

تحلیل انتقادی نظریه عقول در حکمت متعالیه*

دکتر محسن کدیور**

E-mail: mohsenkadivar@yahoo.com

مریم سالم***

E-mail: mismsalem@yahoo.com

چکیده

عقول در حکمت متعالیه در دو سلسله طولی و عرضی قرار دارند و همگی جواهری ممکن، ازلی، ابدی، عاقل و کلی می‌باشند. این جواهر مجرد که وجودشان در حکمت متعالیه کاملاً پذیرفته شده است، نقش وجودشناختی خاصی در نظام فلسفی حکمت متعالیه دارند و بدون وجود آنها، وجود عالم و ربط آن به ذات واحد و بسیط حق تعالی ناممکن خواهد بود. در این بین نقش عقول عرضیه که هر یک از آنها، کار تدبیر یکی از انواع مادی را بر عهده دارند بسیار پررنگ‌تر می‌باشد.

در حکمت متعالیه نقش معرفت‌شناختی عقول عرضیه نیز حائز اهمیت است. عقل فعال در نقش رب‌النوع انسان، علت عمده در پیدایش ادراکات عقلی می‌باشد و بدون وجود آن، نه تنها ادراکات عقلی، بلکه حصول هرگونه ادراکی منتفی خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: عقل، عقل طولی و عرضی، عقل فعال، وجودشناسی، معرفت‌شناسی،

چیستی و چرایی.

* - تاریخ وصول ۸۴/۱۱/۱۱ تأیید نهایی ۸۵/۳/۹

** - استادیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

*** - دانشجوی دوره دکتری دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه (سیر تحول نظریه عقل)

اصطلاح فلسفی عقل، یکی از قدیمی‌ترین واژه‌هایی است که ریشه در فلسفه کهن یونان دارد؛ آنجا که هراکلیتوس لوگوس (Logos) را عنصر واحد، اصل عالم، عامل وحدت آن و در واقع عقل جهانی معرفی می‌کند و معتقد است، عقل انسان صورتی مخفف از آن عقل کلی است و انسان باید تلاش کند تا به آن عقل جهانی که همان خداست، دست یابد.

تطور نظریه عقل هراکلیتی را می‌توان در نوس (Nous) آناکساگوراس، مثل (Forms, Ideas) افلاطون و سرانجام عقل فعال (Active intellect) ارسطو مشاهده نمود و بدین ترتیب نظریه عقل در بوتۀ ذهن توانمند اندیشمندان یونان باستان مراحل رشد خود را طی نمود و واجد خصوصیتی از قبیل استقلال از بدن مادی، انفعال‌ناپذیری، فناپذیری و قدرت تعقل شد؛ اما راه زیادی وجود داشت تا این عقل، همان عقل مجرد تام و مستقل از جسم و نفس انسانی تلقی گردد که در فلسفه اسلامی به شدت مورد قبول واقع شده است. این وظیفه را ابن‌سینا و قبل از او فارابی به نحو احسن به انجام رساندند.

لزوم وجود عقول، به عنوان موجودات خاصی که در نزدیک‌ترین مرتبه به ذات حق تعالی، قرار دارند و واسطه رسیدن فیض او به ماسوای او می‌باشند؛ اگرچه از سوی غالب فلاسفه تأیید شد، ولی متکلمین و برخی اندیشمندان از جمله ابوالبرکات (ابوالبرکات، ۱۳۵۷: ۱۵۳/۳ و ۱۵۴-۱۵۵؛ ۳۸۸/۲-۳۹۱) و فخر رازی (فخر رازی، ۱۳۴۳: ۴۶۰/۱؛ ۱۳۳۵: ۶۶-۶۹) و نیز عرفا (قونوی: ۷۴) نتوانستند به طور تام و کامل این نظریه فلاسفه را بپذیرند و به خصوص در باب جایگاه وجودی و معرفتی این قبیل موجودات دچار تردید و ابهام شدند.

صدرالمتألهین که در آثار و آرای خویش، در صدد ایجاد توافق بین گروه‌های مختلف فکری و دینی بود، در باب نظریه عقول نیز دست از این شیوه برنداشت و سعی نمود تا آرای مشایین، اشراقیین، متکلمین و عرفا را در این زمینه بهبود بخشیده و آن‌ها را اصلاح و به هم نزدیک کند. در این مقاله قصد داریم به تبیین، تحلیل و نقد نظریه عقل صدرايي پردازيم تا بدین وسیله نقاط ضعف و قوت این نظریه در حکمت متعالیه، مشخص شود و مقدمه‌ای باشد برای تحقیقات بیشتر در جهت جبران نواقص و ارتقای بیشتر حکمت متعالیه. برای رسیدن به این هدف، ابتدا به بررسی مبادی تصویری و تصدیقی عقول و سپس به تحلیل و ارزیابی جایگاه وجودشناختی و معرفت‌شناختی آن‌ها در حکمت متعالیه خواهیم پرداخت.

مبادی تصویری نظریه عقول در حکمت متعالیه (چیستی عقول)

نظریه عقول در فلسفه مشاء و اشراق، کاملاً مورد قبول واقع شده است؛ با این تفاوت که در فلسفه مشاء، عقول منحصر در عقول طولیه‌ای می‌شدند که تعدادشان حداقل ده تا بود؛ اما در حکمت اشراق علاوه بر عقول طولیه فراوان، اعتقاد به عقول عرضیه یا ارباب انواع نیز مشاهده و ماهیت و هویت عقول طولیه و عرضیه، یکسان و از سنخ نور قلمداد می‌شد.

