگی انسان رخت بربندد.

## ۱-۳ کارکردهای عقل فعال

ابن‌سینا تحصیل معرفت را بدون فرض موجودی ماوراءالطبیعی که قوای ادراکی انسان را به فعلیت برساند و صور معقولات را به نفس انسان عطا کند، ممکن نمی‌داند و این موجود را، عقل فعال نام می‌نهد که دارای چنین کارکردهایی در افاضۀ معرفت است؛

### ۱-۳-۱ وساطت عقل فعال در علم الهی به متغیرات

عقل فعال در علم خداوند هیچ نقشی ندارد. عدم نقش عقل فعال در علم خداوند به ذات خود هرگز قابل بحث نیست؛ زیرا خداوند که همواره از ماده و عوارض آن مجرد است، ذاتاً

عاقل و معقول بوده، یعنی به خود به طور مستقیم علم دارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۸،ج۳، ص ۳۰۰). همچنین در علم خداوند به کلیات که به‌سبب صور مرتسمه در ذات است، عقل فعال هیچ نقشی ندارد؛ چون علم خداوند به کلیات، به‌سبب صور مرتسم در ذات الهی است، که خداوند از طریق تعقل ذات خود، به این صور علم می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، صص ۵۹۳-۵۹۴). نقش عقل فعال در علم خداوند به جزئیات متغیر است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۵۹۶). علم خداوند به جزئیات متغیر، مستقیم و بدون واسطه نیست؛ زیرا سبب تغییر در ذات الهی می‌شود، بلکه بر وجه کلی، مافوق زمان و از طریق علم به اسباب و علل این موجودات جزئی بدون عوارض شخصی آنها است. عقل فعال به‌عنوان عقل مجرد عالم مادون قمر سبب کثرت در این عالم است و حاوی صور کلی وجود علمی مورد نیاز عالم مادیات است. خداوند از طریق علم به اسباب، یعنی عقول طولیه که علل عقل فعال نیز هستند، به عقل فعال و کلیات موجود در آن علم می‌یابد و همین علم با واسطه سبب علم خداوند به جزئیات متغیر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، صص ۵۹۸-۵۹۹).

بر همین اساس، ابن‌سینا، علم عقول را به معلومات خود، علم ذاتی می‌داند؛ زیرا عقول سبب تحقق معلومات خود هستند و علم آنها به جزئیات مانند علم کلی خداوند، ورای زمان و غیرقابل تغییر است.

### ۱-۳-۲ افاضهٔ معقولات به انسان

عقل فعال مخزن معقولات است، یعنی همهٔ علوم کلی در عقل فعال بوده و نفس انسان وقتی استعداد ادراک معقولات را پیدا کند، عقل فعال معقولات را بدان افاضه می‌کند و عقل فعال مفیض صورت‌های عقلی به نفس آدمی است و نیز نفس انسان هنگام غفلت و ذهول برای یادآوری جهت اتصال به عقل فعال از خزانهٔ عقل کمک می‌گیرد. توضیح اینکه برای نفس انسانی نسبت به معقولات آن سه حالت متصور است: ۱. ادراک (حصول معلومات)؛ ۲. ذهول و غفلت (زوال صورت‌های علمی و معقول که بدون کسب جدید قابل حصول هستند و یادآوری می‌شوند)؛ ۳. نسیان (زوال معلومات که به کسب جدید نیازمند است).

در هنگام یادآوری معقولات باید خزانه‌ای باشد که نفس بتواند بلافاصله آنها را به یاد آورد و نفس نمی‌تواند خودش این کار را انجام دهد؛ زیرا اگر نفس به تنهایی معقولات را به یاد آورد، پس باید بین حالت ذهول و ادراک فرقی نباشد و قوای نفس نیز این کار را انجام نمی‌دهند؛ زیرا قوا مادی هستند و صورت‌های معقول مجردند؛ پس باید موجودی مجرد و بالفعل وجود داشته باشد تا این کار را انجام دهد و آن عقل فعال است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۸).

### ۱-۳-۳ افاضهٔ علوم به انسان

ابن‌سینا بر این عقیده است، معرفت بدون وجود موجودی مجرد از ماده امکان نمی‌یابد؛ زیرا در اندیشهٔ وی نحوهٔ به وجود آمدن شناخت، به افاضهٔ موجودی متعالی نیازمند است. نقش عقل فعال بهٔ عنوان افاضه‌کنندهٔ معقولات در حکمت سینوی بدین‌نحو است که، نفس بر اثر افاضهٔ عقل فعال قوهٔ ادراک را به دست می‌آورد و در مقام عقل هیولانی واجد معقولات اولی شده و به مرتبهٔ عقل بالملکه نائل می‌شود. آنگاه نفس آدمی با افاضهٔ عقل فعال مراتب عقل را یکی پس از دیگری، یعنی عقل بالفعل و مستفاد طی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، صص ۲۷۰-۲۷۱). این اتصال نفس به عقل فعال مادامی استمرار می‌یابد که نفس به عقل فعال توجهی تام داشته باشد؛ چراکه با قطع‌نظر نفس و آمیختگی به مادیات این اتصال از بین می‌رود.

عقل فعال در زمان قطع ارتباط میان آن و نفس ناطقهٔ انسانی، نقش حافظه برای معارف عقلی انسان را به عهده می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ج۲، صص ۳۶۵-۳۶۷). عقل فعال همه‌جا به صورت مستقیم در به وجود آمدن شناخت ایفای نقش نمی‌کند، بلکه در باب ادراکات عقل عملی، ادراک حسی و ادراک باطنی تاثیر غیرمستقیم می‌گذارد؛ چراکه عقل عملی در استنباط احکام جزئی نیازمند معقولاتی است که توسط عقل فعال بر عقل نظری افاضه شده است. همچنین عقل فعال با اعطای معقولات ادراکات جزئی، حواس ظاهری و باطنی را کلیت می‌بخشد.

