

بررسی جایگاه وجودی و معرفتی عقل فعال در فلسفه مشاء و مقایسه آن با حکمت متعالیه

خدیجه عادل زاده^۱

عبدالرضا صفری حلاوی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۳۰

چکیده

عقل به عنوان یک ابزار شناختی در عرصه دینداری اسلامی از اهمیت زیادی برخوردار است. در مقاله پیش رو به «بررسی جایگاه وجودشناسی و معرفت‌شناسی عقل فعال در فلسفه مشاء و مقایسه آن با حکمت متعالیه» می‌پردازیم. عقل فعال یکی از مراتب نفس انسان است که برای بار اول در آثار ارسطو به آن پرداخته شد. در بین شارحان ارسطو هم نظرات مختلفی در مورد عقل فعال وجود دارد که مهم‌ترین این نظریات را در فلسفه مشاء، و در آثار فارابی و ابن سینا، می‌توان یافت. آنان عقل فعال را به عنوان عقل دهم در سلسله عقول طولی می‌دانند و معتقدند که این عقل موجب ایجاد نفوس بشری و خارج‌کننده آنها از قوه به فعل است. اما ملاصدرا نظر دیگری دارد. به گونه‌ای که در فلسفه صدرایی با نظری کامل‌تر روبرو هستیم و آن هم تنها اتصال نیست بلکه اتحاد نفس با عقل فعال است. در این مقاله مفهوم عقل و عقل فعال از منظر فلاسفه مشایی و صدرایی و همچنین اشتراکات و اختلافات این دو فلسفه در مورد عقل فعال را بررسی می‌کنیم.

واژگان کلیدی: عقل، عقل فعال، نظام طولی، فلسفه مشاء، حکمت متعالیه

^۱. کارشناس ارشد فلسفه، گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور اندیمشک، اندیمشک، ایران hosseinadelzadeh@yahoo.com

^۲. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور اندیمشک، اندیمشک، ایران. (نویسنده مسئول) safary-r@yahoo.com

مقدمه

ویژگی مهمی که انسان را از سایر موجودات جدا می‌کند، عقل است که با توجه به این ویژگی انسان نزد خداوند از جایگاهی ویژه برخوردار بوده و علوم مختلف بشری و همچنین معارف را می‌تواند بیاموزد پس با توجه به مطالب گفته شده، عقل جایگاه بسیار مهمی در معرفت بشر دارد و این مبحث آن چنان با اهمیت است که اکثریت فیلسوفان تمایل زیادی به پرداختن به این بحث داشته‌اند. فیلسوفان مختلف برای عقل تقسیم‌بندی‌هایی را بیان کرده‌اند. نوشته پیش‌رو ما به بررسی عقل فعال از منظر دو فیلسوف بزرگ مشایی یعنی فارابی و ابن‌سینا و همچنین ملاصدرا می‌پردازیم.

۱. عقل

عقل عامل تمایز انسان با سایر حیوانات است به طوری که به واسطه وجود عقل انسان نزد خداوند «لقد کرمنا» شده و علوم گوناگون بشری و معارف الهی را می‌تواند بیاموزد (بداشتی، ۱۳۸۹). پس می‌توان گفت عقل جایگاهی ویژه و مهم در معرفت انسان دارد به طوری که فقط از راه خود عقل می‌توانیم در اعتبار آن تردید کرده یا اینکه منکر آن شد (حسین‌زاده، ۱۳۸۶). این مطلب آنچنان مهم است که بیشتر فیلسوفان دغدغه خاصی را برای بررسی کردن این مطلب داشتند و از گذشته تاکنون نام فیلسوف و عقل با یکدیگر همراه بوده است و یادآور همدیگر هستند (اکبریان و رادفر، ۱۳۸۸). کلمه عقل (بر وزن ابر) است و از مصدر واژه‌ی عربی یعقل است. عقل در زبان انگلیسی برابر با Intelligence Reason Mind است (مشکور، ۱۳۷۵). واژه‌شناسان عرب، واژه‌های عربی (حجر) و (نهی) (نهی) را هم معنا با واژه عقل می‌دانند (الجوهری، ۱۴۱۹، ابن‌منظور، ۱۴۱۹). تعدادی از واژه‌شناسان واژه‌ی (حمق) (زبیدی، ۱۴۱۴، ابن‌منظور، ۱۴۱۹) و بعضی دیگر هم واژه‌ی (جهل) را در برابر و مخالف با کلمه عقل می‌دانند. اصطلاحاتی از عقل که در فلسفه مطرح است با معنای اول مرتبط است و به این معنی است که عقل از منحرف شدن گفتار و رفتار صاحبش جلوگیری می‌کند (ابن‌فارس، ۱۴۲۱).