صدرالمتألهین نظریه عقل مشایی را پذیرفت و براساس نظامی که مشایین ترتیب داده بودند، پیش رفت؛ اما عقول را منحصر در عقول طولی ندانست و با الهام از نظریه مثل افلاطونی و انوار متکافئه شیخ اشراق، در صدد اصلاح نظریه عقل مشایی برآمد و نظریه عقول عرضیه را وارد نظام فلسفی خویش نمود.

در نظر صدرالمتألهین، عقل یا عقول به عنوان اولین صوادر از ذات باری تعالی، جوهری هستند که هم به حسب ذات و هم به حسب فعل، مجرد از ماده می‌باشند؛ چرا

که به موجب قاعده الواحد، صادر اول باید موجودی واحد و بسیط باشد و این امر واحد بسیط، تنها می‌تواند جوهری عقلی باشد که هیچ نحو تعلقی به ماده، نداشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۰). این ویژگی صادر نخست، یعنی بساطت و وحدت و نیز تجرد از ماده، منحصر در او نیست و به دلیل لزوم وجود سنخیت بین علت و معلول، به سایر عقول نیز سرایت می‌کند.

بنابراین می‌توان گفت: مطلق عقل در نظر صدرالمتألهین، جوهری است قائم به خود که هم در ذات و هم در فعل، مجرد از ماده است و واسطه صدور موجودات و رسیدن فیض حق تعالی به آنها می‌باشد.

عقول در حکمت متعالیه، ویژگی‌های بسیاری دارند که از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: ممکن‌الوجود بودن، جوهر بودن، بساطت و وحدت (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۵۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ۷۰۷/۳)، تجرد و فعلیت تام (سبزواری، ۱۳۶۱: ۱۶۸ و ۱۷۳؛ ملاصدرا، رسایل: ۶۲)، عاقل و مدرک بودن (سبزواری، ۱۴۱۳: ۷۰۷/۳) و در نظر صدرالمتألهین تعریف و ویژگی‌های عقل قابل صدق بر هر عقلی می‌باشد، خواه عقل طولی باشد یا عرضی؛ چون به نظر وی عقول در عالم عقل، در دو سلسله طولی و عرضی تکثر یافته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۹۱-۲۹۴).

کثرت طولی عقول به این صورت است که در عالم مفارقات یا همان عالم عقل، عقلی موجود گردد و پس از آن عقل دیگر، تا آن که به آخرین عقل از این سلسله که مرتبه‌اش نامشخص است، منتهی شود. رابطه هر یک از این عقول باهم، رابطه علی و معلولی است و نوع هر یک از آنها با نوع دیگری فرق دارد و منحصر به فرد می‌باشد.

کثرت عرضی نیز به این صورت است که در عالم مفارقات، انواع کثیر متباینی از عقول موجود شوند که رابطه علی و معلولی بین‌شان نباشد و همه آنها معلول عقل مافوقشان باشند که در سلسله عقول طولی قرار دارند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۱۷).

اگرچه عقول عرضیه، در نگاه صدرالمتألهین، در مرتبه‌ای بعد از سلسله عقول طولیه قرار دارند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۹۳)، ولی مطلبی دال بر این که آخرین عقل از عقول طولیه صادرکننده عقول عرضیه است، در آثار او وجود ندارد و این سخن که عقول عرضیه از آخرین عقل در سلسله طولی، به وجود آمده‌اند، تنها یک احتمال است. برخی از معاصرین معتقدند هریک از عقول طولیه خود می‌تواند منشأ پیدایش یک یا چند عقل عرضی باشد (مصباح یزدی: ۴۸۴).

صدرالمتألهین، تمایز چندان دقیق و مشخصی بین عقول طولی و عرضی بیان نمی‌کند و تمام خصوصیتی که برای عقول طولی قایل است، برای آن‌ها نیز قایل است (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۴۶/۲) و تنها می‌توان گفت تمایز این دو نوع عقل در مرتبه وجودی و کارکردشان می‌باشد؛ یعنی عقول عرضیه در مرتبه‌ای بعد از عقول طولیه قرار دارند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۹۳) و برخلاف آنها، معلولی که صادر می‌کنند عقل نیست؛ بلکه موجودات مادی است و به ازای هر یک از انواع طبیعی و جواهر جسمانی، فردی از این عقول وجود دارد که اصل و مبدأ فرد مادی خود می‌باشد (همان: ۶۲).

در حکمت متعالیه که ماهیت حد وجود است و حد وجود، در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، متفاوت از مرتبه دیگری است، نمی‌توان ماهیت نوعیه عقول طولیه و عرضیه و به طور کل، ماهیت نوعیه تمام عقول را یکسان دانست و باید تفاوت ماهوی هر یک از عقول به طور واضح مشخص گردد.

اگرچه صدرالمتألهین، نظریه عقول را با توجه به آهنگ خاص مشایی و اشراقی و با اصلاحات وارده، مطرح می‌کند، اما نظریه جدیدی هم در باب صادر نخست، ارائه می‌کند که کاملاً مبتنی بر مذاق عرفانی وی می‌باشد. او با الهام از آثار عرفایی چون صدرالدین قونوی (قونوی: ۷۴)، معتقد است اولین موجود صادره از حق تعالی، فیض منبسط و وجود مطلق است که از دومین تجلی حق تعالی، یعنی تجلی در مقام فعل،

صادر می‌شود و در هر مرتبه با ماهیتی قرین می‌شود و ماهیت عقل، اولین ماهیتی است که از آن انتزاع می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۲/۳۳۲).