### ۱-۳-٤ فعلیت‌بخشی به امورات عالم ما تحت‌القمر

نفس از آنجا که عاقل بالقوه است برای تبدیل به فعلیت نیاز به واسطهٔ بیرونی دارد. بر این پایه، باید موجود بالفعلی باشد که نفس بالقوه را از این حالت بالقوگی بیرون آورد و قوهٔ آن را به فعلیت تبدیل کند. این واسطه با عاقل بالقوه مناسبت و سنخیت دارد و نسبت آن به عقول ما همانند خورشیدی است که با نور انداختن به موجودات تاریک آنها را قابل رویت می‌کند و باعث تحقق شناخت عقلی در نفس ناطقه می‌شود. به همین جهت، هرگاه عقل فعال بر نفوس بالقوهٔ ما نتابد صور معقول، معلوم نفس آدمی نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۳۷؛ ذبیحی، ۱۳۸۷، صص ۲۹۷-۲۹۸).

ابن‌سینا نفس انسانی را به‌عنوان یک قابلیت و استعداد برای اندیشیدن و درک معقولات در نظر می‌گیرد. نفس، به خودی خود، دارای تمامی معقولات و دانش نیست، بلکه این ظرفیت و آمادگی را دارد که با دریافت و کسب معقولات، از حالت بالقوه به بالفعل برسد. این تصور از نفس، بر خلاف دیدگاه برخی دیگر از فلاسفه که نفس را از ابتدا دارای دانش و آگاهی می‌دانند، بر اهمیت تجربه و اکتساب معرفت تاکید دارد. وی همچنین در باب انتقال نفس از حالت بالقوه به بالفعل است بر این باور است که این انتقال به خودی خود و بدون دخالت عامل بیرونی امکان‌پذیر نیست. این دیدگاه ناشی از اصل علیت در فلسفهٔ ابن‌سینا است، که بر طبق آن هر معلولی نیازمند علتی است و نمی‌تواند به خودی خود به وجود آید. بنابراین، نفس به‌عنوان یک معلول (در این مورد، معلول عقل فعال)، نیازمند یک علت است که بتواند آن را از حالت بالقوه خارج کرده و به فعلیت برساند.

### ۱-۳-٥ واسطه‌گری در وحی

ابن‌سینا در آثار مختلفش به تبیین مقولهٔ وحی پرداخته و واضح است، توضیح وحی از نگاه فلسفی به‌عنوان یکی از مصادیق معرفت، شناخته می‌شود. همچنین بر پایهٔ آرای حکمای اسلامی، معرفت در سایهٔ توجه به افاضهٔ عقل فعال میسر می‌شود. از آنجا که عقل فعال به‌عنوان موجود کامل، فاعل وجودی و معرفتی کل عالم ما تحت‌القمر به حساب می‌آید؛ به همین جهت، هر امری که به موجودات عالم ما تحت‌القمر مربوط است، از طریق عقل فعال قابل توجیه است. وحی نیز به‌عنوان یکی از این موارد در سایهٔ توجه به عقل فعال

امکان توضیح می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ج۳، صص ۲۹۸-۲۹۹). بنابراین، عقل فعال، جامع تمام علوم است و نفس پیامبر، در صورت اتصال به عقل فعال، می‌تواند به حقایق عالَم عالِم شود. البته این مسأله در فلسفهٔ ابن‌سینا ظهور نیافته، بلکه ردپای آن را می‌توان به پیش از وی و در فلسفهٔ فارابی جستجو کرد؛ زیرا از زمان فارابی به بعد است که عقل فعال به مثابه فرشتهٔ وحی تلقی شده و پیامبر، معرفت وحیانی را از او اخذ می‌کند (فارابی،۱۹۸۶، ص ۱۲۱). نقش عقل فعال در افاضهٔ وحی به واسطهٔ معرفت خیالی توضیح دادهٔ می‌شود؛ زیرا عقل فعال با افاضهٔ صور معقولات کلی به نفس باعث می‌شود تا نفس با اخذ این صور به واسطهٔ خیال، رویای صادقه و یا وحی تحقق یابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۳۷).

### ۱-۳-٦ واسطه‌گری در رویا

در فلسفهٔ ابن‌سینا، نفس در مقام فراحسی به عقل فعال می‌پیوندد و به کمک آن (چه در خواب و چه در بیداری) به مشاهدهٔ حقایق نایل می‌شود. هنگامی که نفس در حالت خواب طبیعی از اسارت حس و شواغل روزمره رها می‌شود، در عالم رویا به کمک عقل فعال مناظری را می‌بنید که یا نتیجهٔ کارکرد قوهٔ متخیله و محصول سوابق ذهنی خاطرات و تجارب قبلی شخص خواب‌نماست و یا حاصل تصرف قوهٔ مصوره است که صورت‌ها و معانی جدیدی را به نفس القا می‌کند و به هر حال این ادراکات، یکی از ادلهٔ بقا و تجرد نفس است، بدین معنی که نفس برای وجود و فعالیت خود به ابزار جسمانی و حسی نیازمند نیست؛ بلکه رویای صادقه ( همانند وحی برای پیامبران) دریچه‌ای به عالم غیب برای کشف اسرار و رموز عالم خلقت، ادراکی فوق حسی از عوالم قدسی و غیبی است.