با نگاهی به آیه‌های قرآن کریم متوجه می‌شویم که عقل جایگاهی ویژه و بالا در زندگی آدمی دارد، در روایات نیز به این موضوع اشاره شده است. ۴۹ آیه در قرآن در مورد عقل و مشتقات آن وجود دارد که در این آیات مشتقات عقل فقط بصورت فعل و بصورت ثلاثی مجرد بیان شده است که این کاربردها شامل: تعقلون، عقلوا، یعقل، تعقل است که هر کدام تنها یک‌بار آورده شده است (امیری و خسروپناه، ۱۳۸۸). دسته‌بندی عقل به دو دسته‌ی عقل نظری و عقل عملی، موضوعی است که فیلسوفان اسلامی به آن اهمیت

بسیاری داده‌اند و اکثر آن‌ها آن را قبول می‌کنند. صدرالمتألهین در تبیین مباینیت قوه عاقله از جسم و چگونگی ادراک عقل این گونه می‌نویسد:

« انّ فی الانسان قوه روحانیه تجرّد صورہ الماہیہ الکلیہ عن المواد و قشورها کما تجرّد القوه الغاذیه من الحيوان » (شیرازی، ۱۳۶۰).

مکتب‌های فلسفه اسلامی عبارتند از سه مکتب مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه است. که این مکتب‌ها در زمینه‌های گوناگونی وجوه اشتراک و تفاوت‌هایی دارند، که یکی از این زمینه‌ها عقل فعال است (طباطبایی، ۱۳۶۲). از گذشته تاکنون مبحث پیدایش عقول ده گانه که به آن‌ها عقول عشره می‌گویند، در آرای فیلسوفان وجود داشته است. انکساکوروس؛ اولین فیلسوفی است که قائل به عقل مفارق بوده است. بعد از آن هم، صور ارسطو، کلیات سقراط و مثل افلاطون مطرح شدند و به دلیل مطرح شدن ایرادتی بر آنها، فیلسوفان یکسری قواعد را تدوین کردند و جهان را به دو دسته‌ی مجردات و مادیات دسته‌بندی کردند و سپس برای هر کدام از این دسته‌ها، طبقه‌هایی را در نظر گرفتند. در طرف اجرام و سلسله مراتب وجود، منتهی به عناصر؛ هیولی و ماده‌ی المواد و در طرف مجردات، منتهی به عقل دهم و نفوس ناطقه آدمی قرار دارد. منشأ صادرکننده نفوس جزیی را عقل فعال می‌نامند که به وسیله این عقل نفوس آدمی بر بدنه‌ها و اجساد، فیض می‌گردد (سجادی، ۱۳۷۳). در سلسله مراتب عقل‌های طولی عقل فعال دهمین عقل است که فیض‌دهنده و واسطه رساندن فیض به سایر موجودات است و سبب فعلیت یافتن عقول و نفوس بشر می‌شود، صورت‌دهنده به اشیاء و مواد بوده و نفوس را از مرتبه هیولائی به مرتبه کمال مستفاد خود می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۶۲). این عقل حلقه ارتباطی بین مجردات و مادیات، مبدا صدور کثرات جهان مادی و به عبارتی کدخدای جهان تحت‌القمر می‌باشد. از نظر مشائیان عقل فعال آخرین عقل از عقول طولی است که ریشه در آثار فیلسوفان مشائی مانند ابن‌سینا و فارابی دارد. عقل فعال نقش وجودشناسی و معرفت‌شناسی بسیار مهمی را در فلسفه مشاء دارد (کدیور و سالم، ۱۳۸۴). این عقل در فلسفه مشاء بسیار با اهمیت است به طوری که در بین فلاسفه مشایی نظرات مختلفی در مورد ماهیت و کارکرد عقل فعال مشاهده می‌شود که بعضی از آنها تفاوت بنیادی با یکدیگر دارند (دیباچی و جان‌محمدی، ۱۳۸۷). ملاصدرا نیز در مباحث معرفت‌شناسی خود اصطلاح عقل فعال را زیاد به کار برده است. او ادراک انسان در مرحله تعقل را ناشی از برتر بودن ارتباط نفس با این موجود مجرد مستقل از نفس انسان می‌داند. پس می‌توان گفت که عقل فعال از نظر مشائیان اهمیت بسیار زیادی دارد به طوری که فلاسفه بزرگ مشایی مانند ابن‌سینا و همچنین فلسفه صدرایی بوده است.