نظریه فیض منبسط که در آثار تابعین ملاصدرا کمتر مشاهده می‌شود، سازگاری بیشتری با اصول اساسی حکمت متعالیه، از قبیل اصالت وجود، تشکیک حقیقت وجود و ... دارد. و حال آن که نظریه عقول که حتی در حکمت متعالیه بیشتر، تبیین مشایی دارد، با این اصول سازگاری کمتری دارد. می‌توان دلیل اثبات وجود فیض منبسط را از نظر ملاصدرا این‌گونه تقریر کرد:

مقدمه اول - در حکمت متعالیه، برخلاف سایر نظام‌های فلسفی، در تحلیل مسئله علیت، معلول، هویتی مستقل از علت و به عنوان طرف دیگر رابطه علی ندارد؛ بلکه تمام هویتش عین افاضه، فیض، اضافه و آنگاه به علت است و شأنی از شوون فاعل خویش می‌باشد. نگاه استقلالی به معلول و اثبات علت به وساطت معلولی که مستقل در نظر گرفته می‌شود، طریقی است که در تقریر و تقریب‌های اولیه و ابتدایی مفید است؛ مانند وقتی که از زرع با زارع و یا از بنا به بنا راه برده می‌شود، ولی نگاه دقیق‌تر، به ترقیق مسئله علیت منجر می‌شود و معلول به صورت شأن و وجه علت معرفی می‌گردد، و حتی در نگاه دقیق‌تر، در صورتی که نامتناهی بودن مبدأ و علت نخست اثبات شود، مجالی برای توهم موجود بودن شأن و وجهی که معلول آن است، نیز پیدا نمی‌شود، زیرا وجود نامتناهی واجب، فرصتی برای موجود شدن چیز دیگر باقی نمی‌گذارد و بدین ترتیب معلول که شأن و وجه علت است، چیزی جز مظهر و آیت و نشانه آن نخواهد بود (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۲/۲۹۲ و ۲۹۹) و اطلاق وجود بر آن تنها به مجاز خواهد بود.

مقدمه دوم - حقیقت وجود را می‌توان به اعتبارهای مختلف لحاظ کرد که

عبارت‌اند از:

الف - حقیقت مطلق وجود، بدون هیچ قید و شرطی، که عرفا از آن به هویت غیبیه و غیب مطلق و یا ذات احدیت یاد می‌کنند. ذات احدی حتی قید اطلاق را هم ندارد و لابه شرط مقسمی است و انسان از فهم و شهود این ذات الهی عاجز است.

ب - اعتبار دوم، وجود متعلق به غیر و وجود مقید به وصف زائد است؛ مانند وجود عقول، نفوس و ...

ج - اعتبار سوم، وجود منبسط و مطلق است که مقید به قید اطلاق و عموم است، و در واقع لابه شرط قسمی است. این وجود همان فعل و امر واحد الهی است و وجودات مقید، آثار این فعل هستند (همان: ۳۲۷-۳۲۸).

واجب تعالی، به لحاظ اسم شریف‌الله که متضمن جمیع اسماء می‌باشد، منشأ تکوین و ظهور فیض منبسط و وجود مطلق می‌باشد که همه کمالات را واجد است. اسم اعظم الهی جامع سایر اسماء است و فیض منبسط که شأن و مظهر اسم اعظم است، جامع و سایه افکن بر دیگر اسماء است (همان: ۳۳۱-۳۳۲).

تقسیماتی که در این مقدمه، برای وجود بیان شد، ناظر به حقیقت وجود است نه مفهوم وجود. زیرا مفهوم وجود، امری انتزاعی و از قبیل معقولات ثانی فلسفی است و مدار بحث وحدت و کثرت در عرفان، حقیقت وجود است نه مفهوم وجود (همان: ۳۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۵/۲/۵).

عرفا معتقدند که وجود حق، خداوند متعال است؛ وجود مطلق فیض منبسط است که فعل وجود حق است و وجود مقید نیز اثر او است؛ یعنی بین فعل و اثر حق تعالی تفاوت گذاشته‌اند (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۲/۳۳۰). آنها معتقدند، فعل حق، امر واحدی است که اثرات متعددی دارد.

با توجه به آنچه ذکر شد در نظر صدرالمتألهین و با نگاه دقیق عرفانی که مبتنی بر وحدت شخصی وجود است، اولین موجودی که از ذات باری تعالی در اثر تجلی او

صادر می‌شود، فیض منبسط است که تنها مظهر و مجلای نخست خداوند است و اطلاق وجود و موجود بر آن جز به مجاز نیست. این فیض همه مراتب آفرینش را شامل می‌شود (همان: ۳۲۸) و در هر مرتبه، با تعیینی خاص که ماهیت نامیده می‌شود همراهی می‌کند (همان: ۳۳۲). بنابراین عقل اول اولین تعیین فیض منبسط است و نفوس و موجودات مثالی و مادی، تعیینات بعدی آن می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۷۳/۲/۵).

اگرچه برخی از عبارات حکمای مشاء و اشراق، ناظر به سعه و گستردگی و احاطه صادر نخست، نسبت به جمیع حقایق است، ولی دو مبنای اصالت ماهیت و یا اصالت وجود و کثرت تباینی وجودات که اولی مد نظر حکمای اشراق و دومی منسوب به حکمای مشاء است، مانع دفاع از این نظر می‌شود؛ ولی تشکیک در وجود و یا تشکیک در مظاهر هستی، امکان قبول این نظریه عرفانی را فراهم می‌کند. بر مبنای تشکیک، مجموع فیض دارای یک وحدت حقیقی است که با تکثر ماهیات متکثر می‌شود (همان).