ابن‌سینا در نمط دهم اشارات و تنبیهات می‌گوید: «هم چنان که این ادراکات غیرمحسوس برای نفس انسانی در عالم خواب مسلم است، در حال بیداری نیز همینگونه ادراکات ممکن و مقدور است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ج۳، ص ۴۰۹). اشتغال قوای باطنی نفس انسان همچون متخیله و به تبع آن عاقله به امور دیگر (= حواس ظاهری)، مانع بزرگی بر سر راه اتصال نفس با عوالم بالاتر است. هنگامی که حواس به دلیلی از کار بیافتند، نفس از شواغل حسی و از تفکر دربارهٔ داده‌های حواس رها می‌شود و برای اتصال به جواهر عقلانی (عقل فعال)

و نیز به نفوس فلکی که صور جزئیات را در خود دارند، مستعد می‌شود. بدین ترتیب، صوری از آنها در آیینهٔ نفس منتقش می‌شود.

## ۲. دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتالهین در مباحث معرفت‌شناسانهٔ خود اصطلاح عقل فعال را بسیار به کار می‌برد و مبحث معرفت‌شناسی حکمت متعالیه متکامل‌تر از مباحث معرفتی مشایی است و سعی در رفع نواقص موجود در فلسفهٔ مشا دارد. ملاصدرا بر آن است که عقل در وجود انسان، حقیقت پیوسته‌ای دارد و انسان با حرکت جوهری خویش و در پرتوی عنایت عقل فعال، آن را به فعلیت می‌رساند؛ تا جایی که انسان می‌تواند به موجودی مجرد از ماده تبدیل شود. در نتیجه در حکمت متعالیه، انسان برای نیل به مراتب بالا نیازمند به دست‌گیری عقل فعال، که موجودی برتر از عالم طبیعت، مجرد و عاری از ماده و احکام آن، قائم به نفس و فعلیت صرف است، خواهد بود. در این بخش ابتدا به بررسی و تحلیل عقل فعال و در نهایت به نقش عقل فعال در ادراکات انسان از منظر صدرا می‌پردازیم.

### ۲-۱ عقل فعال

عقل فعال آخرین عقل از عقول طولیه است که در فلسفهٔ صدرایی می‌توان ویژگی‌هایی همچون مجرد بودن، تام بودن، مستقل از نفس انسان و قائم به ذات بودن را برای آن برشمرد. اگرچه در برخی اوقات، صدرا آن را موجود مجرد از نفس می‌داند و در این‌باره با مشائیان هم‌عقیده است، اما در پاره‌ای اوقات به نظر می‌رسد عقل فعال را چیزی جدای از نفس توصیف نمی‌کند و آن را مرتبه بالاتر نفس به حساب می‌آورد که به ادراک کلیات می‌پردازد (رضانژاد، ۱۳۸۷، ج۲، ص ۲۰۵). صدرا همچنین در پاره‌ای از نوشته‌های خود برای عقل فعال دو جنبهٔ فعال و منفعل قائل است. وی جنبهٔ فعال عقل را همان ساحت فی نفسه‌ای می‌داند که مستقل و قائم به ذات و مجرد تام است و ساحتی از آن را که اگرچه مجرد تام است، ولی مستقل و قائم به ذات نمی‌توان فرض کرد، همان جنبهٔ منفعل عقل می‌داند.

ملاصدرا بر این باور است که عقل فعال فرشتهٔ مقربی است که مشتمل بر فرشتگان بسیار است که همگی جنود خداوند و علت زمان و زمانیات هستند (رضانژاد، ۱۳۸۷، ج۲، ص ۱۲۷). عقل فعال نسبت به جهان جسمانی واسطهٔ فیض است. و بنابر قول صدرالمتألّهین، عقل مزبور را از این حیث فعّال نامند که موجود نفوس بشری و خارج‌کنندهٔ آنها از قوّهٔ محضه به فعلیّت تامّه بوده و در حقیقت موجد و مکوّن این عالم و بخشایشگر فیض وجودی به جمیع محسوسات و اشیا مادّی و آخرین مفارق عقلی و از جمیع وجوه در غایت فعلیّت است.

### ۲-۲ طرق کسب معرفت

طرق کسب معرفت از منظر صدرا عبارتند از؛

#### ۲-۲-۱ قوهٔ فکر و اندیشه

علوم در باطن و نفس آدمی، به وجوهی مختلف حاصل می‌شوند. یکی از وجوه مزبور، پس از اشتیاق و طلب، و تحصیل از استاد و معلّم است که موسوم به استبصار بوده و با استدلال از طریق اصول و قواعد و استنتاج است، یعنی گاهی علوم از طریق تحصیل و تعلّم و اکتساب از معلّم و استاد و شیخ و مرشد است که ضمیر انسانی اندک اندک منوّر می‌شود، و در صورتی‌که ادامه یابد، علوم و معارف حقّه در باطن او راسخ شده و نفس وی به کمال معرفت ارتقا می‌یابد که این عمل را «فکر» گویند. در تفکّر حرکتی نفسانی و محض و نیز طلب و جستجوی ذهنی وجود دارد.

از منظر ملاصدرا، هر معرفتی، محصول افاضهٔ عقل فعال است و نقش تفکر و استدلال، تنها مستعد کردن قوهٔ عاقله برای دریافت معلوم از عقل فعال است (رضانژاد، ۱۳۸۷، ص ۵۸۷).

#### ۲-۲-۲ قوهٔ حدس و الهام

قوهٔ دیگری که بدون مراجعه به استاد به تعلّم و تحصیل می‌پردازد، قوهٔ حدس و الهام است؛ و مراد از حدس، سرعت انتقال ذهن از مبادی به مطلوب بوده و در مقابل تفکّر است؛ و لذا در حدس نیازی به حرکت تدریجی برای تحصیل مبادی و ترتیب آن به منظور نیل به

مطلوب نیست، و امکان دارد که مبادی و مطلوب دفعهٔ واحده و یکباره برای ذهن پدید آید؛ و آن هم بدون قصد و اختیار و با سرعت سیری که در عرف به سرعت انتقال مشهور است.

