

«مقاله پژوهشی»

فاعلیت عقل فعال در مهندسی نظام عالم ماده از نظر صدرالمتألهین

محمد رضا عامری برکی^۱، ناصر محمدی^۲، امیر طاهر پالیزگیر^۳

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول): ameri52.mohamadreza@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران: naser_mohamadi@pnu.ac.ir

۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران: amirtaheer.palizgir@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۰/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۲/۲۱

Agency of Active Intellect in the Material World Engineering in the of Sadr-al-Motoalehin

Mohamadreza Ameri Barki¹, Naser Mohamadi², Amirtaheer Palizgir³

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payam Noor University, Tehran, Iran (Corresponding Author); ameri52.mohamadreza@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payam Noor University, Tehran, Iran; naser_mohamadi@pnu.ac.ir

3. M.A. in Islamic Philosophy and Theology, Payam Noor University, Tehran, Iran; amirtaheer.palizgir@gmail.com

Abstract

Intellect as existents apart from matter has a special place in Islamic philosophy particularly in transcendental-sect. The role of Intellect in the world can be studied form two perspectives: Epistemology and ontology. The ontological perspective was for solving the problem of issuing plurals of the material world from the One. The ontological and agency role of intellects –especially active intellect who is the designer of the universe- is our concern in this paper. Mulla Sadra sometimes considers active reason directly in the creation of the penetrating material world, and sometimes considers the active intellect with the rational intellect in creating the material world. Although Mulla Sadra has not explicitly stated his position in one of these two, he certainly and undoubtedly considered the active intellect to be the moderator of the material universe.

Keywords: Material World, Active Intellect, Mulla Sadra, Plurals, Designing of the Material Universe System.

چکیده

عقول به عنوان موجودات مفارق از ماده، در فلسفه اسلامی، به ویژه در حکمت متعالیه، جایگاه ویژه‌ای دارد. نقش عقول در عالم از دو جنبه مهم معرفت‌شناسی و وجودشناختی قابل بررسی است. بحث وجودشناختی عقول برای حل مسئله چگونگی صدور کثرات عالم مادی از واجب تعالی توسط فلاسفه مطرح شده است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، عهده‌دار نقش وجودشناختی و فاعلیت ایجادی عقول است، به ویژه عقل فعال که مهندسی نظام عالم ماده را برعهده دارد. ملاصدرا گاهی عقل فعال را مستقیماً در ایجاد عالم ماده نافذ دانسته و گاهی آن را به همراه عقول عرضیه در ایجاد عالم ماده مؤثر می‌داند. هرچند ملاصدرا صراحتاً موضع خود را در یکی از این دو بیان نکرده باشد، اما به هر روی، یقیناً او عقل فعال را مدبر و فیض‌دهنده عالم ماده دانسته است.

واژگان کلیدی: عالم ماده، عقل فعال، ملاصدرا، کثرات، مهندسی نظام عالم ماده.

مقدمه

کیفیت و چگونگی فاعلیت و مهندسی آفرینش به‌ویژه عالم ماده، همواره ذهن دانشمندان علوم مختلف را به خود مشغول کرده و این سؤال برای آنها مطرح بوده که نحوه ارتباط طبیعت و ماورای طبیعت چگونه است؟ حکمای اسلامی به وسائلی در امر خلق و تدبیر عالم طبیعت - همچون افلاک، عقل فعال، ارباب انواع و نفس کلیه - قائل شده‌اند. دیدگاه صدرای نیز مبتنی بر مبانی هستی‌شناسی اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری است که محوری‌ترین اصول نظریه وی در باب عقول به‌شمار می‌آیند.

در این راستا، صدرالمتألهین پس از اثبات واجب و صفت صانعیت برای او، به‌دنبال ترسیم مدل آفرینش ماده از مجرد تام در قوس نزول و نحوه تکامل موجودات ناقص مادی در قوس صعود است. فلاسفه مشاء و حکمای متعالیه هم به‌دلیل سنخیتی که بین علت و معلول قائلند و هم به‌دلیل اعتقاد به قاعده الواحد، در ترسیم مدل آفرینش که بر اساس هئیت بطلمیوسی بنا شده بود، در سلسله طولی آفرینش به عقل فعال رسیدند که بنا به قول مشائیون، عقل دهم بود. ولی صدرالمتألهین نهایتاً سلسله عقولی طولی را به عقل فعال می‌رساند اما عقول فعاله را منحصر در عدد ده نمی‌داند. پرسشی که مطرح می‌شود این است که چگونه عقلی که مجرد تام و سراسر فعلیت است، عالم ماده را که سراسر قوه و استعداد است، ایجاد می‌کند، که هیچ سنخیتی با هم ندارند؟ واجب تعالی که فعلیت محض است چه نسبتی با ایجاد عالم ماده دارد؟ آیا واجب تعالی مستقیماً در ایجاد عالم ماده نقشی ندارد؟ آیا عقل فعال را می‌شود با واجب تعالی یکی دانست؟ به اعتقاد ملاصدرا علت ایجاد عالم ماده عقل فعال است یا عقول عرضیه هم دخالت دارند؟

ملاصدرا موضع خود را در این‌باره مشخص نکرده است که عقول عرضیه از آخرین عقل، که عقل فعال است، صادر می‌شود یا از هر عقلی، عقل عرضی صادر می‌گردد. او سرانجام به این نتیجه می‌رسد که علیت و فاعلیت عقل فعال بر اساس تعقل و تجلی، ایجاد است، نه تحریکی؛ ولی در نگاه کلی، نسبت به مبدأ اعلی، علت معده محسوب می‌شود، چراکه «لا مؤثر فی الوجود الا الله». فاعل و علیت عقل فعال ایجاد است نه تحریکی.

فاعل در مقابل قابل است، یعنی اثرپذیر؛ یعنی باید قابل و استعدادی باشد که علیت و فاعلیت ایجاد عقل فعال را قبول کند. اما این استعداد و قابلیت از طریق علت‌های اعدادی که همان تأثیرات سماوی‌اند باید به استعداد عامی که در ماده است، خصوصیت بیخشد تا عقل فعال یا «واهب الصور» به افاضه صور پردازد.

کلمه مهندسی از هندسه گرفته شده و به‌معنای اندازه‌گیری است. پس فاعلیت عقل فعال در مهندسی نظام آفرینش (عالم ماده) به این معناست که عقل فعال تدبیر عالم تحت القمر را که مواد عالمند، با افاضه صور به این مواد، که خود یک عمل مهندسی محسوب می‌شود و نشان از یک مهندس خلاق و فعال دارد، عهده‌دار است. لازم به ذکر است که اگرچه نظریه افلاک که مبتنی بر هئیت بطلمیوسی است، امروزه باطل گردیده است ولی خدشه‌ای به تفسیر عقول وارد نمی‌سازد، زیرا برای فیلسوف، سنخیت بین علت و معلول و رابطه عالم مجردات با عالم مادیات مهم است.

پیشینه عقل در اصطلاح فلاسفه

اصطلاح فلسفی عقل ریشه در یونان باستان دارد که اولین بار هراکلیتوس از آن تحت عنوان واژه «لوگوس» یاد کرده است. به نظر وی لوگوس یا عقل جهانی، اصل عالم است و عقل انسان رقیقه‌ای

افلاطون، گنوسیست‌ها و فیلون یهودی دانسته‌اند. اما بی‌گمان توفیق طرح مدون و روشن نظریه فیض نصیب نوافلاطونیان و در رأس آنها، افلوپین و سپس پروکلس شده است (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۶۸). به‌عنوان مثال، از این میان، فیلون، فیلسوف و متکلم یهودی که سعی بسیاری در توجیه عقلانی و فلسفی معتقدات دین یهود بر اساس فلسفه افلاطونی داشت، یکی از ویژگی‌های فلسفه‌اش، تفسیر و تحکیم واسطه در خلقت بود. تفکر واسطه در خلقت موجودات، هرچند به‌نحوی مبهم و رمزآمیز نزد افلاطون و برخی نظام‌های فکری یونان، مطرح بوده اما در قالب یک تفکر مذهبی و به‌عنوان امری مشخص و اقنومی خاص بین خدا و خلق، ظاهراً برای نخستین‌بار به‌وسیله فیلون در قالب اصطلاح «لوگوس» مطرح شد. این اصل نزد افلوپین پایه‌ای فلسفی‌تر و فنی‌تر پیدا کرد و به‌عنوان یکی از اصول فلسفی، مورد قبول اکثر فلاسفه واقع شد (همان: ۳۶-۳۵ و ۷۵).