مبادی تصدیقی نظریه عقل (چرایی عقول)

چنین به نظر می‌رسد که صدرالمتألهین نیز مانند سایر حکمای سلف خویش، به اثبات عقول مفارقه پرداخته است، با این تفاوت که چون او، هم به عقول طولیه معتقد است و هم به عقول عرضیه، انتظار می‌رفت که به تفکیک ادله پرداخته و با براهین قطعی و عقلی، هر یک از دو نوع عقل را به اثبات رساند و حال آن که سعی بلیغی می‌نماید تا بتواند به اثبات مطلق عقل بپردازد و خصم خود را در انکار چنین موجودات روحانی، خلع سلاح نماید. اکثر براهینی که به کار می‌برد، پیش از او، از سوی حکمای مشاء و اشراق به کار برده شده است و ادله ابتکاری وی در این خصوص، کم و قابل نقد می‌باشند.

در میان دلایلی که صدرالمآلهین برای اثبات عقل می‌آورد، تنها دلیلی که عقول طولیه و کثرت آن‌ها را به اثبات می‌رساند، برهانی است که براساس حرکات افلاک، تقریر (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۲۶۸/۷، شرح الهدایه: ۳۵۵-۳۵۹) و قبل از او از سوی ابن‌سینا به کار برده شده است (ابن‌سینا: ۱۵۴/۳). در این برهان با استفاده از مقدماتی، نظیر نیازمندی حرکت افلاک به محرکی غیرمتحرک (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۲۶۸/۷)، شوق افلاک، جهت تشبه به امری عقلانی که منجر به حرکت مستدیر آن‌ها می‌شود (همان: ۲۶۹) و ... به اثبات وجود مفارقات متکثر که به تعداد حرکات متعدد افلاک موجودند، می‌پردازد.

این دلیل، نه تنها مبتنی بر علم هیئت قدیم یا بطلمیوسی می‌باشد؛ که در حال حاضر با سؤالات جدی مواجه است، بلکه با مبانی حکمت متعالیه، به خصوص حرکت جوهری نیز ناسازگار است؛ زیرا یکی از مهم‌ترین مقدمات این برهان این است که چون افلاک متحرک‌اند و هر متحرکی به محرکی غیر از خود نیاز دارد، برای احتراز از تسلسل محال، باید سلسله محرکات به محرکی که دیگر متحرک نیست ختم شود و این امر جز امر مفارقی که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده است، نمی‌باشد (همان: ۲۶۸) اما باید توجه داشت که طبق نظریه حرکت جوهری، حرکت ذاتی شیء متحرک است و نیازی به جعل دوباره ندارد. همان چیزی که ذات شیء متحرک را جعل می‌کند، او را به گونه‌ای می‌آفریند که حرکت مقتضای ذاتش است (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۳۸/۳ و ۶۸). با ابطال نظریات قدیم در باب جرم افلاک که آن را متفاوت از جرم ماده می‌دانستند، افلاک نیز جزء عالم ماده و با اثبات حرکت جوهری، حرکت آن‌ها نیز جوهری و ذاتی خواهد بود. بنابراین فرض صحت این مقدمه، رد حرکت جوهری افلاک و اثبات حرکت عرضی برای آن‌هاست. علاوه بر آن که فاعل مباشر همه حرکات، گاهی طبیعت دانسته می‌شود (۱۳۶۰، تعلیقه سبزواری: ۵۸۶). از سویی دیگر، این دلیل علاوه بر نقدهای دیگر، بر

مبنای مشایین که به ازای هر فلکی، عقلی قایل بودند، می‌تواند دلیل اثبات کثرت عقول باشد، نه بر مبنای صدرالمتألهین که به عقول بی‌شماری، به تعداد سماویات (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۸۰-۲۸۲) و انواع مادی (همان: ۲۹۲-۲۹۳)، معتقد است.

دلایل دیگری نیز که از سوی صدرالمتألهین مطرح شده است، تنها به اثبات مطلق عقل و یا صادر نخست می‌پردازند (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۷/۲۶۲-۲۷۴) و از اثبات کثرت طولی و حتی عرضی عقول ناتوان‌اند، که به دلیل اطالۀ کلام از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم.

در باب عقول عرضیه، صدرالمتألهین معتقد است که ارباب انواع و اصنامشان، ماهیت واحدی دارند و رب‌النوع و فرد مادی، دو فرد از یک ماهیت نوعیه می‌باشند (همان: ۵۹-۶۰ و ۶۱) و نیز به اعتقاد او، این سخن در آثار شیخ اشراق مشاهده نمی‌شود و لازمه سخن او در باب ماهیت مُثُل نوریه و اثبات آن، این مطلب نیست. بنابراین معتقد است اگرچه ادله‌ای که سهروردی برای اثبات مُثُل افلاطونی یا انوار متکافئه می‌آورد (سهروردی: ۴۶۳-۴۶۴). در نهایت لطافت و نیکی است، اما در واقع از اثبات عقول عرضیه ناتوان می‌باشند. زیرا آنچه این دلایل به اثبات می‌رسانند، وجود عقول مجرده‌ای است که به تدبیر موجودات مادی می‌پردازند، اما این که این موجود مجرد رب‌النوع افراد مادی نوع خویش باشد و همگی ماهیت نوعیه واحدی داشته باشند به اثبات نمی‌رسد (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۵۹/۲-۶۰ و ۶۱؛ ۳۰۷/۱).

