

# صدر المتألهین

قسمت چهارم

سید محمد انتظام

و الوجود شیء واحد». بنابراین، علم در هیچ مقوله‌ای از مقولات واقع نمی‌شود و همانند وجود در مرتبه جوهر به لحاظ مرتبه وجودی، جوهر و در مرتبه عرض، عرض و در مرتبه واجب، واجب است.<sup>۳</sup>

### پاسخ به شبهات وجود ذهنی:

علم و معرفت انسان نسبت به موجودات و اشیاء خارجی و نحوه واقع نمایی آن، یکی از مشغله‌های ذهنی حکیمان اسلامی بوده و هست که از این جهت، بخش مهمی از مباحث فلسفه را بخود اختصاص داده است. حاصل سخن حکیمان اسلامی در این خصوص این است که علم و معرفت نسبت به موجودات خارجی چیزی جز حصول و حضور ماهیات آنها در ذهن نیست؛ و واقع‌نمایی علم به این جهت است که موجود خارجی و صورت ذهنی یک ماهیت است به دو وجود، زیرا با توجه به اینکه وجود ذهنی با وجود خارجی متفاوت هستند و هر کدام آثاری مخصوص بخود دارند اگر در ماهیت نیز متفاوت باشند مطابقتی بین صورت ذهنی و موجود خارجی وجود نخواهد داشت و آنچه را علم نامیده‌ایم چیزی جز جهل مرکب نخواهد بود و این امر به انکار واقعیت‌های خارجی یا تردید در آنها می‌انجامد.

اما حصول ماهیت در ذهن نیز اشکالاتی را پدید می‌آورد که در صورت عدم پاسخ به آنها در صحت اصل نظریه خلل ایجاد می‌کند. استحکام این نظریه، منوط به پاسخ صحیح و قابل قبول به این اشکالات و شبهات خواهد بود. در بین این شبهات دو شبهه مهم دیده می‌شود که در پاسخ به آن فلاسفه دچار مشکل شده‌اند:

حاصل این دو شبهه این است که اگر شخص، جوهری

### حقیقت علم:

از نظر صدر المتألهین، علم عبارت است از «حضور شیء لشیء». این تعریف هم در علم حضوری و هم در علم حصولی صادق است. در علم حضوری مطلب روشن است و در علم حصولی نیز چون معلوم بالذات صورت علمی است که در ذهن حضور دارد این تعریف صادق می‌باشد. این تعریف بطور ضمنی ب مجرد بودن علم و عالم اشاره دارد. زیرا در موجود مادی هر جزئی از جزء دیگر غائب است. بخصوص که صدر المتألهین بحرکت و تحول در جوهر موجود مادی باور دارد و در حرکت جوهری، اجزاء فرضی پیشین و پسین هیچگاه با یکدیگر قابل اجتماع نیستند<sup>۱</sup>. وقتی موجود مادی برای خود حضور نداشته باشد برای غیر خود نیز از آنجهت که مادی است حضور نخواهد داشت. همانطور که چیز دیگری برای آن حضور ندارد. پس، موجود مادی نه عالم است و نه معلوم، لذا، علم به آن از طریق صور ذهنی که از تجرد برخوردارند امکان‌پذیر خواهد بود. از طرفی، اگر شیء لشفه موجود باشد معلوم لشفه می‌باشد و اگر لشفه موجود باشد معلوم للغير است. چنانکه می‌گوید:

«فوزان العلم وزان الوجود؛ فکل ما وجد لشفه

فهو معلوم لشفه، و کل ما وجد لشیء آخر فهو

معلوم لذلك الآخر. لکن الهیولی وجودها بالقوة فهی

غیر موجوده لذاتها فهی غیر عالمه بذاتها، و

لاالصورة الجسمیة و النوعیة موجوده لذاتها

فلاتکون معلومة لذاتها و لالهیولی عالمه بها- کما

عرفت. فإذن العلم بالشیء بالحقیقة هو حضور ذاته

عندالعالم»<sup>۲</sup>.

از نظر صدر المتألهین، علم از سنخ وجود است نه ماهیت: «العلم ضرب من الوجود، بل لو سألت الحق فالعلم

۱- اسفار، ج ۳، ص ۲۹۷ و تعلیقه مرحوم علامه طباطبائی.

۲- همان، ج ۶، ص ۱۶۳.

۳- شرح منظومه، مقصد ۲، فریده ۳.