۲. مشائیان و عقل فعال

۲-۱. ابن سینا

ابن سینا برای عقل نظری چهار مرتبه برشمرده است که عبارتند از:
۱- عقل هیولائی ۲- عقل بالملکه ۳- عقل بالفعل ۴- عقل بالمستفاد.
عقل هیولائی: در این مرحله هنوز هیچ نقشی بر آن وجود نیامده اما استعداد پذیرفتن معقول مختلف را دارد.

عقل بالملکه: در این مرحله نفس ناطقه از مرتبه عقل هیولائی عبور کرده و از قابلیت و استعداد محض خارج شده و با دریافت کردن معقولات نخستین آمادگی این را دارد که معقولات دوم را از راه فکر یا حدس زدن کسب کند نظیر استعداد انسان بی سواد برای نویسندگی. این مرتبه از نفس ناطقه را عقل بالملکه می گویند.

عقل بالفعل: در این مرحله معقولات دوم بالفعل در آن موجودند و نیازی به کسب جدید آنها نیست. این مرحله همان کمال قوه است. عقل بالفعل استعداد حاضر کردن معقولات دوم است بعد از حصول معقولات دوم مثل فردی که می تواند بنویسد و نویسندگی اش کامل شده و هر زمانی که بخواهد می تواند آن را انجام دهد.

عقل بالمستفاد: بعد از عبور از این سه مرحله به عقل مستفاد می رسیم و آن از مرحله قوه گذشته است و خود آن حصول معقولات دوم است و زمانی است که نفس به مشاهده معقولات دوم می پردازد و می داند بالفعل آنها را دریافت کرده است. عقل نظری در این مرتبه «عقل مطلق» است چنان که در اولین مرتبه قوه مطلق است و دلیل این که نفس را عقل بالمستفاد می نامند، این است که نفس در این مرحله علوم را از عقلی دیگر که خارج از نفس انسانی است و عقل فعال نامیده می شود، کسب می کند و به کمک عقل فعال نفس آدمی می تواند چهار مرحله بالا را پشت سر گذاشته و به کمال برسد.

۲-۲. دلایل اثبات عقل فعال از نظر ابن سینا

اکثر حکما اعتقاد دارند که نفس ناطقه با توجه و عنایت به شیء خارجی و یا نظر دقیق در مقدمات برهان، علت اعدادی حصول صورت ادراکی جدید را بوجود می آورد که در واقع، علت ناقصه ی صورت ادراکی حاصل است نه علت تامه ی آن. علت تامه ی این صورت ادراکی موجودی مفارق و قدسی است که همان (عقل فعال) است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰).

الف) از نظر ابن سینا، انسان دارای ادراک کلیاتی است که فی نفسه مجرد از ماده و علایق مادی است؛ یعنی از نوع جسم و جسمانی نیستند و درک صورت کلی به وسیله صورت جسمانی انجام نمی شود. پس، قوه درک معقولات عقلی است که فعل و صور در آن وجود دارند (ابن سینا، ۱۳۳۱).

ب) نفس انسان عاقل بالقوه است و برای رسیدن به فعلیت به عامل نیاز دارد. این عامل باید، ذاتاً، دارای فعلیت و با آن شیء سنخیت داشته باشد. این علت را در قیاس عقل بالقوه که به فعلیت می رسد، عقل فعال می گویند (ابن سینا، ۱۹۷۵).

ج) گاهی نیز نفس بعد از ادراک یک صورت آن را فراموش کرده و دوباره آن را به یاد می آورد. معلوم است که این صورت معقول از بین نرفته و فقط مورد غفلت و فراموشی نفس قرار گرفته است. ویژگی های عقل فعال از نظر ابن سینا

۱. عقل فعال خارج از نفس انسان قرار دارد؛ یعنی از عقل های مفارق است. ابتدا، آن که عقل فعال غیر از عقل هیولانی و غیر از دیگر مرتبه های عقل انسانی است. چیزی خارج از جوهر انسانی و بالاتر از افراد انسان است (ابن سینا، ۱۳۷۵).