صدرالمتألهین دلایل چندی را برای اثبات عقول عرضیه می‌آورد که با صرف‌نظر از برخی براهین که تقریر دیگری از براهین شیخ اشراق است، ادله ابتکاری وی غالباً براساس رأی خاص ایشان در باب ادراک است. در این ادله بر اساس نظریه مجرد صور ادراکی و اتحاد عقل، عاقل و معقول وجود صور خیالی و عقلی را دلیل بر وجود

موجودات مثالی در عالم مثال و عقلی و مجرد در عالم عقل دانسته است (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۳/۵۰۶، ۷۰/۲؛ ۱۳۶۰: ۱۶۰-۱۶۱).

بر فرض صحت تمامی مقدمات این براهین و قبول این مطالب که صور خیالی و عقلی در عالمی جدای از ذهن انسان وجود دارند و در هنگام ادراک، نفس با آن‌ها متحد می‌شود، و صور حسی، معلول صور خیالی و صور خیالی، معلول صور عقلی هستند، پس عالم ماده، معلول عالم مثال و عالم مثال معلول عالم عقل است (همان: ۲۸۷/۱-۲۹۱؛ ۳/۳۰۴)، نمی‌توان نتیجه گرفت که منظور از این عالم عقل، عقول عرضیه است. زیرا می‌تواند همان عقل فعال مورد قبول مشایین که آخرین عقل از عقول طولیه است باشد. یعنی عقل فعال عقل واحدی باشد که تمام صور معقوله انسان در آن جمع است و انسان در ادراک کلیات با آن صور متحد می‌شود.

تنها دلیل محکم و متقنی که برای اثبات عقول عرضیه وجود دارد، طریق کشف و شهود است که به اعتقاد صدرالمتهلین، اگر ملازم طریق بحث و نظر شود، انسان را از شک و تردید پیرامون وجود این موجودات روحانی می‌رهاند (همان: ۳۰۷/۱؛ ۳/۵۰۶؛ ۷۰/۲؛ ۱۳۵۴: ۱۵۹-۱۶۲).

سبزواری به دلیل دیگری برای اثبات مثل افلاطونی یا عقول عرضیه اشاره می‌کند که می‌تواند دلیل معتبری برای اثبات عقول عرضیه و کثرت آن‌ها باشد، که البته با اعتقاد وی و حکمای دیگر مبنی بر وجود افلاک، ناسازگار است. به اعتقاد سبزواری، از آن‌جا که انواع اجسام، همگی در عرض هم هستند و نسبت به هم رابطه علی ندارند، عللشان نیز باید متکافی و در عرض هم باشند (سبزواری، ۱۴۱۳: ۳/۶۹۳)، پس باید علت انواع جسمانی، عقول عرضیه باشند، نه طولیه‌ای که نسبت به هم از رابطه علی بهرمنند می‌باشند.

حکما و به تبع آنها، سبزواری، به وجود افلاک معتقدند و با وجود آن که رابطه آنها را رابطه علی و معلولی نمی‌دانند، اما وجود آنها را ناشی از عقول طولیه می‌دانند. با فرض ابطال نظریه افلاک که بر مبنای هیئت بطلمیوسی است، می‌توان گفت: افلاک و سماویات همگی از اجرام عالم طبیعت بوده و بر فرض اثبات وجود مثل افلاطونی و لزوم وجود آنها، علت وجود این موجودات نیز عقلی از سلسله عقول عرضیه می‌باشد.

بنابر آنچه گذشت، می‌توان گفت که اثبات عقول طولیه و عرضیه در حکمت متعالیه، ناتمام مانده است و هیچ دلیل فلسفی مبرهنی که بتواند کثرت این موجودات مجرد را به اثبات رساند، ارائه نشده است.

نقش وجود شناختی عقول

در حکمت متعالیه، عقول، اعم از طولی و عرضی، جایگاه بسیار مهمی در نظام هستی دارند و وجه نیاز به این قبیل موجودات نیز توجیه نظام هستی و ربط کثرات موجود در آن به وجود واحد الهی است. اما باید گفت: همان‌گونه که بیان شد، اثبات وجود این موجودات روحانی در حکمت متعالیه، مشکل است و تا به وجود این موجودات، یقین حاصل نشود، نمی‌توان مباحث وجودشناختی عقول و یا حتی معرفت‌شناختی آن را عقلی و قابل قبول دانست.

به اعتقاد حکما و به تبع آنها صدرالمتهلین، طبق قاعده الواحد، اولین موجودی که از حق تعالی صادر می‌شود، باید واحد و بسیط باشد و در میان موجودات، هیچ موجودی واجد این دو ویژگی نیست مگر عقل؛ زیرا عقل موجودی است که هیچ یک از انحای ترکیب در او راه ندارد جز ترکیب از وجدان و فقدان که آن هم به دلیل مرتبه‌ای که دارد و معلول ذات حق تعالی می‌باشد، بر او عارض شده است. پس عقل موجودی