را تصور کنند، طبق این دیدگاه ماهیت این جوهر در ذهن او حاصل می‌شود. از طرفی، حکماء اسلامی علم را از کیفیات نفسانی دانسته‌اند. نتیجه‌ای که از جمع این دو نظریه بدست می‌آید این است که ماهیتی که جوهر است در عین جوهر بودن عرض هم باشد و نیز مستلزم این است که ماهیت واحدی در دو مقوله داخل باشد: یکی مقوله جوهر و دیگری مقوله کیف؛ و اگر ماهیت تصور شده از مقوله «کم» یا «این» یا «وضع» و سایر مقولات عرضی باشد داخل در دو مقوله عرضی خواهد بود؛ و اگر متصور نوعی دیگر از انواع کیف باشد، مستلزم این است که شیء واحد داخل در دو نوع باشد و قرار گرفتن یک شیء در دو مقوله یا دو نوع از یک مقوله محال است؛ زیرا مقولات بتمام ذات متباین هستند و انواع یک مقوله به بعض ذات از یکدیگر متمایزند و قرار گرفتن شیء واحد در دو مقوله یا دو نوع از یک مقوله مستلزم اجتماع نقیضین است و اجتماع نقیضین محال است.<sup>۴</sup> صدرالمتألهین با تقسیم حمل به «اولی» و «شایع» و افزودن شرط دیگری به شرائط تناقض تحت عنوان «وحدت حمل»، این شبهات را در وجود ذهنی و مشابه آن را در «المعدوم المطلق لایخبر عنه»<sup>۵</sup> و «الجزئی جزئی و الجزئی کلی» پاسخ داده و می‌گوید:

**از نظر صدرالمتألهین علم از سنخ وجود است نه ماهیت بنابراین علم در هیچ مقوله‌ای از مقولات واقع نمی‌شود؛ و همانند وجود در مرتبه جوهر به لحاظ مرتبه وجودی، جوهر و در مرتبه عرض، عرض و در مرتبه واجب، واجب است.**

ماهیت موجود در ذهن بحمل اولی جوهر یا کم یا کیف مبصر و ... می‌باشد اما بحمل شایع کیف نفسانی است و چون در تناقض وحدت حمل شرط است اگر بگوییم ماهیت حاصل در ذهن بحمل اولی جوهر و بحمل شایع کیف نفسانی است سخن متناقضی نگفته‌ایم.<sup>۶</sup> اما دلیل اینکه ماهیت حاصل در

ذهن، بحمل اولی جوهر یا کم یا این و ... است و بحمل شایع کیف نفسانی، این است که چون در ماهیت ذهنی ذاتیات محفوظ است بلحاظ مفهومی همان مقوله‌ای است که در خارج در آن مندرج است و آن مقوله بحمل اولی که ملاکش اتحاد مفهومی است بر ماهیت ذهنی

صادق خواهد بود، نه حمل شایع؛ زیرا اتحاد مفهومی برای قرار گرفتن شیء در داخل مقوله‌ای از مقولات و ترتب آثار مقوله بر آن کافی نیست، بلکه باید شیء بنحو وجود خاص آن مقوله موجود باشد تا آثار آن مقوله را داشته باشد و موجود بودن بوجود خاص آن مقوله بمعنی اتحاد در وجود است و اتحاد در وجود مناط حمل شایع است نه حمل اولی.

اگر صدق مقوله‌ای از مقولات بحمل اولی برای ترتب آثار آن مقوله کافی بود می‌بایست مفهوم جوهر که بحمل اولی جوهر است داخل در مقوله جوهر باشد و مفهوم هر یک از مقولات عرضی داخل در همان مقوله باشد.

بنابراین، چون آثار کیف نفسانی بر ماهیت موجود در ذهن مترتب است این ماهیت بلحاظ وجودش در ذهن کیف نفسانی است هر چند به لحاظ مفهومی جوهر یا کم یا این یا وضع و ... است.

توجه به این نکته، ضروری است که کیف نفسانی بودن و عرض بودن صور علمی برای نفس با اعتقاد به اتحاد عاقل و معقول و اینکه علم از سنخ وجود است و نه ماهیات، منافات دارد و در واقع این مسئله را صدرالمتألهین طبق دیدگاه حکماء اسلامی مورد بحث قرار داده است.