از نظر افلوپین خدا مطلقاً متعالی است. او واحد است؛ و رای هر فکر و هر وجودی، توصیف‌ناپذیر و غیر قابل درک، نه ماهیت و نه حیات را نمی‌توان بر واحد حمل کرد، البته نه اینکه او کمتر از این چیزهاست بلکه به‌دلیل اینکه بیشتر است، او برتر از همه آن امور است. بنابراین سؤال پیش می‌آید که افلوپین بر اساس این نظر که خدا اصل نهایی است، چگونه می‌تواند کثرت اشیای متناهی را تبیین کند. خدا نه می‌تواند خود را به اشیای متناهی محدود کند؛ گویی آنها جزء او هستند، و نه می‌تواند عالم را با فعل آزاد اراده خویش بیافریند، زیرا آفرینش نوعی فعالیت است و نسبت دادن فعالیت به خدا و بدین گونه برهم زدن تغییرناپذیری او، خطاست. بنابراین افلوپین به استعاره صدور متوسل شد. ولی این اندیشه را که خدا از طریق جریان صدور کاهش می‌یابد

از آن عقل جهانی است. انسان باید تلاش کند تا به آن عقل که همان خداوند است، دست یابد. آناکساگوراس از واژه «نوس»، افلاطون از واژه «مثل» و ارسطو از واژه «عقل فعال» برای تبیین عقل استفاده کرده‌اند. در فلسفه اسلامی فیلسوفانی همچون فارابی و ابن‌سینا عقل را به‌عنوان موجود مجرد تام و مستقل از جسم و نفس انسانی لحاظ می‌کنند. در فلسفه مشاء عقول منحصر در عقول دهگانه طولی است. عقل فعال به‌عنوان آخرین عقل طولی، دارای نقش وجودشناختی و معرفت‌شناختی مهمی است. در فلسفه اشراق علاوه بر عقول طولی فراوان، اعتقاد به عقول عرضیه هم مشاهده می‌شود که ماهیت همه از سنخ نور است.

ملاصدرا نیز نظریه عقول مشایی را پذیرفته، با این تفاوت که عقول را منحصر در عقول طولی ندانسته و با الهام از نظریه مثل افلاطونی و انوار متکافئه شیخ اشراق، نظریه عقول عرضیه را هم وارد نظام فلسفی خود نمود. عقول طولی و عرضی در حکمت متعالیه، جواهری ممکن، ابدی، عاقل و کلی هستند و نقش وجودشناختی خاصی در نظام فلسفی صدرایی دارند، به‌طوری که بدون وجود آنها، وجود عالم و ربط آن به ذات واحد حق تعالی ممکن نخواهد بود. علاوه بر این، در نظام صدرایی نقش معرفت‌شناسی عقل فعال یا عقول عرضیه حائز اهمیت است اما چون محور اصلی این مقاله، فاعلیت وجودی عقل فعال در مهندسی نظام عالم ماده در حکمت متعالیه است، به بررسی نقش معرفت‌شناسی نمی‌پردازیم و صرفاً به تبیین نقش وجودی یا فاعلیت عقول اکتفا می‌کنیم. این مسئله به نظریه فیض یا صدور (عقول) مربوط می‌شود.

پیشینه نظریه فیض یا صدور (عقول) در فلسفه
پیشینه نظریه فیض را در «نظریه بهره‌مندی»

صریحاً رد می‌کند. او معتقد بود عالم بالضروره از خدا صادر یا ناشی می‌شود، زیرا اصل ضرورت این است که کمتر کامل، از کامل تر صادر شود (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲ / ۶۴۵ و ۶۴۷). افلوطین برای بیان معمای پیدایش جهان به انبوهی از تصاویر و تمثیل‌ها توسل می‌جوید. پیدایش از واحد دیگری همچون هاله‌ای از روشنایی است که از آن می‌تابد و گرد آن را فرامی‌گیرد؛ همچون روشنایی به گرد خورشید یا گرما به گرد آتش یا سرما به گرد یخ یا بوی خوش به گرد عطر. هرچه فاصله بیشتر می‌شود روشنایی کمتر می‌گردد تا آنکه در تاریکی و نیستی گم می‌شود (یاسپرس، ۱۳۶۶: ۲۲).

نظریه فیض به وسیله نوافلاطونیان به ویژه افلوطین و پروکلس از طریق دو کتاب مشهور کتاب العلل و کتاب الربوبیه به حکمای اسلامی رسید و در تکوین عقاید آنان تأثیر بسیاری داشت (ابن سینا، ۱۳۸۸: مقدمه / ۶). به طور کلی، درباره تعریف اصطلاحی فیض یا صدور نزد فیلسوفان مسلمان می‌توان گفت: فیض یا صدور به فعل فاعلی اطلاق می‌شود که همیشه بدون عوض و غرض در جریان است. چنین فاعلی دارای وجود ازلی و ابدی است، زیرا دوام صدور فعل از او تابع دوام وجود اوست. این فاعل، مبدأ فیاض و واجب الوجود است که همه چیز را به نحو ضروری و معقول افاضه می‌کند (صلیبا، ۱۳۶۶: ۵۰۸). آنچه بیش از همه در نظام فیض حائز اهمیت می‌باشد چگونگی پیدایش موجودات کثیر از حق تعالی و لزوم واسطه در فیض است.

بر اساس مبانی هستی‌شناسی ملاصدرا همچون وجود اصیل است و حقیقت وجود واحد است - تنها راه توجیه کثرات، استفاده از تشکیک است. تشکیک در وجود یعنی اختلاف در شدت و ضعف وجود. وجود دارای سلسله مراتبی است که در یک طرف آن مرتبه وجود

واجب است و در طرف دیگر آن هیولای اولی که در نهایت ضعف قرار دارد و بین آنها مراتب متوسط وجود دارد (دانش شهرکی، ۱۳۸۷: ۲۴). از نظر ملاصدرا میان ذات مقدس واجب الوجود که مستجمع جمیع صفات کمالیه است و عالم طبیعت (آنچه با حس درک می‌شود) عوالم دیگری وجود دارد که محاط عالم بالاتر از خود و محیط عالم پایین تر از خود است. همچنین عالمی پایین تر از عالم طبیعت نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا مستلزم این است که جسم قادر بر ایجاد شیء از کتم عدم باشد و حال آنکه تأثیر جسم و طبیعت از نوع تحریک است نه از نوع ایجاد (ملاصدرا، ۱۴۳۰: ۵۳۶-۵۳۲).

اثبات لزوم واسطه در فیض مبتنی بر چند مقدمه و قاعده است که به ترتیب عبارتند از:
الف) مبدأ نخست، یعنی واجب الوجود، یگانه، بسیط از جمیع الجهات و غیر مرکب است (همو، ۱۳۶۰: ۳۸).

ب) بر اساس قاعده الواحد، از وجود واحد بسیط تنها یک معلول صادر می‌شود (و ما امرنا الا واحده)، چون اگر از چنین واحدی دو اثر (معلول) صادر شود، لازمه اش این است که در فاعل واحد، دو اقتضاء و دو جهت باشد و این با بساطت واجب از جمیع الجهات که در مقدمه اول گفته شد، در تعارض است. اگر گفته شود از واحد از آن حیث که واحد است (در نظر گرفتن یک جهت در واحد) الف و ب صادر می‌شود در حالی که الف، ب نیست، پس از واحد از جهت واحد هم ب و هم غیر ب صادر شده است و این مستلزم اجتماع نقیضین خواهد بود (همو، ۱۹۸۱: ۲۰۵-۲۰۴).

ج) میان علت و معلول مناسبت و سنخیت وجود دارد. این لزوم و سنخیت نشان می‌دهد که هر چیزی قابلیت ندارد صادر نخستین و معلول

پس از آن، به وجود می‌آید و با تحقق هر عقل، یک یا چند جهت کثرت در آن افزوده می‌شود تا به عقلی برسد که دارای جهات کثرت کافی برای ایجاد عالم پس از عالم عقل باشد. بنابراین آخرین عقل از این سلسله که همان عقل فعال است، علت فاعلی برای عالم پس از عالم عقل می‌باشد.

ملاصدرا ترتب طولی و منشأ کثرت عقول در آثارش را با بیانات مختلف تبیین نموده است؛ از جمله می‌نویسد: هر متحرکی نیاز به محرک دارد بدین جهت باید تعداد محرک‌ها به اندازه متحرک‌ها باشد. از طرفی، معلوم شد که حرکات طبیعی به شوق‌ها و اراده‌ها و شوق‌ها به غایات عقلی منتهی می‌شوند. بنابراین اگر ما متحرک‌ها و محرک‌ها را مستقیماً به خدا یا به فیض اول نسبت دهیم، یعنی به ترتب طولی بین آنها قائل نباشیم، این امر باعث می‌شود در ذات خدا کثرت راه یابد در صورتی که اثبات شد که ذات خداوند بسیط از جمیع الجهات است. از طرفی، این امر نیز اثبات شد که فیض از ناحیه ذاتش واحد است. از این مقدمات نتیجه گرفته می‌شود که تعداد جواهر عقلی مفارق به تناسب تعداد متحرک‌ها و حرکات کلی کثیر می‌باشد (همو، ۱۳۵۴: ۱۴۱-۱۴۰).

جایگاه عقول عرضیه در فلسفه ملاصدرا

صدرالمتألهین در جای دیگر می‌گوید: با وجود اینکه عدد عقول متناهی است، باید شماره عقل‌ها به عقل آخر (عقل فعال) برسد. اما برای عقول تعدد و کثرتی قائل است که از دایره شمارش و نگارش بیرون است و شماره آن را جز خداوند کسی نمی‌داند؛ چنانکه خداوند می‌فرماید «جز خدا هیچ‌کس از شماره لشگرهای پروردگار آگاه نیست» (مدثر/۳۱). صدرا در تبیین کثرت عقول، علیت عقول بر اجرام آسمانی را مطرح می‌کند. از آنجاکه افلاک در طبیعت با هم اختلاف دارند و

اول باشد. با همه این امور، در عالم هستی ما با کثرات و موجودات متنوعی روبه‌رو هستیم که در نهایت دوری از حق تعالی هستند. حاصل همه این‌ها وجود واسطه در فیض را اثبات می‌کند.