۲. جسمانی و محسوس نیست. ما از راه معرفت کلی مجرد از ماده متوجه می شویم که عقل با هیچ جسمی همراه نیست (ابن سینا، ۱۳۳۱).

۳. همه معقولات قائم به آن هستند. امری که همه صور معقولات در نزد او حاضر هستند تا با اعطای صور معقوله ای، که دائماً نزد اوست، باعث فعلیت یافتن عقل بالقوه شود (ابن سینا، ۱۹۷۵).

۴. فناپذیر است. ابن سینا و فارابی عملکرد افاضه عقل فعال را رنگ دینی بخشیدند و نبوت و رسالت را نتیجه صدور عقل فعال دانستند و فناپذیری انسان را در وارد شدن ارتباط با عقل فعال بیان کردند (دیویدسون، ۱۹۹۳).

۵. عقل بالفعل است؛ زیرا اگر آن نیز عقل بالقوه بود، نیاز به عامل بالفعل دیگری بود تا آن را نیز به فعلیت برساند و این سلسله تا بی نهایت ادامه پیدا می کرد (ابن سینا، ۱۹۵۲).

ت) در سلسله مراتب هستی وجود دارد و شامل تمام کلیات و صور وجودی اشیا است و در بوجود آمدن تمام موجودات عالم ماده، از پایین ترین تا کامل ترین آنها، نقشی مستقیم دارد (ابن سینا، ۱۳۷۱).

۲-۳. ارتباط عقل فعال و عقل نظری

۱- رابطه عقل فعال با عقل هیولانی

از نظر ابن سینا عقل هیولانی شانیت و صالحیت دارد که به جهانی عقلی تبدیل شود و از آنجا که هرچه از قوه به فعل تبدیل می‌شود، سببی دارد و از آنجایی که ممکن نیست که فعلیت از موجودی که واجد آن فعلیت نیست بوجود بیاید؛ به ناچار تبدیل قوه به فعلیت به سبب یکی از عقل‌های مفارق و عقل فعال نزدیکترین عقل مفارق به عالم مادی است و از این رو عقل هیولانی جهت تبدیل هر قوه خود به فعلیت به افاضه عقل فعال نیاز دارد (همو، ۱۳۶۳، به نقل از مسعودی و پیشین، ۱۳۹۴).

۲- رابطه عقل فعال با عقل بالملکه

عقل بالملکه، دومین مرتبه از عقل انسانی است. در این مرتبه، معقولات اولی یا همان بدیهیات برای نفس بوجود می‌آید و به نظر ابن سینا تمام اشخاص عاقل و بالغ در رسیدن به این قبیل صور، مشترک هستند. وقتی نفس ناطقه به این مرحله از عقل رسید آماده آن می‌شود که معقولات ثانیه را کسب کند (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۸۵). از نظر ابن سینا اولین چیزی که از عقل فعال در عقل هیولانی بوجود می‌آید، عقل بالملکه است (همو، ۱۳۶۳، به نقل از مسعودی و پیشین، ۱۳۹۴).

۳- رابطه عقل فعال با عقل بالفعل

ارتباط نفس در مرتبه عقل بالفعل با عقل فعال براساس ماحصل تاثیر و تاثر عقل فعال و نفس ناطقه در مرحله عقل بالملکه است زیرا آنچه در آنجا بوجود آمده، در اینجا احضار می‌شود. ملاصدرا همان نقشی را که ابن سینا برای عقل بالملکه و عقل فعال در حصول عقل بالفعل قائل است، قبول می‌کند اما در بیانی متفاوت این گونه می‌گوید که انسان به وسیله دو چیز به این مرتبه از عقل نائل می‌آید: یکی با تحصیل حدود وسطی به وسیله عقل بالملکه و کاربرد قیاس‌ها و تعاریف که فعلی ارادی است و دیگری به فیضان نور و شعاع عقلی، که این دومی به اراده و اختیار او نبوده بلکه به تایید و الهام الهی (و بوسیله عقل فعال) است (شیرازی، ۱۳۶۳، صص ۵۵۱-۵۵۲).

۴- رابطه عقل فعال با عقل مستفاد

نفس در این مرتبه به عقل فعال «اتصال» دارد و فرض کردن رابطه اتحادی در این مورد خلاف واقعیت بوده و فقط تا زمان توجه مداومش به عقل فعال از افاضات آن بهره‌مند می‌شود، اما با قطع توجه نفس و در نتیجه

قطع اتصال، بهره‌مندی از افاضات، به طور موقتی به پایان می‌رسد و عقل فعال حافظ صور کلیات برای نفس ناطقه خواهد بود (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۴).