### اتحاد عاقل و معقول:

در هر تعقلی وجود سه چیز عقلاً ضرورت دارد:

- ۱- تعقل کننده؛
- ۲- تعقل شونده؛
- ۳- تعقل؛

اگر این سه مفهوم در خارج نیز سه مصداق متفاوت داشته باشند اتحادی بین عاقل و معقول رخ نمی‌دهد؛ بنابراین، اتحاد به این معناست که این سه مفهوم در خارج یک مصداق داشته باشند که همان مصداق هم عاقل است و هم معقول و هم تعقل، و اختلاف بین اینها صرفاً بلحاظ اعتبار باشد. این مطلب در مورد علم نفس بخود پیش از صدرالمتألهین مطرح بوده و ابن‌سینا که اتحاد عاقل و معقول را امری نامعقول می‌داند در مورد علم نفس به خود آن را پذیرفته است. آنچه مورد بحث است اتحاد عاقل و معقول در علم نفس به غیر ذات است و اینجاست که یکی از مهمترین اصول معرفتشناسی در حکمت متعالیه شکل می‌گیرد. اصل این نظریه بشکلی کلی و غیر مبرهن به فیلسوفی بنام قرفوریوس نسبت داده شده و ابن‌سینا او را بخاطر همین نظریه و کتابی که در مورد آن نوشته است

۴- اسفار، ج ۱، ص ۲۹۷. ۵- همان، ص ۲۳۹.

۶- همان، ص ۲۹۲.

مورد سرزنش قرار داده و می‌گوید:

«کان لهم رجل يعرف بفرفور يوس، عمل في العقل و المعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون، و هو حشف كله. و هم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه و لا فرفور يوس نفسه. و قد ناقضه من أهل زمانه رجل، و ناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول»<sup>۷</sup>.

صدرالمتألهين علاوه بر اینکه این نظریه را در علم نفس به ذات خود می‌پذیرد به علم نفس به غیر ذات نیز تعمیم می‌دهد و نه تنها در مرتبه تعقل بلکه در مرتبه تخیل و احساس نیز آن را اثبات می‌کند و در نظر او چنانکه عاقل و معقول متحدند خیال و تخیل و حساس و محسوس نیز متحد هستند. او کیفیت عاقل بودن نفس را نسبت به صور معقوله از مشکلترین مسائل حکمت و فلسفه می‌داند و بر این باور است که حکیمان پیش از او - از قبیل ابن سینا و شیخ اشراق و محقق طوسی و بهمنیار که از متفکران و حکیمان بزرگ پیش از او بشمار می‌روند - مطلب قابل توجهی در این زمینه عرضه نکرده‌اند. طبعاً، حال کسانی که اوام و خیالات را حقایق می‌پندارند و از طریق بحث و جدل سعی در تحمیل اندیشه‌های خود بر دیگران دارند روشن خواهد بود. سپس می‌گوید:

«برای حل این مشکل بزرگ راهی

بهتر از تضرع و دعا به درگاه مسبب الأسباب ندیدم، راهی که بارها آن را بتجربه آزموده و از آثار و برکات آن برخوردار شده بودم»<sup>۸</sup>.

از آنجا که این واقعیت علمی همانند بسیاری از ابتکارات دیگر او از طریق تضرع و دعا و توجه به مبدأ هستی حاصل شده است از آن به موهبت و تنویر و افاضه الهی تعبیر می‌کند<sup>۹</sup>.

صدرالمتألهین در اثبات این نظریه به برهانی معروف به «برهان تضایف» تمسک می‌کند که حاصل آن براساس آنچه در «اسفار» آمده این است:

الف) صور اشیاء دو قسم‌اند: بعضی مادی و بعضی مجردند. صور مادی از آن جهت که مادی است نه معقول است و نه محسوس و صورت مجرد اگر تجردش تام باشد معقول است و اگر ناقص باشد متخیل یا محسوس است. این مطلب مبتنی بر این است که صدرالمتألهین علم را «حضور شیء لشیء» می‌داند و صور مادی که هر چیز آن از جزء دیگر غائب است - بخصوص براساس حرکت

جوهری که اجزاء فرضی مجتمع در وجود نیستند - نه برای خود حضور دارد و نه برای غیر خود. بنابراین هر جا علم است حضور است و هر حضوری منوط به تجرد است. ب) وجود فی نفسه معقول، عین وجود آن برای عاقل است، زیرا اگر وجود فی نفسه معقول عین وجودش برای عاقل نباشد باید اعتبار معقول با قطع نظر از عاقل ممکن باشد با اینکه معقول بذاته معقول است و معقول بودن ممکن نیست مگر به اینکه چیزی نسبت به آن عاقل باشد. ج) صورت معقوله‌ای که مجرد از ماده باشد معقول بالفعل است، زیرا ذاتش عین معقولیت است و انفکاک معقولیت از آن محال است. معقول بودن معقول مانند متحرک بودن جسم نیست، زیرا جسم با صرفنظر از محرک متحرک نیست اما معقول با صرفنظر از هر چیزی که خارج از ذات آن است معقول است و با صرفنظر از معقولیت هویتی ندارد.