کثرت طولی و عرضی عقول

در فلسفه دو معنا برای عقل ذکر شده است: یکی موجود مجرد تام و دیگری قوه عاقله انسانی. عقول مجردات تام عاری از مواد و خواص آن و دارای دو نوع کثرت طولی و عرضی‌اند. در کثرت طولی، عقول در طول یکدیگر قرار دارند و بین آنها رابطه علیت برقرار است. اما در کثرت عرضی، عقول عرضی از آخرین عقل طولی که همان عقل فعال است، به وجود آمده و همه در عرض هم و معلول علت واحدند. عقول عرضی همان مثل افلاطونی و ارباب انواع‌اند. لفظ عقل در این معنا گاه بر صادر اول (عقل کل)، گاه بر عقل فعال و گاه بر عقول عرضی اطلاق می‌شود (همان: ۵۱۳/۳).

پیدایش کثرت عقول به این نحو است که در صادر اول جهات متعددی وجود دارد که صدور معلول‌های متعدد را از آن ممکن می‌سازد. این جهات متعدد و حیثیات اعتباری عبارتند از: تعقل وجوب وجود، تعقل امکان و تعقل ماهیت خویش در عقل اول، که سبب پیدایش عقل دیگر، نفس و جرم فلک دیگر می‌شود. اما این جهات آن قدر زیاد نیست که ایجاد بدون واسطه، همه موجودات مادون عالم عقل را با همه کثرت و تنوعش ممکن سازد. از این رو لازم است عقل‌های متعددی مترتب بر هم ایجاد شوند تا حدی که شمار جهات‌ها و حیثیت‌های آن با کثرت عالم پس از عقل برابری کند.

همانطور که گفتیم این کثرت دو گونه می‌تواند باشد: کثرت طولی و عرضی (شیروانی، ۱۳۹۱: ۳/۴۰۹-۴۱۰). پیدایش کثرت طولی در عالم عقل بدین صورت است که عقلی به دنبال عقلی دیگر و در رتبه

وجودشان امکانی است، در وجود، نیازمند به علت‌های گوناگون بسیاری (یعنی عقول) هستند تا از هر یکی از آنها، یکی صادر شود. اگر همه آنها یک نوع بودند، علت فاعلی واحد برای همه کافی بود. اگر انواع متعدد بود لکن قاعده الواحد در کار نبود، باز علت فاعلی واحد کفایت می‌کرد. (همان: ۱۸۰). قرآن کریم به این مطلب اشاره کرده و می‌فرماید: «به هر آسمانی فرمان خویش را وحی کرد» (فصلت/۱۲). کثرت نوعی عقول طولی با اختلاف تشکیکی آنان به حسب شدت و ضعف قابل جمع است و به همین دلیل کثرت آنان با وحدتشان سازگار می‌باشد (همو، ۱۴۳۰: ۵۴۵).

ملاصدرا درباره وحدت عقول می‌گوید: «کلیه عقول با اختلاف درجات و مراتبی که دارند، همگی از فرط فعلیت و کمال به منزله موجود واحدی هستند که دارای جهات فاعلیه متعدد می‌باشد» (همو، ۱۳۶۶: ۲۷۷؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۵۳). منشأ کثرت نوعی عقول، همان انوار صرف و خالص عقول است که هر نور پیشین سبب و علت نورهای پس از خود است و در عین حال، غایت و کمال آنان نیز می‌باشد. نورهای بعدی، عکس نورهای پیشین محسوب می‌شود (همو، ۱۴۳۰: ۵۴۶).

اما سلسله عقول نمی‌تواند پیاپی و نامتناهی باشد و باید در جایی متوقف گردد، زیرا در غیر این صورت، هیچ جسمی صادر نمی‌شود در حالی که ما با چشم خود وجود اجسام را می‌بینیم (همو، ۱۳۶۰: ۱۴۰؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۴۰). این کثرت با توجه به دو مطلب ما را ملزم به پذیرش قاعده الواحد می‌کند: یکی متناهی بودن سلسله عقول و دیگری وحدت و بساطت واجب الوجود، زیرا محال است کثرت یک‌باره از باری تعالی به وجود آید یا اجسام به‌طور ابداع از او ظاهر شوند بلکه به‌واسطه کثرت اعتباری که در عقل اول وجود دارد، در سلسله عقول ایجاد می‌گردند (همو، ۱۳۵۸: ۱۳۳). بنابراین عقل اول

دارای دو جنبه است: جنبه اول، «جنبه وحدت بالذات است»، چراکه او موجودی است که از واجب الوجود صدور یافته است. جنبه دوم، «کثرت بالعرض» است، چراکه مرتبه وجودی عقل اول از مرتبه وجودی واجب الوجود کمتر است. لذا «عقل اول دارای ماهیت و عرض است». عقلی که تکثر بر او جاری می‌شود از سه جهت لحاظ می‌شود. جهت اول: عقل اول، حضرت معبود را تعقل می‌کند و به‌واسطه تعقل او «عقل دوم» از او صادر می‌شود. جهت دوم: عقل اول خود را تعقل می‌کند و به‌واسطه همین تعقل موجودی به نام «نفس کلی» از او صادر می‌شود. جهت سوم: عقل اول به جهت تعقل ماهیت و امکان ذاتی و فقر و احتیاج خودش به علت، موجود دیگری به نام «جسم فلک اول» از او صادر می‌شود. به همین اعتبارات و تصورات سه گانه، توسط عقل دوم، عقل، نفس و جسم فلک دیگری صادر می‌شود تا اینکه این انوار وجودی به عقل آخرین (عقل فعال) که از آن هیولای عنصری با صورت‌های بسیط صادر می‌شود منتهی می‌گردد (همو، ۱۳۶۰: ۱۴۰؛ همو، ۱۴۳۰: ۳۶۱).

به نظر نگارندگان، صدرا اجرام آسمانی را مانند مشائیان، در نه فلک و تعداد عقول را در ده عقل منحصر نمی‌داند، زیرا برای تبیین کثرت عقول، علیت اجرام آسمانی را مطرح می‌کند. چون کثرت عقول متناهی است و عدد آن را جز خدا نمی‌داند، پس معلول‌های عقول که همان اجرام آسمانی هستند، متناهی‌اند که عدد آن را جز خدا نمی‌داند؛ ولی به هر حال، آخرین فلک، فلک قمر است. این سه نوع تعقل عقول، همان تجلیات عقول هستند. پس هماهنگ‌طور که قبلاً گفتیم، عقول به دو دسته طولی و عرضی تقسیم می‌شوند. عقول طولی منشأ عقول بعد از خود و نفوس و اجسام فلکی‌اند و عقول عرضی، به‌خاطر کم بودن درجه شرافتشان، معلول آخرین عقل از عقول طولی و اصل و مبدأ

بلکه با الهام از نظریه مثل افلاطونی و انوار متکافئه شیخ اشراق، نظریه عقول عرضیه را هم وارد نظام فلسفی خود می‌نماید. هرچند از نظر وی عقول طولی و عقول عرضیه، جواهری ممکن، ابدی، عاقل و کلی هستند، به طوری که بدون وجود آنها، وجود عالم و ربط آن به ذات واحد حق تعالی ممکن نخواهد بود. به این ترتیب عقول مجردات تام عاری از مواد هستند که دارای دو نوع کثرت طولی و عرضی می‌باشند. در کثرت طولی، عقول در طول یکدیگرند و بین آنها رابطه علیت برقرار است، لیکن در کثرت عرضی، عقول عرضی از آخرین عقل طولی که همان عقل فعال است، به وجود آمده و در عرض همدیگر و معلول یک علت واحد هستند. به نظر ملاصدرا عقول عرضی به سبب کم بودن درجه شرافتشان نسبت به عقول طولی، معلول آخرین عقل از عقول طولی بوده و اصل و مبدأ و انواع جسمانی هستند. وی عقول عرضی را همان فرشتگان روحانی و عقلی می‌داند. ملاصدرا برای اثبات عقول عرضی دلایلی آورده است.

دلیل اول

وجود محسوس (از هر نوعی) دلالت بر وجود معقول دارد، چون اگر معقول پیشین نباشد، محسوس پسین وجود نیابد و بر آن دلایلی است: الف) معقول وجودش تام و کامل است و به واسطه تجرد از ماده، نوع آن در شخصش باقی و پایدار است. ولی محسوس از جهت وجودی ناتمام و نیازمند به حاملی است که آن را حمل کند و حافظی که بقا آن را حفظ کند. از طرف دیگر، تام به واسطه شرف و برتری و غایت، پیش از ناتمام می‌آید، پس معقول پیش از محسوس می‌باشد.