۲-۴. دیدگاه ملاصدرا

نفس و مراتب آن

نفس کمال نخست جسم طبیعی است که کمالات ثانوی با به کار گرفتن ابزارهایی در انجام افعال حیاتی مانند احساس و حرکت ارادی از او صادر می‌شود. منظور از نفس، آن چیزی است که فاعل رفتارهای حیاتی در موجود جاندار یعنی در گیاه، حیوان و انسان است. رفتارهای حیاتی عبارت است از: تغذیه، رشد، تولیدمثل، حرکت غیر ارادی و... انسان واجد همه این رفتارها است. حیوان نمی‌تواند فکر کند و گیاه علاوه بر اینکه فکر نمی‌کند، نمی‌تواند حرکت ارادی داشته باشد. در واقع، نفس در موجودات جاندار، همان نقشی را دارد که صورت در موجودات بی‌جان.

۱. در ابتدای پیدایش

صاحب‌نظران نظریات مختلفی درمورد پیدایش نفس مطرح کرده‌اند. عده‌ای مانند افلاطون قائل به قدم آن شده و عده‌ای نیز حدوث آن را پذیرفته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، نقل از نجاتی، ۱۳۸۵).

۲. مرتبه مثالی نفس

بعد مثالی نفس منظور وجودی که ملموس و دیدنی نباشد، ولی شکل و رنگ و حجم و وزن دارد و با جسم همراه است. جسم را می‌توان با چشم دید، اما بعد مثالی آن را با چشم عادی نمی‌توان دید.

۳. مرتبه عقلانی نفس

ملاصدرا عقیده دارد که حقیقت نفس وابسته به این است که افراد چگونه فکر کنند و عمل کنند. بنابراین، بعضی به مقامی می‌رسند که وجودشان یک لایه دیگری پیدا می‌کند و آن لایه عقل است. همان نفسی که در ابتدا جسمانی و مادی بود و سپس با داشتن آن مرتبه مادی مرتبه مثالی را پیدا می‌کند، مرتبه جدیدی هم پیدا می‌کند که آن مرتبه عقل است.

۲-۵. طبقه‌بندی عقول از نظر ملاصدرا

ملاصدرا نیز عقل را به ۴ طبقه: ۱. عقل هیولانی ۲. عقل بالملکه ۳. عقل بالفعل ۴. عقل مستفاد

۲-۶. تعریف عقل فعال از نظر ملاصدرا

ملاصدرا هم مانند فیلسوفان مشایی عقل فعال را موجودی مجرد از نفس می‌داند و اعتقاد دارد که این عقل هم فاعل نفوس انسانی و مقدم بر آنها است و هم غایت نفوس و متاخر از آنها است. به نظر می‌رسد فاعلیت عقل فعال ناظر به حیث هستی‌شناسی عقل فعال می‌باشد، چنانچه ملاصدرا اعتقاد دارد که عقل فعال مبدا عالم عناصر و کدخدای آن است و آسیاب این عالم به دست او می‌چرخد (شیرازی، ۱۳۶۳). به عقیده او عقل فعال دارای دو حیثیت مستقل و رابطی می‌باشد؛ به عبارت دیگر عقل فعال یک وجود فی‌نفسه دارد و علاوه بر آن، یک وجود نیز در درون نفوس ما دارد. از حیثیت فی‌نفسه بودنش جوهر مجرد و مفارق از نفس انسانی است و از حیث رابطی بودنش کمال نفس و تمام و غایت آن است (همو، ۱۳۶۳).