ملاصدرا در مورد وحی معتقد است که وحی عبارت است از اتصال قوی و رابطهٔ فوق العادهٔ نفس پیامبر با عقل فعال. وی علومی را که در باطن آدمی بدون استدلال و اجتهاد و تعلّم حاصل می‌شود را به دو قسم تقسیم می‌کند؛ قسمی که انسان می‌داند، علوم حاصله در باطن او چگونه و از چه زمانی پدید آمده، و قسمی دیگر آن است که علوم حاصله را با مشاهدهٔ فرشته‌ای می‌گیرد که بر نفس او القا کرده و با شهود عقل فعّال حاصل می‌شود؛ و در این‌صورت قسم اول را الهام می‌نامند و قسم دیگر را وحی که اختصاص به انبیا و رسل دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۶۰۸).

از منظر ملاصدرا، ماهیت وحی از نوع قوهٔ حدس است و مرتبهٔ بالای حدس، وحی است که در واقع صاحبان عقل قدسی که انبیا و اولیا می‌باشند از شدت بالای حدس برخوردارند.

### ۳-۲ نحوهٔ افاضهٔ معرفت از سوی عقل فعال

ملاصدرا نفس را نسبت به صور محسوسه و متخیله، مصدر می‌داند، اما در مورد صور عقلیه، یعنی مفاهیم کلیه دیدگاه‌های متفاوتی را مطرح کرده است، در جایی می‌گوید:

دیدگاه اول: نفس نسبت به صور عقلیه نه مصدر است و نه قابل، بلکه نفس نسبت به صور عقلیه مظهر است، یعنی نفس صور محسوسه و متخیله را خودش می‌سازد و فاعل آنهاست نه قابل آنها، ولی نسبت به صور عقلیه نه قابل است نه فاعل، بلکه مانند مرآت و آیینه، مظهر است، یعنی صور عقلیه‌ای را که در عالم عقل موجودند، نشان می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۲، ص ۲۳۶).

حسن‌زاده آملی می‌گوید: «نفس قبل از مقام فنا و اتصال با عقل فعال، حقایقی از عالم قدس بدو افاضه می‌شود، پس مَظْهر آن می‌شود و پس از ارتقای وجودی و پیوستن به عالم امر، خلاق صور و موجد و منشأ آنها می‌شود و البته در این مظهر بودن اذن الله فعلی را داراست، خواه توجه و شعور به آن داشته باشد و خواه غافل باشد. اگر نفس اتصال پیدا

نکند، مَظْهر است و بعد از اتصال و قوّت نفس، مُظْهر است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، صص ۴۶۱-۴۶۰).

دیدگاه دوم: ملاصدرا در جایی دیگرتصریح می‌کند که علم عقلی انسان واقعیتی مجرد است قائم به نفس آن هم قیام صدوری، یعنی نفس فاعل آن است و قوهٔ عقل قابل آن و متحد با آن، چنانچه می‌گوید: «ان نسبه النفس الی الصور الادراکیه مطلقاًنسبه الفاعل الموثر لا نسبه المنفعل المتصف» (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ج۱، ص ۲۰۹؛ رضانژاد، ۱۳۸۷، ص ۳۷).

ملاصدرا این دیدگاه را که صور ادراکی به طور مطلق ـ و از آن جمله صور عقلی - قیام صدوری به نفس دارند با دیدگاهی که در اول نقل کردیم منافات دارد، اما وجه جمع این دو دیدگاه این است که دیدگاه دوم وی ناظر به مرحلهٔ پیشرفتهٔ نفس است که دارای ملکهٔ عقلی است و می‌تواند صور تفصیلی کلی و جزئی را خلق کند، اما دیدگاه اول به مرحلهٔ پایین‌تر نفس که من‌جمله با عقل فعال ارتباط دارد، ناظر است.

صدرا برخی اوقات معقولات را نشئت گرفته از امری الهی توصیف می‌کند و آن را منافی با فاعل و نقش صادری داشتن انسان نمی‌داند. دلیل این قضیه آن است که صدرا از آنجا که همهٔ موجودات عالم را معالیل خداوند تلقی می‌کند و میان علت و معلول رابطهٔ شأن و ذی‌شأن برقرار می‌داند؛ به همین جهت، هر نوع فاعلیتی هم که نفس داشته باشد؛ در نهایت به خود خداوند منتهی می‌شود و علیت و صادریت را نسبت به ممکنات به‌عنوان علیت واسطه‌ای معرفی می‌کند. در حقیقت، صدرا اصل وجود مدرکات حسی را به انشای نفس انسانی مربوط می‌داند و آن را بسان فاعلیت خداوند نسبت به حقایق هستی به حساب می‌آورد (زندیه، ۱۳۹۰، ص ۱۱۲). وی معتقد است همانطور که موجودات ممکن نزد مبدأ اعلی حضور دارند و ربط وجودی بدان دارند، صور شناختی نیز - حسی، خیالی و عقلی - در نهاد آدمی حضور دارند و ربط وجودی بدان دارند (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ج۱، صص ۲۵-۲۶).

صدرا با نفی مبنای کسانی که به انفعالیت نفس اعتقاد دارند، قیام صور ادراکی به نفس را همانند قیام صدوری قلمداد می‌کند. به عبارتی، صور ادراکی در نفس بسان اعراض نباید تلقی شوند که در جوهر نفسی حلول کرده باشند؛ چراکه در این صورت نمی‌توان کمال

یافتن ذات نفس را توجیه کرد؛ امکان ندارد که همزمان نفس به واسطهٔ معیت صور با مشخصات نفس آدمی به فعلیات خود تحقق بخشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۳، ص ۲۸۸). در حقیقت، فعلیت عقل آنجا معنا می‌یابد که اعراض از مدرکات تجرید شوند و ادراک در مرتبهٔ نفسانی تحقق یافته باشد، ادراک عقلی بالقوه است و هر زمان که معرفت از مرتبهٔ خیالی مجرد شود و فعلیتی بالاتر را به خود گرفت، مستعد می‌شود که عین معقولات شده و نسبت صور به آن یکسان باشد. بنابراین، صور عقلی اعتنایی به ویژگی‌های خیالی نشان نمی‌دهد، همچنان که ویژگی‌هایی مانند شهوت و غضب و ترس و غمگینی و... صورت‌هایی منحصر در محدودهٔ نفسانیت هستند.