ب) واجب از معقولات و ممکن از محسوسات است و واجب پیش از ممکن است، پس معقول

انواع جسمانی‌اند. بنابراین از نظر ملاصدرا عقل فعال به دو صورت مباشر و غیر مباشر به افاضه صور به عالم مادی می‌پردازد؛ یکی به طور مستقیم و دیگری از طریق عقول عرضی (همو، ۱۳۷۸: ۵۹).

نگارندگان نقش ایجابی مبانی اصول صدرا، به ویژه حرکت جوهری، را در پذیرش عقل فعال از سوی وی، غیر قابل انکار می‌دانند. با این همه، از مطالب دیگر ملاصدرا فهمیده می‌شود که او معتقد است نظام عقول به ترتیب اشرف به اخس پایین می‌آید تا به صدور عقول عرضیه برسد و هر یک از این عقول عرضیه، منشأ پیدایش انواع مادی و جسمانی‌اند. اما در مورد نحوه ارتباط عقول طولیه و عرضیه سخنی نمی‌گوید و مشخص نیست که آیا عقول عرضیه از آخرین عقل طولی صادر می‌شوند یا از هریک از عقول طولی، عقول عرضیه فراوان صادر می‌شود. برخی از معاصرین معتقدند هر یک از عقول طولیه خود می‌توانند منشأ پیدایش یک یا چند عقل عرضی باشند (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ۲۵۲).

در حکمت متعالیه ماهیت حدّ وجود است و حدّ وجود، در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، متفاوت از مرتبه دیگری است؛ نمی‌توان ماهیت نوعیه عقول طولیه و عرضیه و به طور کل ماهی نوعیه تمام عقول را یکسان دانست و باید تفاوت ماهوی هر یک از عقول به طور واضح مشخص شود. در هر صورت، این بیان با مطالب دیگر ملاصدرا سازگاری ندارد؛ آنجا که می‌گوید عقل فعال به صورت مباشر، مستقیم بر کالبدهای این عالم افاضه صور می‌کند، به نظر نگارندگان بیش از عقل فعال به عقول عرضی اهمیت داده است.

۱. ادله اثبات عقول عرضی

چنانکه اشاره شد، ملاصدرا به رغم پذیرش عقول مشایی، عقول را منحصر در عقول طولی نمی‌داند

پیش از محسوس است.

ج) بسیط پیش از مرکب است و معقول، بسیط است، پس معقول پیش از محسوس است.

د) محسوس پوشیده شده با لباس زمان و مکان، و مجرد از پیوستگی زمان و مکان دور است، پس مجرد یا معقول پیش از محسوس است (ملاصدرا، ۱۴۳۰: ۵۲۵-۵۲۱).

دلیل دوم

صور طبیعی، علت و مبدأ حرکت اعراض چهارگانه‌اند و مباشر و متصدی حرکت، باید ذات، متحرک و متجدد باشد، پس طبیعت دائماً در حال سیلان و تغییر است. ماده نیز که امکان و استعداد است، در تحقق و بقا وابسته به طبیعت است. حرکت و زمان هم خود عین تجدد و تغییرند. بنابراین طبیعت، محرکی غیر از طبیعت لازم دارد که هم معطی حرکت و هم جاعل وجود بوده و خود ثابت الذات و فاقد حرکت باشد. این محرک نمی‌تواند نفس باشد چون نفس به بدن تعلق دارد و از این جهت محکوم به احکام طبیعت است. پس مقوم هر طبیعتی، جوهری است مجرد و عقلانی که نسبت آن به تمامی افراد نوع، نسبتی واحد است. از طرف دیگر، با توجه به اینکه در هر حرکتی باید موضوع ثابت بماند و هیولی چون از وحدت جنسی و غیر متحصّل برخوردار است، نمی‌تواند موجب وحدت موضوع باشد. خود طبیعت هم در حال دگرگونی است، لذا باید یک امر ثابتی در عالم موجود باشد تا اصل ذات و جوهر طبیعت به وسیله آن باقی و محفوظ بماند. آن امر ثابت همان مثل یا عقول عرضی هستند (همو، ۱۳۶۰: ۱۶۰-۱۵۹).

دلیل سوم

طریقه دوم اثبات این مدعی، از ناحیه ادراک حسی است. طبایع نوعی علاوه بر صور ادراک حسی که

با عوارض و لواحق همراه است، از وجود عقلی نیز برخوردارند. عقل می‌تواند فقط به ذات و ماهیت طبیعت نوعی نظر داشته و آن را پیراسته از عوارض و لواحق لحاظ کند، به طوری که همه افراد در آن مشترک و بر همه آنها قابل حمل باشد. این طبیعت کلی مجرد عقلی، از دو صورت خارج نیست: یا در نفس ما موجود است یا در عالم خارج. اگر در عالم خارج باشد که مثل اثبات است، و اگر در نفس موجود باشد لازم می‌آید عرض، جوهر باشد؛ آن هم جوهری که خالص و بسیط و ثابت الذات است و چنین حقیقتی به جوهر بودن از حقایق جسمانی سزاوارتر است. بنابراین صورتی که از هر موجودی در نفس منعکس می‌گردد، کیف نفسانی است که نفس را آماده و مستعد می‌کند تا حقیقت کلی و صورت عقلی موجود در عالم عقل را مشاهده و معاینه کند. این صورت حاصل در نفس، حکایت و نشانه‌ای است از آن حقیقت کلی موجود در عالم عقل، زیرا نفس آینه‌ای است که صورت هر حقیقتی (مادی یا مجرد) در وی منعکس می‌گردد. پس این صورت کلی حاصل در نفس، عکسی است از رخساره آن موجود عقلانی که اصل و حقیقت آن صورت ذهنی است تا نفس بتواند از طریق تجلی و ظهور این صورت ذهنی، خود را به ساحت آن حقیقت عقلی نزدیک نماید و او را با چشمی ملکوتی مشاهده و معاینه کند و به حضرت او اتصال و ارتباط یابد (همانجا).

۲. کارکرد عقول عرضیه

ملاصدرا در کتاب المبدأ و المعاد می‌گوید: چون در عقل اخیر (عقل فعال) جهات و حیثیات آن به اندازه‌ای نیست که برای پیدایش انواع متکثر این عالم کافی باشد، حکمای رواقی و فارس به سوی این اعتقاد گرایش پیدا کرده‌اند که تعداد عقول

ماده و مکان نیست (همو، ۱۳۶۰: ۱۶۳). صدرا عقل عرضی را همان فرشتگان روحانی و عقلی می‌داند و از آنها به «رب الطلسم» و «رب الصنم» تعبیر می‌کند (همو، ۱۳۷۸: ۱۳۷ و ۹۳). از نظر وی، اولاً «هیچ جسم علوی و سفلی نیست مگر اینکه برای او جوهری ملکوتی است که او را حرکت می‌دهد». ملاصدرا می‌گوید: برای هر امر، ملکی جزئی، مقسوم از عالم ملکوت و نصیبی معلوم از عالم جبروت است بلکه در هر قطره‌ای از قطره‌های باران با هر قطره‌های از آب‌های دریا با هر برگه‌ای از برگ‌های درختان و با هر ساعتی از ساعات شبانه روز، جزیی است از عالم ملکوت که آن را تدبیر می‌کند و نصیبی است از عالم جبروت که او را مسخر می‌سازد. ثانیاً، هر فرشته‌ای از جنس آن چیزی است که با اجازه و فرمان خداوند آن را تدبیر می‌کند و حرکت می‌دهد. پس فرشته‌ها از نوع بادها، فرشته باران از نوع باران، فرشته کوه‌ها از نوع کوه‌ها و فرشته آب، هوا و زمین تمامی از نوع صنم نامیده شده به نام آنهایند (همو، ۱۴۳۰: ۴۲۱-۴۲۰).

جایگاه عقل فعال در فلسفه ملاصدرا

ملاصدرا معتقد است علت عقل نامیدن عقل فعال این است که «صورتی مجرد و به ذات خود برای ذاتش معقول می‌باشد، زیرا هر مجرد از ماده، لازم است عاقل ذات خودش باشد و اینکه تعقلش بر ذات خود نفس وجود ذاتش باشد، نه برای حضور صورت دیگری. پس ذاتش عقل و عاقل و معقول است» و آن را به سه دلیل فعال نامیده‌اند: الف) موجد و پدیدآورنده نفوس ما و خارج‌کننده‌شان از مرز عقل بالقوه به مرز عقل بالفعل می‌باشد؛ ب) از تمام وجوه، بالفعل است و در آن چیزی بالقوه نمی‌باشد، و آن تمام معقولات و بلکه تمام موجودات به وجود عقلی‌شان می‌باشد. از این‌روی

بیش از ده، بیست یا پنجاه است و چنین نیست که تعداد عقول، مثل نظریه فیلسوفان مشایی، با تعداد افلاک مساوی بوده و تنها عقل اخیر سبب پیدایش عنصریات باشد، بلکه آنها بر این باور بودند که هر نوع از انواع جسمانی، دارای عقلی است که رب آن نوع و مدبر آن است و نسبت به اشخاص آن نوع عنایت خاصی دارد. پس به تعداد انواع جسمانی، اعم از آنکه فلکی، عنصری بسیط یا مرکب باشد، قواهر عقلی (عقول عرضی) وجود دارد؛ بلکه تعداد عقول از این حد نیز بیشتر است، چون عقل تنها مدبر انواع جسمانی نیست. از طرفی، تحقق یافتن عقول طولی دیگر هم نیست، زیرا در عقل دوم جهات کافی برای پیدایش فلک دوم و کواکب مختلف الحقایق وجود ندارد. از سویی، میان اجسام رابطه تکافو وجود دارد و جسمی نسبت به جسم دیگر علیت ندارد. بر این اساس باید علل این اجسام، عقول متکافئه عرضیه باشند که بعد از تحقق عقول طولیه متحقق می‌شوند (همو، ۱۳۵۴: ۱۹۲-۱۹۱).