است بسیط و واحد، زیرا به اجماع حکما، نوع هر مجردی منحصر در فرد است (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۱۰۸/۷)، چرا که آن چه باعث تکثر می‌شود، ماده است که در عقل راه ندارد. بنابراین لزوم وجود عقل به خاطر نقش وجودشناختی آن، یعنی واسطه انتقال فیض حق تعالی به موجودات است. متکلمین و به خصوص اشاعره، وجود چنین موجوداتی را قبول ندارند و معتقدند خداوند بلاواسطه فعل انجام می‌دهد (عبدالجبّار: ۱۲۱؛ تفتازانی: ۹۱/۲؛ ایجی: ۱۲۳/۴-۱۲۷؛ فخر رازی، ۱۴۰۷: ۳۷۳/۴؛ باقلانی: ۴۴-۴۵؛ غزالی: ۸۹). اخوان الصفا، وجود این واسطه را قبول دارند، ولی آن را فقط یکی می‌دانند (اخوان الصفا: ۱۸۱/۳، ۱۸۵ و ۱۸۷). اکثر قریب به اتفاق حکما، نه تنها به وجود چنین واسطه‌ای اذعان می‌کنند، بلکه به وجود کثرت در آن نیز معتقدند و برای توجیه موجودات عالم، به عقول فراوانی قایل‌اند. در نگاه مشایی، به تعداد افلاک، عقل وجود دارد و آخرین عقل که از آن فلکی صادر نمی‌شود، عقل فعال نام دارد، این عقل با معاونت حرکات افلاک، به صدور جمیع موجودات مادی می‌پردازد (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۴۱۱).

در حکمت اشراق و متعالیه به تعداد تمام اجرام سماوی، اعم از افلاک و کواکب و نیز تعداد انواع موجودات مادی عقل وجود دارد (ر.ک. سهروردی: ۱۲۸/۲؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۹۲-۲۹۳) و هر عقلی، متکفل یک نوع از موجودات ارضی یا سماوی است. مشایین به تفصیل به توجیه و تبیین چگونگی صدور هر یک از عقول طولیه و افلاک پرداخته‌اند و صدرالمتألهین نیز به آن اشاره کرده است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۹۱؛ ۱۳۶۰: ۱۴۰؛ شرح‌الهدایه: ۳۶۳، ۳۷۰-۳۶۴). این توجیه که همان توجیه معروف وجود جهات سه‌گانه در عقل است، کاملاً براساس اصالت ماهیت، نظریه باطل شده افلاک نه‌گانه و عدم قبول عقول عرضیه است و می‌توان گفت صدرالمتألهین در هنگام بیان این مطالب، در مقام بیان تحلیل مشایین بوده و به اصطلاح مماشاه للقوم، به تقریر این

مطالب پرداخته است و خود در زمینه چگونگی صدور این موجودات از یکدیگر، توضیح خاص و مستقلی ندارد و تنها معتقد است، نظام عقول به ترتیب اشرف به اخس، پایین می‌آید تا برسد به صدور عقول عرضیه و هر یک از این عقول عرضیه، منشأ پیدایش انواع مادی و جسمانی می‌باشند (ملاصدرا، رسایل: ۱۶۰-۱۶۱؛ ۱۳۵۴: ۳۰۸).

به نظر صدرالمتألهین، عقل فعال مشایین که آخرین عقل از سلسله طولی عقول است، نمی‌تواند مستقیماً به صدور موجودات عالم ماده پردازد؛ زیرا وجوه کثرت در آن، کافی برای صدور کثرات بی‌شمار عالم ماده نیست (ملاصدرا، شرح الهدایه: ۳۷۰؛ ۱۳۵۴، ۲۹۴). فلذا وظیفه صدور موجودات مادی را بر عهده عقول عرضیه می‌گذارد، 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 هر یک از عقول طولی، عقول عرضیه فراوان صادر می‌شوند.

علامه طباطبایی بین عقول عرضیه و عالم ماده، قایل به وجود عالم مثال است که از کلمات ملاصدرا نیز این مطلب استنباط می‌شود؛ با این تفاوت که علامه به صراحت معتقد است که عالم ماده از عالم مثال صادر می‌شود و در نتیجه به وجود عالم مثال منفصل معتقد است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۲۱). بنابراین جای خالی مباحث عالم مثال منفصل و ارتباط آن با عالم عقل و ماده و نیز عالم مثال متصل و ارتباط آن با عالم مثال منفصل و عالم عقل و ماده، در این جا مشاهده می‌شود.

نقش معرفت‌شناختی عقول در حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه، عقول نقش مستقیمی بر ادراکات انسانی دارند و بدون آن‌ها، نه تنها وجود انسان، بلکه ادراک و تعقل که فصل ممیز اوست، به مخاطره می‌افتد.

بحث معرفت‌شناسی صدرالمتألهین از مباحث مکاتب فلسفی پیشین او متفاوت می‌باشد. او اساس این بحث، یعنی تعریف علم را تغییر می‌دهد و علم را از سنخ وجود می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۲۸۳/۳، ۲۷۸، ۳۸۳، ۲۹۸، ۳۱۱؛ ۱۶۳/۶) و معتقد است وجود صورت علمیه محسوس و متخیل، وجود مجرد از ماده‌ای (همان: ۳۰۰/۳) است که نفس آن را مماثل با موجود خارجی، در خویش ساخته است (همان: ۲۳۶/۸ به بعد) و این‌گونه نیست که در هنگام ادراک، صورتی از شیئی خارجی در ذهن حاصل شود و ذهن فقط منفعل بوده و محل حلول آن صورت باشد.