## ۲-٤ کارکردهای عقل فعال

عقل فعال در معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، آن هم در ادراک کلیات نقش اساسی را بر عهده دارد که در زیر به توضیح هر یک از این نقش‌ها می‌پردازیم:

### ۲-٤-۱ واسطه‌گری در رویا

از نظر ملاصدرا، رویا به معنی انتقال روح بخاری از ظاهر به باطن است. مراد از روح در این بحث همان جوهر بخاری است که مرکب قوای نفسانی است. این روح به‌سبب عروق و رگ‌ها به باطن بدن رسیده و گاهی در باطن حبس می‌شود و به دلیل کثرت حرکات و طلب استراحت اعضای بدن، در باطن اثر می‌گذارد و در این هنگام خواب بر فرد غلبه می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۵۹۱).

از نظر صدرالمتالهین، نیاز به خواب و وقوع خواب بیشتر ناشی از ضعف و سستی نفس است که حواس آن را مشغول و سرگرم کرده است. هنگامی که نفس از فعالیت بایستد، نفس مجالی برای اتصال به جواهر عقلی ( عقل فعال) می‌یابد و آمادهٔ پذیرش صور از این جواهر می‌شود. در واقع از منظر ملاصدرا، رویا هنگامی حاصل می‌شود که نفس انسان از شواغل حسی فراغت یافته و حواس باطنی او شروع به فعالیت کنند.

ملاصدرا بر این باور است که نفس انسان هنگام خواب استعداد اتصال به عوالم عقول و مثال را پیدا می‌کند. مطابق بینش ملاصدرا، آدمی مضاف بر بدن جسمانی، بدن مثالی دارد

که حد وسط روح و ماده است. نفس ناطقهٔ انسان در بیداری، از جسم استفاده می‌کند و در خواب، با بدن مثالی به حیات خود ادمه می‌دهد. برخی از نفوس در رویا، با جسم مثالی به آن عالم وارد می‌شوند و برخی از ارواح بلندمرتبه، به عالم مذکور اکتفا نکرده و خود را به عالم عقول ارتقا می‌دهند این ارواح، توانایی شناخت مجردات را در عالم رویا به دست می‌آورند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ب، ج۲، ص ۲۶۴).

بر این اساس، ملاصدرا دلیل درستی رؤیاهای صادقه را اتصال نفس انسان به جواهر عالیه در عالم بالا می‌داند و در مورد حالت بیداری معتقد است که نفس باید دارای چنان قوتی باشد که بتواند قوای ادارکی خود را کنترل کند؛ مشاعر سفلی آن را از درک امور عالیه باز ندارد و قوهٔ متخیله بتواند حس مشترک را از مشاهدهٔ ظواهر فارغ سازد و به مشاهدهٔ امور باطنی سوق دهد. در این صورت، اتصال و دریافت معارف نیز مانند خواب میسر خواهد شد؛ زیرا نفس انسان مستعد تجلی حقایق است و آنچه شرط است، این است که حائلی میان لوح عقلانی و لوح نفسانی نباشد که در این صورت، حقایق اشیا از آن لوح به این لوح تجلی و سرایت می‌کنید (ملاصدرا، ۱۳۶۶ب، ج۲، ص ۲۶۵). از نظر ملاصدرا، نفس آدمی مجرد است؛ مبادی عالیه و ملائکهٔ مقربین نیز مجردند و هیچ حجاب و حائلی میان مجردات وجود ندارد، جز ماده. پس اگر نفس از تعلق و احتجاب خود به بدن فارغ شود، بلافاصله به مبادی عالیه متصل می‌شود و نقوش علمی و صفات کمالی درآن تلألو پیدا می‌کند.

### ۲-٤-۲ واسطه‌گری در وحی

دیدگاه فارابی در مورد اتصال روح نبی به عقل فعال، که در بیان ماهیت وحی ابراز شده بود، نقطهٔ عطف و شروعی بود برای نظریه‌پردازی در باب چیستی و چگونگی وحی، به طوری که نظر فلاسفهٔ دیگر از جمله ابن‌سینا را برانگیخت و در حکمت متعالیه، با تأثیرپذیری از حکمت سینوی و اشراقی، به تکامل و غنای بیشتری رسید. صدرالمتالهین در کتب مختلف خود به‌ویژه در کتاب *اسفار*، *شواهد ربوبیه* و *مبدأ و معاد* به تفصیل در رابطه با وحی به‌عنوان معرفت یا منبع معرفت و چگونگی نزول آن بحث کرده است.

نظریهٔ وحی ملاصدرا، به اجمال، عبارت است از: «اتصال نفس نبی به ذوات مجردهٔ عالم عقل (به‌ویژه عقل فعال) و مشاهدهٔ همهٔ حقایق هستی که در الواح محفوظ (عالم عقول) و

محور اثبات (نفوس ملکی) مکتوب است» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۲، ص ۳۰۸). آنچه که در نظریهٔ فلسفی وحی، جای تأمل و کاوش عمیق دارد، نحوه و چگونگی اتصال و اتحاد میان نفس نبی و عقل فعال است. صدرالمتالهین در این‌باره می‌گوید: «روح نبی در عالم عقول، با عقل فعال ارتباط پیدا می‌کند و حقیقت وحی هم جز این نیست. سپس همین ارتباط از طریق قوهٔ خیال محاکات و بازسازی، و عقل فعال در عالم مثال به شکل ملک وحی متمثل می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۲، ص ۳۰۸).