صدرا تهذیب نفس را زمینه و مقدمه برای شهود مستقیم مثل و پیدا شدن حب و شوق به کمالات برتر و رسیدن به آنها می‌داند، زیرا مثل نوری، حقایق بسیط نوری مجرد بدون هیچ‌گونه کدورت و حجاب مادی هستند که به تمام ذات روشن و در نهایت نورانیت است و پوشیدگی آنها بر ما به‌خاطر آمیختگی وجود ما به حجاب‌های مادی و جسمانی است که مانع از مشاهده مستقیم آنها می‌شود.

عقول عرضی همه در عرض هم و معلول علت واحدند و معلولی که صادر می‌کنند عقل نیست بلکه موجودات مادی است و به‌ازای هر یک از انواع طبیعی و جواهر جسمانی، فردی از این عقول وجود دارد که اصل و مبدأ فرد مادی خود می‌باشد. این فرد مجرد عقلانی به‌علت تمامیت و کمال وجودی خویش، محتاج به محل،

بر وی «فعال اطلاق کرده‌اند»، به معنی مبالغه در فعل، لذا هر عقلی فعال است؛ ج) موجد این عالم و مبدأ صور افاضه شونده از او بر مواد آنها می‌باشد. اما بیان اینکه آن امر، اله عالم و واجب الوجود نیست این است که آخر مفارقات عقلی است که در آن آمیزش با کثرت می‌باشد درحالی‌که باری تعالی، یکتا و در نهایت عظمت و جلال است (همو، ۱۳۸۳: ۳۷۷-۳۷۶).

۱. نخستین صادر از دیدگاه ملاصدرا

به‌رغم شباهت‌هایی که در مبحث فیض یا صدور بین دو نظام فلسفی مشاء و متعالیه وجود دارد، موارد اختلاف قابل توجهی نیز در بین این دو نظام مطرح است. فیلسوفان مشایی از جمله شیخ‌الرئیس، عامل اصلی کثرت در عقل اول و سایر عقول را حیثیات اعتباری می‌دانند اما ملاصدرا بر این باور است که حیثیات اعتباری در عقول نمی‌تواند سبب کثرت عقول، افلاک و سایر موجودات گردد. او در مورد نظریه خواجه نصیرالدین طوسی درباره پیدایش کثیر از واحد، می‌نویسد: «آگاه باش که هر حیثیت و اعتباری منشأ صدور امری در خارج نمی‌شود بلکه لازم است که مبدأ شیء عینی، امری باشد که در خارج از یک نحو تحقق و تاصل برخوردار باشد». اگر صرف اعتبارات مذکور در کلام خواجه نصیر و دیگران سبب پیدایش موجودات در خارج می‌شد دیگر لازم نبود برای پیدایش موجودات جسمانی غیر از عقل اول، وجود عقول دیگر ثابت گردد بلکه می‌شد به اعتبار حیثیات مختلف در صادر اول، از قبیل موجود، صادر، معقول، معلول، شیء، امر، ممکن عام، ممکن خاص، مفهوم، جوهر، مجرد از مواد بودن و...، پیدایش همه موجودات کثیر عالم هستی را توجیه کرد. بر این اساس دیگر احتیاج به عقل دوم و سوم نبود (همو، ۱۳۷۵: ۱۷۶). به نظر

نگارندگان این عبارات صدرا، دلیل بر وجود منبسط است و صدرا به این نظریه گرایش دارد. صدرالمتألهین در یک بیان معلول اول را عقل اول دانسته و در مورد آن آورده است: «از آنجایی که خداوند واحد حقیقی می‌باشد، پس باید اولین فیض او موجودی واحد که در وجود و تأثیر مجرد از ماده است، باشد. بنابراین صادر اول غیر از عقل اول نمی‌تواند باشد؛ به‌خاطر عدم وحدت در جسم، عدم تأثیر در هیولی، عدم استقلال وجود در عرض و صورت و عدم استقلال تأثیر در نفس» (همو، ۱۳۶۰: ۱۳۹-۱۴۰) و در جایی دیگر - ذیل فصلی با عنوان «اول ما ینشأ من الوجود الحق» - اولین صادر از سوی حضرت حق را وجود منبسط معرفی می‌نماید (همو، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۳۱). این وجود همان فعل و امر واحد الهی است و وجودات مقید آثار این فعل هستند (همان: ۳۲۸-۳۲۷).

صدرا در انتها وجه جامعی میان این دو قول ارائه داده و آن را چنین تقریر می‌کند: نظریه حکما درباره نظام فیض که بر مبنای قاعده الواحد، عقل اول را نخستین صادر معرفی می‌کنند، مبتنی بر کلام اجمال است و این نظریه در مقایسه با موجودات متعینی که از جهت آثار با یکدیگر تباین و اختلاف دارند، صحیح است و خصوصیت اولیت برای عقل اول در مقایسه با موجوداتی است که از حیث وجود ذات با یکدیگر متباین هستند. اما اگر عقل اول را در ذهن تحلیل کنیم درمی‌یابیم که عقل اول مرکب از وجود مطلق و ماهیت خاص است، که بیانگر نقص و امکان است، چنین موجودی نمی‌تواند صادر اول باشد. بعد از این تحلیل عقلی حکم می‌کنیم که اولین صادر از حضرت حق، وجود مطلق منبسط است که در هر مرتبه‌ای ماهیتی خاص را لازم دارد و به‌خاطر همین امر واجد امکان خاص می‌شود (همان: ۳۳۲) که دیگر وجود منبسط را مخلوق نمی‌گویند.

آنها از مرز عقل بالقوه به عقل بالفعل است. (ب) از تمام وجوه بالفعل است و در آن چیزی بالقوه نیست و آن تمام معقولات و تمام موجودات به وجود عقلی‌شان می‌باشد (از این جهت هر عقلی فعال است).

(ج) موجد این عالم و مبدأ صور افاضه‌شونده از او بر مواد آنهاست، اما از طرفی اله عالم و واجب‌الوجود نیست، بلکه آخر مفارقات عقلی است که در آن آمیزش با کثرت می‌باشد درحالی‌که باری تعالی، یکتا و درنهایت عظمت و جلال است و در ذات بسیط لایتناهی با عظمتش، هیچ‌گونه وجهی از ترکیب راه ندارد.

اکنون برای اثبات عقل فعال از نظر ملاصدرا، چند برهان ارائه می‌کنیم.

برهان اول

از راه‌های اثبات عقل فعال خروج نفس ناطقه از قوه به فعل است، زیرا نفس اگرچه در ابتدا عقل بالقوه است ولی می‌تواند به مرتبه عقل بالفعل برسد و چون هر خروجی از قوه به فعل نیازمند مخرجی است، پس نفس باید مخرجی داشته باشد تا آن را از مرتبه پایین به بالاترین مراتب و از قوه به فعلیت برساند. مخرج نفس نمی‌تواند جسم یا امر جسمانی باشد، زیرا موجود «اخص» نمی‌تواند علت برای موجود «اشرف» باشد. بنابراین مخرج نفس باید فطرتاً امری عقلانی باشد، زیرا اگر این‌گونه نباشد نیازمند عقلی خواهد بود که او را به مرتبه عقل بالفعل برساند و اگر نقل کلام در آن عقل شود و به عقلی که ذاتاً عقل بالفعل است نیانجامد، به دور و تسلسل می‌انجامد که هر دو باطلند. پس وجود عقلی که ذات عقل بالفعل است و از شوائب قوه و نواقص استعدادی مبرا است ثابت می‌شود؛ این عقل بالفعل همان عقل فعال است.

ملاصدرا در توجیه علت بودن عقل فعال برای

اولین تعیین وجود منبسط، عقل اول است که اولین مخلوق محسوب می‌شود، و نفوس و موجودات مثالی و مادی تعینات بعدی آن هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۷۳). «پس می‌توان گفت سلسله مراتب وجود از اولین صادر تا پست‌ترین وجود که ماده المواد است، همان وجود منبسط است بالتفصیل و بالعکس از ماده‌المواد تا برسیم به صادر اول، همان وجود منبسط است بالاجمال». به نظر نگارنده، نظریه فیض منبسط با مبانی حکمت متعالیه سازگاری بیشتری دارد تا نظریه عقول.