در مورد تعقل صور معقوله که متفاوت از صور محسوسه و متخیله می‌باشند و در مرتبه بالاتری نسبت به نفس قرار دارند، به اعتقاد صدرالمتألهین، نفس با ارتقای خود و اتصال و اتحاد به عقل فعال، قادر به ادراک این صور خواهد بود، اما نسبت به آن‌ها در بادی امر مظهر است نه مصدر (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۲۹۱/۱ و ۳۱۷/۳ و ۳۸۲؛ ۱۳۵۴: ۲۰۲-۲۰۷)؛ یعنی صور موجود در عقل فعال را مشاهده کرده و در خود ظاهر می‌کند و نقش انشایی نسبت به آن صور ندارد.

همانطور که ملاحظه شد، نقش عقل در تعقل که بالاترین مرتبه ادراکی نفس انسان است، بسیار آشکار و مستقیم است؛ اگرچه عقل و رب‌النوع انسان نباشد، تخیل و احساس نیز در انسان ناممکن خواهد بود.

اتصال نفس با عقل فعال در هنگام ادراکات، نظریه‌ای مشایی (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۵۸/۲-۳۶۰) است که در حکمت اشراق به مشاهده صور ادراکی در رب‌النوع (سهروردی: ۲۱۳/۲-۲۱۴) تغییر یافته است و صدرالمتألهین با جمع این دو نظریه و اصلاح مبانی آن‌ها، این مطلب را به اثبات می‌رساند که نفس، در هنگام تعقل، با عقل فعال متحد می‌شود و به درک و شهود صور ادراکی در مرتبه عقل نایل می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۳۹۵/۸-۳۹۶؛ ۱۳۷۸: ۲۱۸-۲۲۰).

نقش معرفت‌شناختی عقل فعال در حکمت متعالیه، بسیار وسیع و قابل نقد و بررسی می‌باشد؛ به عنوان مثال سخن صدرالمتألهین در باب عقل فعال مشخص و واضح نیست؛ در فلسفه مشاء و اشراق، این عقل کاملاً متمایز از نفس انسان است، اما در حکمت متعالیه گاه بر آخرین مرتبه از نفس انسانی اطلاق می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۳۲۶/۳، ۴۲۱، ۴۶۱ و ۴۶۴) و گاه مستقل از نفس انسان لحاظ می‌شود (همان: ۱۲۷؛ ۱۴۰/۹). آنجا که مستقل از نفس انسان در نظر گرفته شده است، گاه بر رب‌النوع انسان اطلاق می‌شود و گاه بر عقول عرضیه و سایر ارباب انواع (همان: ۲۰۴/۵؛ ۱۴۲/۹ و ۱۴۳؛ ۳۹۸/۸). یعنی در هنگام تعقل هر نوع اصیل، نفس با رب‌النوع آن نوع متحد می‌شود (همان: ۲۳۴، ۱۳۷۸؛ ۲۸۸/۱).

از سوی دیگر منظور صدرالمتألهین از اتحاد نیز نامشخص است. اتحاد نفس با عقل فعال و علت خویش و فنا شدن نفس در عقل (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۳۵۹/۶-۳۶۰ و پاورقی سبزواری، ۳۵۹/۲؛ ۲۷۵/۷)، چندان تبیین عقلی و مشخصی در آثار صدرا ندارد. نفس زمانی می‌تواند فنای در عقل شود که خود را از حصار ماده برهاند و به عالم عقل راه یابد. در غیر این صورت تنها می‌تواند متصل به عقل شود و به امداد او به ادراک برخی نادانسته‌ها و یا تصدیق برخی دانسته‌ها نایل شود.

نتیجه‌گیری

۱- عقول اعم از طولی و عرضی، در حکمت متعالیه، جواهری هستند ممکن‌الوجود، بسیط، واحد، مجرد، تام، عاقل و مدرک که واسطه صدور موجودات و رسیدن فیض حق تعالی به آنها می‌باشند.

- ۲- عقول عرضیه اگر چه در فلسفه صدرالمتألهین کاملاً پذیرفته شده است، اما سخنی دال بر اینکه آخرین عقل از عقول طولیه صادرکننده این قبیل موجودات باشد در آثار او وجود ندارد.
- ۳- براساس مبانی عرفانی که صدرالمتألهین نیز تمایل خاصی به آنها دارد، نظریه فیض منبسط می‌تواند جانشین نظریه عقل مشایی شود و مشکلات کمتری با اصول حکمت متعالیه از قبیل اصالت و تشکیک وجود داشته باشد.
- ۴- طبق نظریه فیض منبسط آنچه بی‌واسطه از حق تعالی صادر می‌شود، وجود مطلق است که تعیین‌های مختلفی دارد. اولین تعیین و حد این وجود مطلق و فیض منبسط ماهیت عقل اول است.
- ۵- اثبات وجود مطلق عقل در حکمت متعالیه، با دلایل فراوانی که در جای‌جای آثار صدرالمتألهین دیده می‌شود، غیرقابل انکار است؛ اما اثبات تعداد عقل و وجود عقول طولیه و عرضیه فراوان، دلیل متقن عقلی ندارد.
- ۶- مهم‌ترین دلیلی که حکمای مسلمان و به تبع آنها صدرالمتألهین را بر آن داشت تا به اثبات وجود عقول مبادرت ورزند، توجیه کثرت موجود در عالم و ربط آن به ذات واحد و بسیط الحقیقه باری تعالی بود که به شدت از سوی متکلمین، به خصوص اشاعره رد شده است.
- ۷- نقش دیگری که عقول به خصوص عقل فعال که در حکمت متعالیه عقول عرضیه و یا رب‌النوع انسان می‌باشد، دارند، این است که بدون وجود آنها ادراکات انسانی، به خصوص در مرتبه تعقل صور کلی و عقلی، ناممکن خواهد بود.
- ۸- هدف اصلی صدرالمتألهین، اثبات وجود عالم عقل بود و اگرچه وجود کثرت در این عالم را به وضوح پذیرفته است، خود را درگیر اثبات آن نکرده است؛ چرا که می‌توان گفت هدف مهم او رد اقوال متکلمین، به خصوص غزالی بوده است که به شدت مخالف وجود این عالم بوده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