### ۲-٤-۳ افاضهٔ صور معقوله

یکی از کارکردهای عقل فعال، افاضهٔ صور معقوله به نفس ناطقهٔ انسانی است. نفس انسانی در ابتدا دارای قوهٔ ادراک و تعقل است، اما فاقد صور معقوله است. عقل فعال با افاضهٔ این صور، زمینهٔ ادراک و شناخت را برای نفس فراهم می آورد. این افاضه به صورت دفعی و ناگهانی نیست، بلکه تدریجی و متناسب با استعداد و آمادگی نفس است. به عبارت دیگر، نفس با تلاش و کوشش خود و با تصفیه و تزکیه، خود را آمادهٔ پذیرش فیض عقل فعال می کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۳، صص ۳۰۰-۳۰۵).

### ۲-٤-٤ تهذیب نفس

ملاصدرا معتقد است که ارتباط نفس با عقل فعال، نه‌تنها باعث کسب معرفت، بلکه باعث تزکیه و تهذیب نفس نیز می‌شود. هرچه نفس انسانی خالص‌تر و مهذب‌تر باشد، بیشتر مستعد دریافت فیض از عقل فعال خواهد بود. به عبارت دیگر، کسب معرفت از طریق عقل فعال، فرایندی است که نیازمند آمادگی و استقامت نفسانی است.

ملاصدرا می‌گوید: «ان النفس کلما زادت صفاء و تجرداً، کانت اقرب الی العقل الفعال و اسرع فی تلقی العلوم و المعارف منه» (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ج۱، ص ۱۳۵)، یعنی هرچه نفس، صفاتر و مجردتر باشد، به عقل فعال نزدیک‌تر خواهد بود و قابلیت بیشتری جهت دریافت علوم و معارف دارد.

## ۳. مقایسهٔ تطبیقی

در این بخش به بررسی وجوه اشتراک و افتراق فکری ابن‌سینا و ملاصدرا در تبیین کارکردهای عقل فعال می‌پردازیم.

### ۳-۱ اشتراکات فکری

با وجود تفاوت‌های بسیاری که در رویکرد فلسفی ابن‌سینا و ملاصدرا در تبیین کارکردهای عقل فعال به چشم می‌خورد، اما در برخی موارد با یکدیگر اتفاق رأی دارند، از جمله؛

۱. عقل فعال در هر دو مکتب فلسفی به‌عنوان فیض‌دهنده و واسطه در فیض به موجودات عالم کون و فساد قلمداد می‌شود و عقول و نفوس انسانی را از قوه به فعل در می‌آورد و صور را به اشیا و مواد می‌بخشد و نفوس را از مرتبهٔ هیولائی به کمال مستفاد خود می‌رساند (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ص ۹۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۳، صص ۳۰۰-۳۰۵).

۲. در هر دو مکتب، عقل فعال، از تمام جهات بالفعل است و جوهری مجرد عقلی و از ماده بودن مبرا است، ولی به عالم ماده نزدیک‌تر است و مدبر عالم موجودات مادی به شمار می‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۳، ص ۴۲۱).

۳. طبق آرای فلسفی هر دو فیلسوف، انسان به لحاظ معرفت‌شناسی نیازمند امر بیرونی است که آن امر بیرونی صرفاً عقل فعال می‌تواند باشد. صدرالمتالهین وجود عقل فعال را به‌عنوان کمال انسان از دو حیث ثابت می‌کند: یکی از جهت نیاز نفس برای خروج از مرحلهٔ عقل بالقوه به مرحلهٔ عقل بالفعل و دیگری از جهت نیاز نفس به قوه‌ای که معلوماتش در آن ذخیره شوند. این گفتهٔ صدرالمتالهین بسیار نزدیک به سخن ابن‌سینا در باب نقش معرفت‌شناسی عقل فعال است. هر دو فیلسوف عقل فعال را به‌عنوان واسطه در وحی الهی دانسته و معتقدند در موقع نزول وحی، نفس نبی به ذوات مجردهٔ عالم عقل (به‌ویژه عقل فعال) اتصال می‌یابد و به مشاهدهٔ همهٔ حقایق هستی که در الواح محفوظ (عالم عقول) است، نائل می‌شود. در مورد رویا نیز هر دو معتقدند که نفس انسان هنگام خواب می‌تواند توسط عقل فعال به عالم عقول مجرد متصل شده و نقوش صور اشیا را بپذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ج۳، ص ۴۰۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۵۹۱)

۴. هر دو فیلسوف بر این باورند که بدون وجود عقل فعال، حصول معرفت برای انسان امکان‌پذیر نیست. نفس انسانی به تنهایی، قادر به درک حقایق کلی و انتزاع معقولات از محسوسات نبوده و نیازمند واسطه‌ای است که صور معقوله را به آن افاضه کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۵۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸ ج۳، صص ۳۰۲-۳۰۵).

۵. هر دو فیلسوف، عقل فعال را به‌عنوان مُفیض صور و مُخرجِ قوه به فعل در نفوس انسانی می‌دانند. نفس انسانی در ابتدا دارای قوه ادراک است و با اتصال به عقل فعال، این قوه به فعل تبدیل شده و قادر به درک معقولات می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۴۵-۲۴۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۳، صص ۲۹۰-۲۹۵).

۶. هر دو فیلسوف، عقل فعال را به‌عنوان یکی از اجزای اصلی نظام هستی و واسطه‌ای بین عالم مُثُل و عالم محسوسات می‌دانند. عقل فعال در این نظام، نقشی کلیدی در حفظ و تداوم عالم دارد و ارتباط بین موجودات مختلف را برقرار می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۰۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۳، صص ۳۱۰-۳۱۵).