۲. براهین اثبات عقل فعال

ملاصدرا عقول را، اعم از طولی و عرضی، جواهری ممکن، ابدی، عاقل و کلی می‌داند که بدون وجود آنها، وجود عالم و ربط آن به ذات واحد احدیت باری تعالی را غیرممکن است. در کثرت طولی، عقول با یکدیگر رابطه علی دارند و عقل فعال معلول عقل پیش از خود است. اما در کثرت عرضیه، عقول عرضیه از آخرین عقل طولی که همان عقل فعال است ناشی و موجود می‌شوند. عقول عرضیه خود اصل و مبدأ انواع جسمانی هستند. بنابراین از نظر صدرالمآلهین عقل فعال به دو صورت مباشر و غیر مباشر در هستی فاعلیت می‌کند؛ یکی افاضه صور بر کالدهای این عالم به صورت مستقیم و دیگری از طریق عقول عرضیه که منشأ پیدایش انواع مادی و جسمانی می‌گردند.

به نظر ملاصدرا وجه تسمیه عقل فعال این است که صورتی مجرد و به ذات خود برای ذاتش معقول است، چراکه هر مجرد از ماده لازم است عاقل ذات خودش باشد و تعقلش بر ذات خود، نفس وجود ذاتش باشد، نه برای حضور صورتی دیگر، و لذا ذاتش عقل و عاقل و معقول است. او سه دلیل برای فعال نامیدن عقل فعال، بیان می‌کند:

الف) موجد و پدیدآورنده نفوس ما و مخرج

نفس ناطقه بیان می‌کند که سبب و علت نفس ناطقه امری مفارق و عقلی است، زیرا علت نفوس جایز نیست که جسم، از آن‌روی که جسم است، باشد، وگرنه باید هر جسمی این‌گونه باشد. همچنین جایز نیست که قوه جسمانی باشد، چون آن قوه خالی از دو حالت نیست: یا در وجودش محتاج به آن جسم است یا در وجودش محتاج به آن نیست، بلکه در تأثیرش محتاج است و هر دو بخش ممتنع‌اند.

نفس ناطقه بیان می‌کند که سبب و علت نفس ناطقه امری مفارق و عقلی است، زیرا علت نفوس جایز نیست که جسم، از آن‌روی که جسم است، باشد، وگرنه باید هر جسمی این‌گونه باشد. همچنین جایز نیست که قوه جسمانی باشد، چون آن قوه خالی از دو حالت نیست: یا در وجودش محتاج به آن جسم است یا در وجودش محتاج به آن نیست، بلکه در تأثیرش محتاج است و هر دو بخش ممتنع‌اند.

۳. کارکردها و مهندسی عقل فعال در عالم ماده

در سلسله صدور عالم، از عقل نهم با اعتبارات سه‌گانه‌اش، عقل دهم (عقل فعال) - نه لزوماً دهمین عقل که توضیح آن گذشت - نفس فلک قمر و جسم فلک قمر صادر شود. از عقل فعال عالم عنصریات آغاز می‌شود که با تعقل معبودش، «نفوس ناطقه بشری»، با تعقل ذاتش، «صور جسمیه و نوعیه» و با تعقل امکان فقری‌اش، ماده‌المواد عالم عنصریات را ایجاد می‌کند (همو، ۱۳۵۴: ۱۹۰). ملاصدرا عقل فعال را موجود جدای از نفس می‌داند اما در چند مورد نیز به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که به‌نظر می‌رسد عقل فعال چیزی جدای از نفس نیست و مرتبه عالی نفس است که قادر به ادراک کلیات است و با عالم عقل متحد شده است. او می‌گوید عقل فعال هم فاعل نفوس انسانی و مقدم بر آنهاست و هم غایت آنها (همو، ۱۹۸۱: ۱۴۰ / ۹). از نظر ملاصدرا عقل فعال به‌عنوان موجودی قائم به ذات و مستقل از نفس، موجد عالم و نفس ما و صور معقوله و نیز مخرج نفوس ما از قوه به فعل است؛ «انه موجد انفسنا و مخرجها من حد العقل بالقوة الی حد العقل بالفعل انه موجد لهذا العالم و مبدأ صورها الفاضله منه علی موادها» (همان: ۱۸۳ / ۸).

عقل دهم را در سلسله عقول طولیه، با وجود اینکه همه عقول فعال‌اند، عقل فعال می‌گویند، زیرا حاکم بر موجودات جسمانی است و تأثیر

نفس ناطقه بیان می‌کند که سبب و علت نفس ناطقه امری مفارق و عقلی است، زیرا علت نفوس جایز نیست که جسم، از آن‌روی که جسم است، باشد، وگرنه باید هر جسمی این‌گونه باشد. همچنین جایز نیست که قوه جسمانی باشد، چون آن قوه خالی از دو حالت نیست: یا در وجودش محتاج به آن جسم است یا در وجودش محتاج به آن نیست، بلکه در تأثیرش محتاج است و هر دو بخش ممتنع‌اند.

برهان دوم

هر شیئی از اشیاء، هنگامی که در کمال بالقوه باشد، سپس در آن کمال بالفعل گردد، نیازمند به چیزی است که خارج‌کننده ذات آن شیء از حد قوه به فعل باشد. این خارج‌کننده نمی‌تواند خود آن ذات باشد. و چون این فرض مستلزم این است که شیء واحد نسبت به یک امر خاص، هم فاعل و به‌وجودآورنده آن باشد و هم قابل و پذیرای آن، و این امر محال است زیرا حیثیت فعل و ایجاد، حیثیت وجدان و دارایی است و حیثیت قبول و پذیرش، حیثیت فقدان و نداری، و این دو حیثیت غیر قابل جمعند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۴ / ۷). بنابراین نفس ناطقه نمی‌تواند خارج‌کننده ذات خود از قوه به فعل باشد بلکه باید سببی خارج از نفس وجود داشته باشد که همان عقل فعال است.

برهان سوم

نفس انسان گاهی معلوماتی را که به‌دست آورده، فراموش می‌کند، لذا به قوه‌ای نیاز دارد که معلوماتش در آن ذخیره شود و هر زمان که خواست با رجوع و اتصال به آن، آنها را یادآوری کند. این حالت «حفظ» نامیده می‌شود. بنابراین نفس انسان بایستی هم قوه ادراک داشته باشد و هم دارای قوه حفظ مدرکات باشد. قوه حفظ و ادراک نمی‌تواند یکی باشند، زیرا نسبت حفظ به ادراکی مانند نسبت فعل است به قوه. پس مبدأ

اجرام فلکی و کواکب و جسم و جسمانیات به او واگذار شده است که در آنها تدبیر کند (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۴۰-۳۳۹). پس عقل فعال گرچه همان سه جهت اعتبار را دارد، لکن دیگر منشأ صدور عقل و فلک نیست، به جهت کمی خلوص و جهات کثرت در آن و به عنوان حلقه ارتباط بین مجردات و مادیات، مبدأ صدور کثرات جهان مادی و کدخدای عالم تحت القمر است و در ایجاد تمام موجودات عالم ماده، از پست‌ترین تا کامل‌ترین آنها، نقش مستقیم دارد. این عقل دارای صور همه موجودات و همه اشیا است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۷۲-۱۷۳؛ بهشتی، ۱۳۸۲: ۳۰۳).

البته جای سؤال هنوز باقی است که عقل فعال که موجود مجرد تام است، چگونه با تعقل سه‌گانه و با کثرات‌های بالعرضی که دارد، ماده‌المواد و صور جسمیه و نوعیه و نفوس ناطقه بشری را خلق می‌نماید. پاسخ نگارندگان این است که باید از تعقل عقول که در فلسفه مطرح است، تجلی عرفانی و وحیانی ارائه کرد. عالم عقول بالاتر از عالم ماده و نفوس بشری است. خداوندی که انسان را خلیفه خود قرار داده و به ولی خود اذن می‌دهد که در امور خارق العاده حتی بدون مواد، تصرف کند، آیا عالم عقول که صراحت و پاکی بیشتری به جهت تجردش نسبت به عالم ماده دارد و به حکم «بسیط الحقیقه کل الاشياء» نمی‌تواند به نحو کامل‌تری تجلی کند. به بیان دیگر، می‌توان گفت عالم خلق، تجلی و مرتبه نازله عالم امر است.

اکنون تفسیر مهندسی و فاعلیت عقل فعال در عالم ماده را از دیدگاه ملاصدرا از نظر می‌گذرانیم.

۳-۱. صدور هیولای مشترک عناصر چهارگانه

یکی از وظایف عقل فعال، ایجاد ماده اولی است. از این عقل، ماده اولی (هیولی) افزوده می‌گردد که «قابل» و بدون فعلیت است، و «علت مادی» عناصر

به عقیده ملاصدرا این عقل فعال است که ترتیب نقش صورت‌های ما را در نطفه‌اش می‌دهد و به امر آفریدگار خود، این‌گونه صورت‌ها را در گوهرهای امهات (عناصر چهارگانه) برقرار می‌سازد و در طبایع عناصر و اسطیقات چهارگانه، آنها را ظاهر می‌گرداند (ملاصدرا، ۱۳۵۸: ۱۳۷). او در اثر دیگرش در مورد تأثیر عقل فعال در اجسام می‌گوید: «مؤثر در اجسام، عقل فعال است که به نور مبدأ متعال تأیید و یاری می‌گردد، چنانکه فرمود «آسمان را به قوت ساختم» (ذاریات/۴۷) و قوت در این آیه به عقول فعالی اشاره دارد که به فرمان خداوند، امور را به انجام می‌رسانند و چنانکه درباره آدم فرمود: «او را به دو دست خود آفریدم»، چون عقول ممکن‌اند، بنابراین نیاز به کسی دارند که نیازمند به غیر نباشند، و او همان مطلوب‌نهایی و واجب‌الوجود حقیقی است». (همو، ۱۳۶۳: ۲۵۰).