د) براساس قانون تضایف، دو امر متضایف با یکدیگر از جهت بالقوه بودن یا بالفعل بودن، ذهنی یا خارجی بودن و نیز از نظر مرتبه وجودی تکافؤ دارند. نتیجه اینکه چون معقول بحسب ذات معقول است بحسب ذات، نیز عاقل است؛ زیرا عاقلیت و معقولیت متضایف هستند و براساس قانون تضایف با یکدیگر تکافؤ دارند. اگر یکی

**صدرالمتألهین با تقسیم حمل به اولی و شایع و افزودن شرط دیگری بشرائط تناقض تحت عنوان وحدت حمل، این شبهات را در وجود ذهنی و مشابه آن را در «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» و «الجزئی جزئی و الجزئی کلی» پاسخ داده است.**

بالفعل است دیگری نیز بالفعل است و اگر یکی در مرتبه ذات است دیگری نیز در مرتبه ذات است؛ و چون معقول بالفعل معقول است و تمام هویتش معقولیت است پس بالفعل و تمام هویتش عاقل است.

همین بیان در مورد احساس و محسوس و خیال و متخیل نیز جاری می‌باشد. طبق این بیان رابطه نفس و صور علمی رابطه عرض و معروض نیست، بلکه رابطه آنها همانند رابطه ماده و صورت است. تفاوت جوهری

۷- شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۵.

۸- اسفار، ج ۳، ص ۳۱۲.

۹- اسفار، ج ۳، ص ۳۳۵-۳۱۳.

دیدگاه صدرالمتألهین و ابن سینا در این است که براساس دیدگاه ابن سینا که رابطه نفس و صور علمی را رابطه عرض و معروض می‌داند جوهر نفس از طفولیت تا کهنسالی هیچ تغییری نمی‌کند، و تفاوت مراحل نفس به این است که نفس در طفولیت فاقد مجموعه‌ای از حالات و اعراض است که بتدریج آنها را کسب نموده و در سنین بالاتر از آنها برخوردار گشته است. براساس این دیدگاه، جوهر نفس انبیاء و انسانهای کامل با انسانهای عادی تفاوتی ندارد و تفاوت مربوط به پاره‌ای از احوال و اعراض خواهد بود.

اما طبق نظریه «اتحاد عاقل و معقول» در هر مرحله از ادراک، تحولی جوهری در نفس پدید می‌آید و نفس با هر صورت علمی قوه و استعدادی را تبدیل به فعلیت می‌کند و در این تغییر و تحول یک شیء است که در اثر صیوروت جوهری، شیء دیگری شده بدون اینکه وحدت و تشخیص آن آسیب ببیند. بنابراین، نه تنها جوهر نفس انسانهای کامل و انبیاء با انسانهای عادی متفاوت است بلکه در هر مرحله از ادراک، جوهر نفس ادراک کننده با مرحله پیشین متفاوت خواهد بود. هر چند، وحدت و تشخیص آن محفوظ باشد.

فهم دقیق و اثبات اتحاد عاقل و معقول مبتنی بر مقدمات بسیاری است که در «حکمت متعالیه» با اثبات رسیده است؛ مانند «اصالت وجود» و «حدوث جسمانی نفس» و «اتحاد علت و معلول» بحسب حقیقت و رقیقه و اینکه نفس در وحدتش همه قواست و بازگشت علم به وجود و بیان اینکه متضایقان از اقسام تقابلی که اطراف آن مجتمع نمی‌شوند نیست و رجوع موجودات به اصل خود و رجوع نهایات به بدایات و اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت و تبیین این معنا که شیء واحد در سلوک تدریجی ممکن است جامع کمالات، مختلف و منشأ انتزاع معانی و مفاهیم متعدد باشد و اینکه شیء در استکمال جوهری خود فعلیتی بر فعلیت خود می‌افزاید و چیزی را از دست نمی‌دهد و اینکه هر صورتی زمینه و ماده است برای صورت بعد و نفس ناطقه بحسب وجود، ماده است برای صور عقلی و خیالی و حسی و صور یکی بعد از دیگری منشأ استکمال جوهری و قوت وجودی نفس می‌شوند و ممکن نیست نفس در ابتدای وجود جوهر مجرد متحصّل بالفعل باشد و...<sup>۱۰</sup> و بهمین دلیل است که صدرالمتألهین در «مبدأ و معاد» می‌گوید:

«و أما القول باتحاد العاقل بالصور العقلية علی

الوجه المشهور المذكور الذی يفهمه الجمهور، فقد

اعتنى الشيخ بیان استحاله»

و پس از بیان برهان شیخ بر استحاله آن می‌گوید:

**صدرالمتألهین علاوه بر اینکه این نظریه را در علم نفس به ذات خود می‌پذیرد به علم نفس به غیر ذات نیز تعمیم می‌دهد و نه تنها در مرتبه تعقل بلکه در مرتبه تخیل و احساس نیز آن را اثبات می‌کند.**

«و أما علی الوجه الذی سيقع سمعك القول به فی مباحث النفس، فهو نمط حَقَّقته أنا و قد تفردت باستنباطه بناءً علی أصول مقررة عندی، فهو نمط آخر من الکلام لا یصل إلیه أفهام جماهیر الأنام، لِأَنه مرتقی عال و مقصد شریف غال و یحتاج درکه إلی فطرة ثانية بل ثالثة»<sup>۱۱</sup>.

#### نوآوری‌های مبتنی بر اتحاد عاقل و معقول

اتحاد نفس با عقل فعال:

از جمله مسائلی که براساس اتحاد عاقل و معقول در «حکمت متعالیه» تبیین و اثبات شده «اتحاد نفس با عقل فعال» است.<sup>۱۲</sup>

صدرالمتألهین فهم این نوع از اتحاد و اثبات آن را از آثار تضرع و ابتهاج الی الله می‌داند و می‌گوید:

«و قد کنا ابتهلنا إلیه بمقولنا و رفعا إلیه أیدینا الباطنة لأیدینا الدائرة فقط و بسطنا أنفسنا بین یدیه و تضرعنا إلیه، طلباً لکشف هذه المسألة و أمثالها طلب ملتجئ ملجأ غیر متکاسل، حتی أنار عقولنا بنوره الساطع و کشف عنا بعضی الحجب و الموانع، فرأینا العالم العقلی موجوداً واحداً یتصل به جمیع الموجودات التي فی هذا العالم و...»<sup>۱۳</sup>.

صدرالمتألهین، پس از بیان سه مقدمه در ارتباط با اتحاد نفس با عقل فعال، می‌گوید: صور عقلی که نفس با آنها متحد می‌شود بعینه همان صور عقلی هستند که در عقل فعال موجودند و عقل فعال با آنها متحد است، زیرا براساس قاعده، صورت عقلی از جهت حد و نوع تعدد بردار نیست، هر چند از جهت تشخیص و وضع و عوارض و لواحق تکثر می‌یابد. بنابراین، اتحاد نفس با

۱۰- شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، ص ۹۸.

۱۱- مبدأ و معاد، ص ۹۳. ۱۲- اسفار، ج ۳، ص ۳۳۷.

۱۳- همان، ص ۳۳۶.

همان صورتی که عقل فعال با آن متحد است بمعنای اتحاد نفس با عقل فعال، خواهد بود.<sup>۱۴</sup>  
**عقل بسیط:**

از موارد دیگری که بر اتحاد عاقل و معقول مبتنی گردیده، توضیح و اثبات عقل بسیط است که شیخ‌الرئیس و دیگران آن را مطرح نموده و از اثبات آن عاجز مانده‌اند. عقل بسیط، مرتبه‌ای از عقل است که معقولات کثیره به وجود واحد بسیط اجمالی در آن موجودند و در توضیح آن به ملکات علمی مانند ملکه اجتهاد مثال می‌زنند. کسی که از این ملکه برخوردار باشد صور تفصیلی تمام مسائل فقهی را به وجود بسیط اجمالی واجد است بدون اینکه کثرتی در آن دیده شود و پس از اینکه مورد سؤال واقع شود همین علم بصورت تفصیل در می‌آید. در مورد واجب نیز معتقدند که واجب‌الوجود با علم بذات، علم اجمالی بتمام صور اشیاء که از لوازم ذاتند دارد و در این علم هیچ تفصیل و کثرتی در کار نیست. همین علم، علت پیدایش صور تفصیلی اشیاء می‌شود که به قیام صدوری به واجب‌الوجود قائم هستند. این معنا از عقل بسیط در مورد واجب‌الوجود که استاد شهید مطهری در جلد دوم درسهای «الهیات»<sup>۱۵</sup> به آن اشاره می‌کند به سختی از کلام شیخ استنباط می‌شود. زیرا «شیخ» در «تعلیقات» (ص ۱۲۰) عقل بسیط را چنین معنا می‌کند:

«هو أن يعقل المعقولات على ما هي عليه من تراتيبها و عللها و أسبابها دفعة واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها إلى بعض كالحال في النفس... فإذا قيل للأول عقل، أقيل على هذا المعنى البسيط أنه يعقل الأشياء بعقلها و أسبابها حاضرة معها من ذاته بأن يكون صدور هذه الأشياء عنه».<sup>۱۶</sup> در صفحه ۱۵۲ می‌گوید:

«العقل البسيط هو أن يعقل الشيء و لوازمه إلى أقصى الوجود معاً لا بقباس و فكر و تنقل في المعقولات و معرفة الشيء أولاً و اللوازم ثانياً... فهذا النحو من التعقل بسبب تعقل الأول لذاته و لللوازم عنها و للموجودات كلها حاصلها و ممكنها أدياتها و كائنها و فاسدها و كليها و جزئها، فإنه يعقلها كلها معاً على الترتيب السببي و المسببي».

اما آنچه را که بصورت کلی در مورد عقل بسیط آوردیم و مثالی که در توضیح آن ذکر شد مطابق مطلبی است که شیخ در علم النفس کتاب «شفا» بیان نموده و در جلد سوم «اسفار» (صفحه ۳۶۹ به بعد) نقل شده است.  
صدرالمতألهمین پس از نقل کلام «شیخ» می‌گوید:

«إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذي أقمنا البرهان»<sup>۱۶</sup>.

علاوه بر این، اثبات مقدمات دیگری از قبیل اصالت وجود و اشتداد جوهری آن و اینکه وجود در مرتبه عقل بسیط بنحو افضل و اشرف تمام الأشیاء است را برای فهم این مطلب ضروری می‌داند.<sup>۱۷</sup>

در مورد عقل بسیط در خصوص واجب‌الوجود نیز معتقد است که شیخ‌الرئیس بحقیقت آن نرسیده و با اینکه در کتاب «تعلیقات» مکرراً آن را مورد بحث قرار داده توفیقی حاصل ننموده و تنها ثابت کرده که خداوند همه معقولات را بترتیب سببی و مسببی دفعةً واحدة ادراک می‌کند، بدون اینکه از بعضی به بعضی دیگر منتقل شود؛ و چون قیام صور به ذات حق قیام صدوری است نه حلولی هیچ نوع نقص و فقدان و انفعالی از ناحیه این صور در ذات او پدید نمی‌آید. با همه این تحقیقات و تدقیقات، «شیخ» نتوانسته به حقیقت عقل بسیط در مورد واجب دست یابد؛ زیرا معنای حقیقی عقل بسیط در مورد واجب‌الوجود این است که واجب به وجود واحد بسیط همه اشیاست و لذا قبل از ایجاد در مرتبه ذات به همه آنها علم حضوری دارد، علمی که در عین اجمال و بساطت عین تفصیل است.<sup>۱۸</sup>

### حشر نفوس کامله

از دیگر مواردی که مرحوم صدرالمتألهمین به اتحاد عاقل و معقول استناد نموده‌اند حشر نفوس کامله‌ای است که به مرتبه عقل بالفعل رسیده‌اند. در این مورد می‌گوید:

«أما النفوس الكاملة، فهي التي خرجت ذاتها من حد العقل بالقوه إلى حد العقل بالفعل، فصارت النفس عقلاً بالفعل. و كلما صارت النفس عقلاً بالفعل، انتقلت عن ذاتها و اتحدت بالعقل الذي هو كمالها فحشرت إليه؛ و كلما كان محشوراً إلى العقل، كان محشوراً إليه تعالى، لأن المحشور إلى المحشور إلى شيء كان محشوراً إلى ذلك الشيء. فالنفوس الكاملة محشورة إليه تعالى، و هو المطلوب».<sup>۱۹</sup>

۱۴- همان، ص ۳۳۹. ۱۵- شفا، ص ۴۰۹.

۱۶- همان، ص ۳۷۲. ۱۷- همان، ص ۳۷۳.

۱۸- همان، ج ۹، ص ۱۱۷. ۱۹- همان، ج ۳، ص ۲۴۷.