### ۳-۲ افتراقات فکری

علی‌رغم اشتراکات فوق، ابن‌سینا و ملاصدرا در تبیین کارکردهای عقل فعال، اختلافات بنیادینی با یکدیگر دارند که ناشی از تفاوت در مبانی فلسفی و رویکردهای معرفت‌شناختی آن‌ها است. مهم‌ترین این اختلافات عبارتند از:

۱. ابن‌سینا، عقل فعال را جوهری مُفارِق از ماده می‌داند که به صورت مستقل وجود دارد و ارتباطی مستقیم با نفوس انسانی برقرار می‌کند. در مقابل، ملاصدرا با تکیه بر اصل حرکت جوهری، عقل فعال را مرتبه‌ای از وجود خود نفس انسانی می‌داند که در اثر سیر و سلوک معنوی و ارتقا وجودی، به آن دست می‌یابد. به عبارت دیگر، عقل فعال برای ابن‌سینا، موجودی خارجی و مستقل از نفس است، در حالی‌که برای ملاصدرا، مرتبه‌ای باطنی و ذاتی نفس است که در اثر کمال‌جویی حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۵۵-۲۶۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۳، ص ۳۰۸).

۲. از آنجا که ابن‌سینا، عقل فعال را جوهری مُفارِق می‌داند، ارتباط با آن را از طریق فرآیندی به نام "اتصال" تبیین می‌کند. بدین معنا که نفس انسانی با آمادگی و استعداد

لازم، می‌تواند با عقل فعال اتصال برقرار کرده و صور معقوله را از آن دریافت کند. در مقابل، ملاصدرا با توجه به اینکه عقل فعال را مرتبه‌ای از خود نفس می‌داند، ارتباط با آن را از طریق "اتحاد" تبیین می‌کند. به این معنا که نفس انسانی با طی مراحل کمال و ارتقا وجودی، با عقل فعال متحد شده و به مرتبهٔ ادراک کامل دست می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۶۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۳، ص ۳۱۸).

۳. ابن‌سینا بر اهمیت آمادگی و استعداد نفس برای دریافت صور معقوله تأکید دارد، اما نقش اراده و عمل در حصول معرفت را کمرنگ‌تر می‌داند. در مقابل، ملاصدرا با تکیه بر اصل اصالت وجود، بر نقش اساسی اراده و عمل در حصول معرفت تاکید دارد. او معتقد است که نفس انسانی با اراده و عمل صالح، می‌تواند در مسیر کمال گام بردارد و به مرتبهٔ اتحاد با عقل فعال دست یابد. به عبارت دیگر، معرفت برای ملاصدرا، تنها از طریق تلاش و مجاهدت نفسانی حاصل می‌شود و ارتباطی مستقیم با اراده و عمل انسان دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۷۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۳، ص ۳۲۴).

۴. ابن‌سینا بیشتر بر علم حصولی و نقش عقل فعال در افاضهٔ صور معقوله به نفس تاکید دارد. در مقابل، ملاصدرا با تاکید بر مفهوم علم حضوری، معتقد است که نفس انسانی در مرتبهٔ اتحاد با عقل فعال، به علم حضوری دست می‌یابد و حقایق را به صورت مستقیم و بدون واسطه درک می‌کند. به عبارت دیگر، معرفت برای ملاصدرا، تنها منحصر به علم حصولی نیست، بلکه شامل علم حضوری نیز می‌شود که مرتبه‌ای بالاتر و کامل‌تر از علم حصولی است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۸۰؛ ملاصدرا، ۱۳۷۵، ج۱، ص ۲۰۹).

۵. در حکمت متعالیه، حرکت نفس از مرتبهٔ حس به خیال و سپس به مرتبهٔ عقل، حرکت جوهری است و باعث انقلاب در ذات نمی‌شود. در توضیح بیشتر این مطلب می‌توان گفت که عقل فعال در حکمت متعالیه فاعل شناسا را تجرید می‌کند ولی در حکمت مشا، حصول ادراک عقلی معلول فعالیت تجریدی نفس ناطقه و افاضهٔ عقل فعال است. به تعبیری، ابتدا نفس با مواجههٔ حسی به تجرید حسی و به دنبال آن سایر مراتب تجرید (تجرید خیالی و عقلی) می‌پردازد، یعنی صورت شیء را از ماده و لواحق آن جدا می‌کند. در این حال نفس مستعد دریافت افاضهٔ عقل فعال است و می‌تواند صورت معقول مناسب ادراک تجرید شده

را از مبدا مفارق (عقل فعال) دریافت کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۳، ص ۲۸۹).

## نتیجه‌گیری

تبیین جایگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی عقل فعال از مسائل اساسی در حکمت اسلامی است. سلسلهٔ عقول طولیه در فلسفهٔ ابن‌سینا تا بی‌نهایت ادامه پیدا نمی‌کند، بلکه درنهایت در عقل دهم که افاضه‌کنندهٔ موجودات عالم ماده است، ختم می‌شود. بنابراین، عقل فعال در فلسفهٔ سینوی در نهایت سلسلهٔ عقول ده‌گانه و حلقهٔ واسطهٔ عالم مجردات با عالم مادیات است که از عالم کون و فساد گرفته تا نفوس انسانی، همگی از او صادر شده و تدبیر همهٔ آنها بر عهدهٔ عقل فعال است. در فلسفهٔ صدرایی نیز عقل فعال جایگاه ویژه‌ای دارد و نقش مهمی در فرایند کسب معرفت ایفا می‌کند. ملاصدرا با تکیه بر اصل اصالت وجود، بر نقش اساسی اراده و عمل در حصول معرفت تاکید دارد و معتقد است که نفس انسانی با اراده و عمل صالح، می‌تواند در مسیر کمال گام بردارد و به مرتبهٔ اتحاد با عقل فعال دست یابد. از منظر صدرا، عقل فعال نه‌تنها منبع و مبدأ صور معقوله است، بلکه عامل تکامل و تعالی نفس ناطقهٔ انسانی نیز محسوب می‌شود و نفس با اتصال به عقل فعال می‌تواند به علم حضوری دست یابد و حقیقت اشیا را به طور مستقیم شهود کند. از منظر ملاصدرا، عقل فعال مرتبط با نفس انسانی همان عقول عرضیه یا رب‌النوع انسانی است که اگرچه در عالم عقل مجرد تام و مستقل از نفس انسانی هستند، ولی توانسته‌اند به نفس انسانی مرتبط شوند و صور کلی خود را در اختیار آن بگذارد.