از نظر ملاصدرا، در جهان زیر فلک قمر، همه

وجودها، صفات و حرکات معلول عقل فعالند که با رخصت پروردگار دانا و آگاه، محقق می‌گردند (همو، ۱۳۵۸: ۱۳۶). نگارندگان بر این باورند که رابطه علی و معلولی طولی عقول (بالاخص عقل فعال) با ایجاد افلاک به صورت حدوث ذاتی است نه حدوث زمانی، زیرا لازم می‌آید فلک و نفس قمر که موجودی اخس است، قبل از عقل فعال که موجودی شریف است، موجود باشد و این با قاعده فلسفی امکان اشرف سازگاری نخواهد داشت؛ همچنین است صورت افلاکی که قبل از عقول موجودند.

۲-۳. علت فاعلی صور اجسام عنصری

علت فاعلی صور اجسام عنصری نیز عقل فعال است اما علت‌های اعدادی که همان تأثیرات سماوی‌اند، باید به استعداد عامی که در ماده است خصوصیت بخشند تا عقل فعال که واهب الصور است، به افاضه صور پردازد (بهشتی، ۱۳۸۲: ۳۰۶). عالم اجسام، عالمی ضیق و کم‌وسعت است و وسعت قبول صور غیرمتناهی به نحو یک‌دفعه و یک‌جا را ندارد، بلکه در یک مکان، گنجایش دو جسم و در یک ماده پذیرش دو صورت در آن واحد ممکن نیست، چه رسد به تعداد غیر متناهی. بنابراین خداوند حکیم به کمال علم و قدرت خود زمانی را که از دو طرف پایان‌پذیری ندارد و ماده‌ای را که در پذیرش متجددات (صورت‌های نو) دارای قوه و استعداد بی‌نهایت است، خلق نمود؛ چنانکه خود دارای قوه نامتناهی در فعل و ایجاد است. و چون دوام فیض، ناچار محتاج به امر متجدد الذاتی است که حرکت و تغییر، ذاتی آن باشد، باری تعالی به وسایط عقلی، موجودات فلکی دوار را ایجاد فرمود تا به اذن او، برای اغراض علوی و غایات قدسی، پیوسته در دوران و گردش باشند و به تبعیت آنها، استعدادات و

انفعالات نامتناهی در این ماده پست و بی‌ارزش تحقق یابد و آن را به فاعلی که تأثیرش بی‌نهایت است، ملحق و با آن متحد نماید تا راه نزول برکات و تراوش رشحات بازگردد و ریزش باران رحمت الهی از دریای خزائن آسمان‌ها پیوسته سرازیر شود. تمامی این صور در طول این زمان به‌طور تعاقبی و تدریجی، یکی پس از دیگری در مواد خارجی مربوطه، به‌طور اتصال پی‌درپی موجود گردند و به این وسیله ماده استکمال یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۱۰۱-۱۰۰).

ملاصدرا معتقد است نفوس و صور از عقل فعال بر هیولی افاضه می‌شود و به این اعتبار، عقل فعال را خدای عناصر و پدر مادیات نامیده است (همو، ۱۳۵۸: ۱۳۶). او در تعبیری لطیف، نحوه فیض‌بخشی عقل فعال را به آسیابانی تشبیه می‌کند که آسیاب جهان به دست او می‌گردد؛ «آخرین عقول درخشان، عقل فعال است که مبدأ عالم عناصر و کدخدای آن است و آسیاب این عالم به دست او می‌گردد. پس آب آسیاب عبارت از آن فیضی است که در دریای قضا در جویبار قدر جاری است و دانه‌های آن، مواد کائنات و آرد آن، صورت مرکبات است که عبارت است از: معادن، حیوان و نبات. این آسیابان، مباشرت حسی در کار چرخاندن آسیاب ندارد، بلکه این چشم بی‌خواب اوست که در تدبیر جهان عناصر به نظارت می‌پردازد. پس، کسی که می‌خواهد از ترکیب آسیاب آگاهی یابد، باید از این جهان رخت مهاجرت بریندد» (همانجا).

۳-۳. مبدأ صور نوعیه

همه اجسام ساده و مرکب، در هیولا و صورت جسمیه با هم مشترکند و اختلاف آنها در صورت نوعیه است. مبدأ صور نوعیه نیز عقل فعال است؛ منتهی برای اینکه صور نوعیه متغیر و متکثر، از

نفس را عقل مفارق می‌داند و می‌گوید: اگر جسم علت نفس باشد، باید هر جسمی خودش دارای نفس باشد و حال آنکه بسیاری از اجسام فاقد نفس‌اند. از طرفی، قوای جسمانی نیز نمی‌توانند علت نفس باشند، زیرا خودشان مستقل نیستند تا بتوانند علت وجودی مستقل گردند. لذا باید علت نفس وجودی شدیدتر از نفس باشد که به آن عقل فعال می‌گویند.

به‌طور خلاصه، وظایف عقل فعال از نظر ملاصدرا بدین ترتیب است: از عقل فعال، ماده نخستین (هیولی) افزوده می‌گردد که قابل و بدون صورت است ولی منشأ عناصر اربعه‌ای است که تمامی مخلوقات از آن ساخته می‌شوند. عقل فعال علاوه بر اینکه مولد ماده است، معطی صور نیز هست و به این دلیل واهب الصور نامیده می‌شود. این عقل به هر ماده‌ای صورت خاص آن را می‌بخشد، همچنین به هر بدنی - مشروط بر اینکه آن بدن قابلیت دریافت داشته باشد- نفسی اعطا می‌کند. بدین ترتیب آخرین عقل، علت وجود بشر و به کمال‌رساننده نفوس آنهاست.

بحث و نتیجه‌گیری

ملاصدرا ضمن پذیرش عقول مشایی، و با الهام از نظریه مثل افلاطونی و انوار متکافئه شیخ اشراق، نظریه عقول عرضیه را وارد نظام فلسفی خود نمود. عقول طولی و عرضی در حکمت متعالیه، جواهری ممکن، ابدی، عاقل و کلی هستند، به‌طوری‌که بدون وجود آنها، وجود عالم و ربط آن به ذات واحد حق تعالی ممکن نخواهد بود. عقول، مجردات تام، عاری از مواد و خواص آن و دارای دو نوع کثرت طولی و عرضی هستند. در کثرت طولی، عقول در طول یکدیگرند و بین آنها رابطه علیت برقرار است اما در کثرت عرضی، عقول عرضی از آخرین عقل طولی که همان عقل فعال است، به‌وجود آمده‌اند و همه در

عقل فعال صادر شوند نیز علل اعدادی لازم است. علت‌های اعدادی، هیولا و صورت جسمیه - و در حقیقت، جسم مطلق - را برای قبول صور عناصر ساده آماده می‌سازد (بهشتی، ۱۳۸۲: ۳۰۸-۳۰۷).

۴-۳. علت وجود نفس انسانی

نخستین حلقه تجرد در عالم امکان، عقل اول و آخرین حلقه تجرد، نفس ناطقه است. یکی از وظایف بسیار مهم عقل فعال، به آخرین حلقه تجرد برمی‌گردد. عقل اول و دیگر عقول هر تعداد که باشند - از افعال ابداعی واجب الوجود هستند و به‌همین علت، کامل و غنی و بر کنار از قوه و نقصانند. ولی نفوس ناطقه با واسطه‌های بسیاری، به حدوث ماده حادث شده و گرفتار قوه و نقصان‌اند و مستعد قبول کمالات متأخر از وجود آغازین خویش می‌باشند. این نفوس، برای تکامل خویش از دو سوی عالی و سافل محتاج‌اند؛ از سوی عالی، به‌علت اینکه باید مبادی عالی به آنها افزوده فیض کنند و از سوی سافل، به‌علت اینکه به اعضای بدن نیاز دارند. بدن، مرکب نفس است و اگر بدن و سایر اجسام جمادی و نباتی و حیوانی این عالم نبودند، نفس ناطقه برای قبول افاضات مبادی عالی به آمادگی پیدا نمی‌کرد (همان: ۳۱۱).

نفس ناطقه چون با حدوث بدن حادث شده است، به‌کمک عواملی، از قوه به فعل می‌رسد. عواملی که نفس ناطقه را برای رسیدن به کمال کمک می‌کنند، یکی به‌کار بردن آلات بدنی و دیگری افاضات جواهر عالی است و به‌وسیله این دو عامل، نفس از قوه به فعل درآمده و از مرتبه عقل هیولانی به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد و به عقل فعال متصل می‌گردد.

صدرالمآلهین نفس ناطقه انسانی را شریف‌ترین پدیده‌های عالم حوادث که متعلق به هیولی است می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۱۰۱). او علت وجود

عرض هم و معلول یک علت واحد هستند.