ذکر این نکته ضروری است که در حکمت متعالیه که ماهیت حد وجود است، نمی‌توان ماهیت فرد مادی و مجرد را یکسان دانست. بحث مفصل پیرامون نقش معرفت‌شناسی عقل فعال در مقاله‌ای دیگر تحت عنوان «بررسی نقش عقل فعال در تعقل از نظر حکمت متعالیه» از همین مؤلف در مجله مقالات و بررسی‌ها در شماره پاییز و زمستان ۱۳۸۴ در زیر چاپ است.

منابع

- ابن‌سینا (۱۳۷۵) **الاشارات و التنبيهات**؛ شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح قطب‌الدین رازی؛ ج ۱، قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۶۴) **النجاه من الغرق فی البحر الضلالات**، محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- ایجی، قاضی عضدالدین عبدالرحمن ابن احمد (۱۳۲۵ق) **شرح المواقف**، شرح علی‌ابن محمدالجرجانی و شرح شرح مولا حسن چلبی بن محمد شاه الفناری، ج ۴، چ ۱، مصر: مطبعة السعادة.
- باقلانی، القاضی ابی بکر محمدابن الطیب (۱۴۰۷ق) **تمهید الاوائل وتلخیص الدلائل**، تحقیق شیخ عمادالدین احمدحیدر، چ ۱، بیروت: موسسه الکتب الثقافیه.
- البغدادی، ابی‌البرکات (۱۳۵۷) **کتاب المعنبر**، ج ۱ و ۲ و ۳؛ چ ۱، حیدرآباد الدکن: اداره الجمعیه دائره‌المعارف العثمانیه.
- تفتازانی، مسعودبن عمر بن عبدالله (۱۴۰۹ق) **شرح المقاصد**، تحقیق، تعلیق و مقدمه در علم کلام از دکتر عبدالرحمن عمیره، ج ۲، چ ۱، قم: منشورات الشریف‌الرضی.

- جوادی آملی (۱۳۷۶) رَحِیق مَخْتوم، بخش پنجم از جلد اول، چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء.
- رازی، فخرالدین (۱۳۳۵) *الرساله الکمالیه فی الحقایق الالهیه*، تصحیح، حواشی، مقدمه و شرح حال از سید محمدباقر سبزواری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۴۳ق) *کتاب المباحث المشرقیه فی العلم الالهیات و الطبیعیات*، ج ۱، چ ۱، هند، دائره المعارف النظامیه.
- _____ (۱۴۰۷ق) *المطالب العالیه من العلم الالهی*، ج ۴ و ۶ و ۷، تحقیق احمد حجازی السقا؛ چ ۱، بی جا: دارالکتاب العربی.
- اخوان الصفا (۱۴۰۵ق) *رسایل اخوان الصفا و خلان الوفا*، ج ۳، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- سبزواری، ملا هادی (۱۴۱۹ق) *تعلیقہ بر الحکمہ المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تألیف صدرالدین شیرازی، ج ۱-۹، چ ۵، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۶۱) *اسرار الحکم*، مقدمه توشیهیکو ایزوتسو، تهران: مولا.
- _____ (۱۳۱۴ق) *شرح المنظومه*، تعلیقہ حسن حسن زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، ج ۲ و ۳، چ ۱، تهران: ناب.
- سهروردی، شهابالدین یحیی (۱۳۸۰) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، تصحیح هانری کربن، چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۴۱۹ق) *الحکمہ المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، حاشیه ملاحادی سبزواری و محمدحسین طباطبایی، ج ۱-۹، چ ۵، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- _____ (بی تا) *رسائل آخوند ملاصدرا*، چاپ سنگی، بی جا.

- _____ (۱۳۷۸) سه رساله فلسفی، تصحیح و تعلیق و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، چ ۳، قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____ (بی تا) شرح الهدایه الاثیریة، چاپ سنگی، بی جا.
- _____ (۱۳۶۰) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تحقیق جلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، افسر، مشهد: دانشگاه مشهد.
- _____ (۱۳۵۴) المبدأ و المعاد، تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، پیشگفتار سیدحسین نصر، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶ق) **نهایه الحکمه**، چ ۱۳، قم: موسسه نشر اسلامی.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۱۹م) **تهافت الفلاسفه**، چ ۴، بیروت: دارالمشرق.
- قونوی، محمدبن اسحاق (۱۳۶۲) **رساله النصوص**، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- عبدالجباربن احمد (۱۳۸۴ق) **شرح الاصول الخمسه**، تعلیقه احمدابن حسین ابن ابی هاشم، چ ۱، قاهره: مکتبه الولقبه.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸) **تاریخ فلسفه یونان و روم**، جلال‌الدین مجتبوی، چ ۱، چ ۲، تهران: سروش و علمی و فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق) **تعلیقه علی النهایه الحکمه**، چ ۱، قم: موسسه در راه حق.