## مشارکت نویسندگان

این مقاله با مشارکت برابر نویسندگان نگارش یافته است.

## تشکر و قدردانی

مطلبی جهت تقدیر و تشکر از سوی نویسندگان بیان نشده است.

## تعارض منافع

هیچگونه تعارض منافعی بین نویسندگان این مقاله وجود ندارد.

## منابع و مآخذ

Aristotle, *Metaphysics*, Translated by Sharaf al-Din Khorasani, Tehran: Hekmat Publications, 2013.
Farabi, M, *Ara Ahl al-Madina al-Fadila*, Research by Al-Bīr Nasri, Beirut: Dar al-Mashriq, 1986 [in Arabic]
Hassanzadeh Amoli, H, *The Lessons on Al-Ishārat wa al-Tanbihat,* Qom: Ayat-e Ishraq, 2008.
Ibn Sina, H, *Al-Ishārat wa al-Tanbihat*, Commentary by Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush, 1989.
Ibn Sina, H, *Al-Mābdā wa al-Māad*, Edited by Abdullah Nourani, Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies in collaboration with the University of Tehran, 1984.
Ibn Sina, H, *Al-Najat*, Research by Mohammad Taqi Danesh-Pazhoh, Tehran: University of Tehran Press, 2006.
Ibn Sina, H, *Al-Shifa*, Research by George Qanawati and Saeed Zayed, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Public Library, 1983.
Ibn Sina, H, *Oyūn al-Hikma*, Research by Abd al-Rahman Badawi, Beirut: Dar al-Qálam, 1980 [in Arabic]
Ibn Sina, H, *Rīsala al-Náfs*, Edited by Mosa Ámid, Hamedan: University of Hamedan Press, 2004.
Mesbah Yazdi, M.T, *Sharh Ãsfar*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute, 1997.
Mūlla Sadrā, M. I, *Al-Māzahir al-Ilahiyā fi Ásrar al-Ulūm al-Kāmaliya*, Tehran: Institute of Islamic Wisdom of Sadrā.2012.
Mūlla Sadrā, M. I. *Al-Maābdā wa al-Ma`ad*, Tehran: The Society of Iranian Wisdom and Philosophy, 1957 [in Persian]
Mūlla Sadrā, M. I. *Al-Shawahid al-Rúbubiyyah* (Correct: H. M. Sabzevari). Tehran: University Publication Center, 1981A [in Persian]
Mūlla Sadrā, M. I. *Hikmat al-Muta'alyah fi Ãsfar al-'aqliyya al-arba'a*, Beirut: Dar al-Ahyā. 1981B [in Arabic]
Mūlla Sadrā, M. I. *Sharh Kitab al-Kafi*, (Research: M. Khajawi). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, 2004 [in Persian]
Mulla Sadra, M. I. *Tafsir al-Quran al-Karim*, Qom: Bidar, 1987 [in Persian]
Rezanejad, Gh, *Mashāid al-Ulouhiyā*, Qom: Ayat-e Ishraq, 2008 [in Persian]

Sajadi, J, Mūlla Sadrā's Dictionary of Philosophical Terms, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, 2000 [in Persian]
Yathrebi, S.Y, *Philosophy of Māsha*, Qom: Būstan-e Ketab, 2004 [in Persian]
Zabihi, M, *Philosophy of Mashá According to Most Important Thoughts of Ibn Sina*, Tehran: Samt Publications, 2008 [in Persian]
Zabihi, M, *Translate and Comment on First Part of Al-Mābdā wa al-Māad of Mūlla Sadrā*, Qom: Ishraq, 2001 [in Persian]
Zandiye, Mehdi, *Substantial Motion and Stability of Knowledge*, Qom: Būstan-e Ketab, 2011 [in Persian]

## معرفی نویسندگان



**قربانعلی کریم‌زاده قراملکی** دانشیار و مدیر گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز است. وی مدرک دکتری تخصصی را در رشته فلسفه و کلام اسلامی در سال ۱۳۹۰ از دانشگاه تهران اخذ کرده و تاکنون بیش از ۳۰ مقاله در مجلات معتبر داخلی و بین‌المللی منتشر کرده است. حوزۀ تخصصی وی فلسفه و کلام اسلامی و فلسفۀ دین است.



**عبدالله حسینی اسکندیان** دکتری تخصصی کلام اسلامی از دانشگاه تبریز است که هم‌اکنون در کسوت استاد مدعو در این دانشگاه مشغول به فعالیت است. وی مدرک کارشناسی خود را در سال ۱۳۹۹ از دانشگاه فرهنگیان، مدرک کارشناسی ارشد را از دانشگاه تبریز در سال ۱۴۰۰ و مدرک دکتری تخصصی را نیز از دانشگاه تبریز در سال ۱۴۰۳ اخذ کرده است. حوزۀ تخصصی وی فلسفه و کلام اسلامی و فلسفۀ دین است.

**How to cite this paper:**
Ghorbanali Karimzadeh Gharamaleki & Abdullah Hosseini Eskandian A Comparative Study of the Functions of the Active Intellect from the erspectives of Avicenna and Mulla Sadra. *Journal of Ontological Researches, 15 (29), 31-60. Persian.*
**DOI:** 10.22061/ORJ.2026.12510.912

Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.