ملاصدرا گاهی عقل فعال را مستقیماً در ایجاد عالم ماده نافذ دانسته و گاهی آن را به همراه عقول عرضیه در ایجاد عالم مؤثر می‌داند (تحت اشراف عقل فعال). عقول طولی منشأ عقول بعد از خود، نفوس و اجسام فلکی هستند و عقول عرضی به سبب کم بودن درجه شرافتشان (نسبت به عقول طولی)، معلول آخرین عقل از عقول طولی بوده و اصل و مبدأ انواع جسمانی هستند. بنابراین از نظر ملاصدرا، عقل فعال به دو صورت مباشر و غیرمباشر در هستی فاعلیت می‌کند: یکی مستقیماً خود بر کالبدهای این عالم افاضه صور می‌کند و دیگر اینکه از طریق عقول عرضی این امر را عهده‌دار است، و عقول عرضی منشأ پیدایش انواع مادی و جسمانی می‌گردند.

ملاصدرا می‌پذیرد که هر نوع از انواع جسمانی، دارای عقلی عرضی است که ربّ آن نوع و مدبّر آن است و نسبت به اشخاص آن نوع عنایت خاص دارد. پس به تعداد انواع جسمانی - اعم از فلکی، عنصری بسیط یا مرکب - قواهر عقلی (عقول عرضی) وجود دارد بلکه از این حد هم بیشتر. از سوی دیگر، میان اجسام رابطه تکافو وجود دارد نه علیت، بنابراین باید علل این اجسام، عقول عرضیه باشند که از طریق عقل فعال متحقق گردیده‌اند و همچون بازوان عقل فعال هستند؛ ضمناً عقول عرضی در عرض هم هستند.

ملاصدرا عقول عرضی را همان فرشتگان روحانی و عقلی می‌داند (ربّ الصنم). او معتقد است هر جسم علوی و سفلی جوهری ملکوتی دارد که محرک آن است. هر امری، جزئی مقسوم از عالم ملکوت و نصیبی معلوم از عالم جبروت دارد. حتی با هر قطره باران و هر برگ درختان و هر ساعت شبانه‌روز جزئی از عالم ملکوت است که آن را تدبیر می‌کند و نصیبی از عالم جبروت

که آن را مسخر می‌گرداند. ضمناً فرشته هر جنس مادی از جنس همان نوع است که به اذن خدای تعالی آن را تدبیر می‌کند و به همان نام نامیده شده است (فرشته باد، فرشته آب و...).

فاعلیت عقل فعال بر اساس تعقل و تجلی، ایجاد می‌کند نه تحریکی (از طریق عقول عرضیه). قابلیت و استعداد عامی که در ماده هست، علیت و فاعلیت عقل فعال را می‌پذیرد و از طریق عقول عرضیه و علت‌های اعدادی، عقل فعال که «واهب الصور» است به افاضه صور می‌پردازد؛ صورت‌هایی متناسب با هر نوع خاص، که این خود یک عمل دقیق مهندسی محسوب می‌گردد و نشان از یک مهندس خلاق، دقیق، منظم، عالم و فعال دارد.

ملاصدرا مانند فلاسفه مشاء عقل فعال را «واهب الصور» می‌داند و می‌گوید: عقل فعال نقش صورت‌های ما را در نطفه‌شان ترتیب می‌دهد و به امر آفریدگار، خودش این‌گونه صورت‌ها را در گوهرهای امهات (عناصر چهارگانه) برقرار می‌سازد و در طبایع عناصر و اسطیقات چهارگانه آنها را ظاهر می‌گرداند. اما علت‌های اعدادی که همان تأثیرات سماوی هستند، باید به استعداد عامی که در ماده است، خصوصیت بخشند تا عقل فعال که واهب الصور است، به افاضه صور بپردازد. او برای ایجاد هیولی، سه علت قائل می‌شود: (۱) عقل فعال، که علت بعید است؛ (۲) صورت، که علت قریب است؛ (۳) اجرام سماوی که با طبیعت مشترک خود، علت اعدادی هستند. بنابراین عقل فعال را واهب الصور دانسته و از آنجا که نفوس و صور از عقل فعال بر هیولی افاضه می‌شود، عقل فعال را خدای عناصر و پدر مادیات می‌داند.

به‌طور کلی مطالب و مباحث این نوشتار را می‌توان به‌شکل ذیل خلاصه کرد:

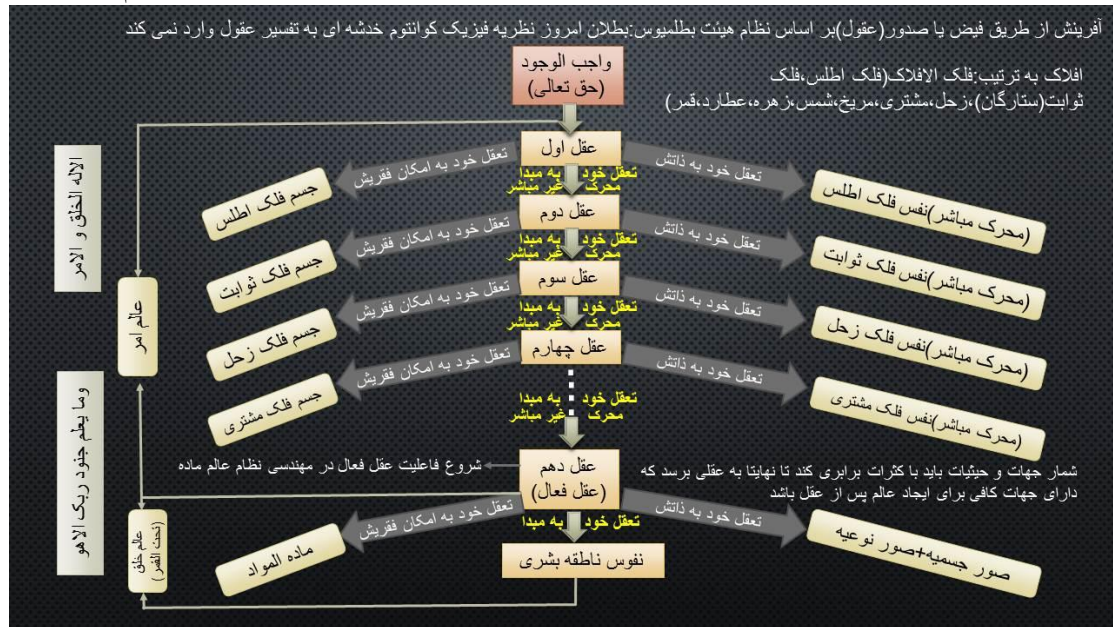
الف) عقل فعال، ماده نخستین (هیولی) را

ج) عقل فعال، به هر بدنی - مشروط بر اینکه آن بدن قابلیت دریافت داشته باشد - نفسی اعطا می‌کند؛ در واقع علت وجودی بشر و به کمال رساننده نفوس بشری است.

افاضه می‌کند که فاقد صورت ولی قابل آن است، در عین حال، منشأ عناصر اربعه است که تمامی مخلوقات از آن ساخته می‌شوند.

ب) عقل فعال، علاوه بر اینکه مولد ماده است، معطی صورت نیز هست (واهب الصور).

خلاصه مقاله در نمودار ذیل ترسیم شده است.



مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴). آموزش فلسفه قم: سازمان تبلیغات اسلامی.

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۵۸). الواردات القلیبیه. ترجمه احمد شفیعیها. تهران: انجمن فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیة. تصحیح و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۶۲). اسرار الآیات. ترجمه علویه همایونی. ناشر: مترجم.

_____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجوی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۶۶). شرح اصول کافی. تصحیح محمد خواجوی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تحقیق حامد ناجی. تهران: حکمت.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۸). در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات از تسلسل اسباب و مسببات. تحقیق موسی عمید. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

بهشتی، احمد (۱۳۸۲). غایات و مبادی (شرح نمط ششم از کتاب الاشارات و التنبیها). قم: بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶). ریحیق مختوم. بخش پنجم از جلد اول. قم: اسرا.

دانش شهرکی، حبیب‌الله (۱۳۸۷). عقل از نظر قرآن و حکمت متعالیه. قم: بوستان کتاب.

رحیمیان، سعید (۱۳۸۱). فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین. قم: بوستان کتاب.

سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

شیروانی، علی (۱۳۹۱). ترجمه و شرح نهایة الحکمة. قم: بوستان کتاب.

صلیبا، جمیل (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: حکمت.

کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه. تهران: علمی و فرهنگی.

- _____ (۱۳۷۸). مظاهر الالهية في الاسرار العلوم الكمالية. تصحيح و تحقيق سيد محمد خامنه‌ای. تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرأ.
- _____ (۱۳۸۲) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. تصحيح و تحقيق مصطفى محقق داماد. تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرأ.
- _____ (۱۳۸۳). اسفار اربعة سفرأ، جلد ۳. ترجمه محمد خواجهوی. تهران: مولی.
- _____ (۱۴۳۰ق). مفاتيح الغيب. مع تعليقات للمولى على نوري. لبنان: مؤسسه التاريخ العربی.
- _____ (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملکشاهی، حسن (۱۳۶۳). ترجمه و شرح اشارات و تنبيهات. تهران: سروش.
- ياسپرس، كارل (۱۳۶۶). فلوطین. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.