۳. جایگاه وجودی و معرفتی عقل فعال نزد مشاییان

تبیین نقش عقل فعال در زمینه وجودی برپایه نظریه فیض و قاعده الواحد صورت می‌گیرد و خداوند وجود واقعی قاعده الواحد و همچنین منشاء صدور عقل است. کثرت در عالم ابتدا از عقل شروع می‌شود. کم‌ترین تعداد عقول تا عقل فعال ده عقل و ۹ فلک می‌باشد. تمام این عقول واسطه فیض خداوندی به جهان مادی می‌باشند. نقطه توقف صدور عقل، عقل فعال است که با اینکه سه جهت دارد، اما دیگر منشاء صدور عقل و فلک دیگری نمی‌باشد. عقل فعال واسطه‌ی مجردات با جهان ماده است، یعنی تنها علت مجرد بالواسطه جهان محسوسات است (کدیور و شکوری، ۱۳۸۲). عقل فعال که شامل کلیات و صور وجودی اشیاء به نحو بساطت است در بوجود آمدن همه‌ی موجودات جهان ماده از پایین‌ترین تا کامل‌ترین آنها (نفس ناطقه که مجرد ناقص است) نقش مستقیم دارد اما به دلیل صفت مجرد تام این عقل، سلسله افلاک با حرکات خاص خود، به عنوان علت ناقصه، علل فعال را همراهی می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۷۱). بوجود آمدن هیولی وابسته به عقل فعال است. اجسام فلکی نیز با طبیعت خامسه‌ی خود استعداد عام هیولی را بوجود می‌آورند (ابن سینا، ۱۹۷۵) و سپس با حرکات مختلف و اوضاع متفاوت‌شان این استعداد را خاص می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۷۵) تا صور وجودی به وسیله‌ی عقل فعال افزوده شود. سپس از عقل فعال متناسب با هر استعداد صورت‌های مختلف وجودی، مانند صور عناصر چهارگانه افزوده می‌گردد و عناصر چهارگانه که با کیفیت‌های خاص خود در بوجود آمدن عالم کون و فساد نقش دارند، ایجاد می‌شوند (کدیور و

شکوری، ۱۳۸۲). بعد از عناصر چهارگانه نوبت به ایجاد مرکبات می‌رسد عناصر چهارگانه تحت تاثیر اوضاع فلکی و حرکات اجرام آسمانی با یکدیگر ترکیب می‌شوند و باعث بوجود آمدن مزاج می‌گردند (همان، ص ۱۱). در بوجود آمدن هر مزاج اوضاع فلکی آن را قابل می‌گرداند تا صور نوعیه متناسب با آن را از عقل فعال صادر شود و مرکباتی مثل معدن، نبات و حیوان بوجود آید. عقل فعال در بوجود آمدن نفوس (غیرفلکی) به همراهی افلاک نقشی مهم دارد. ترکیب مزاجات، تحت تاثیر حرکات و اوضاع جوی به حد اعتدال نزدیک یا دور است. همین نزدیکی باعث اعطای قوه خاص این مزاج توسط افلاک می‌شود و سپس متناسب با هر قوه صورت نفسانی: نباتی، حیوانی و انسانی از عقل فعال افاضه می‌شود. بدین گونه عقل فعال در شکل گرفتن همه موجودات مادی و کثرات این عالم نقش دارد و افاضه صور وجودی به همه موجودات چه در زمان ایجاد و چه در زمان بقا از عقل فعال صورت می‌گیرد.

از نظر مشائیان عقل فعال در خارج از انسان قرار دارد و عامل معرفت حصولی انسان است. این عقل که شامل مقولات و کلیات به نحو بالفعل و بسیط است (ابن سینا، ۱۹۷۵) و در همه مراتب تعقل انسان نقش دارد. نفس ناطقه به موجب توجه به جزئیات حسی و خیالی، استعدادی را بدست می‌آورد که کلیات را ادراک کند و همچنین بتواند به عقل فعال متصل شود. بوجود آمدن این اتصال دلایل مختلفی دارد که همان مراتب عقل هیولائی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد را تشکیل می‌دهند (کدیور و شکوری، ۱۳۸۲). نفس بر اثر افاضه عقل فعال قوه‌ی درک کردن می‌یابد و در مرتبه عقل هیولائی مادی اولیات عقلی می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۷۵) و به مرتبه عقل بالملکه و با افاضه عقل فعال، مرتبه‌های عقل بالفعل و عقل مستفاد را پشت سر می‌گذارد تا کلیات در آن (نفس) به مجرد تام برسد. همه این از قوه به فعل در آمدن از تاثیر عقل فعال بوجود می‌آید.

نفس در این حالت با عقل فعال اتصال دارد اما فرض هر نوع رابطه اتحادی خلاف واقعیت است. تا زمان توجه مداوم نفس به عقل فعال افاضه کلیات به نفس صورت می‌گیرد و با قطع نظر نفس و آمیختن با جهان مادی این اتصال از بین می‌رود. در زمان قطع اتصال عقل فعال صورت‌های کلیات را برای نفس ناطقه حفظ می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۰). عقل فعال در ادراکات عقلی ادراک حسی ظاهری و ادراک باطنی نقش و تاثیری غیرمستقیم دارد. عقل عملی در استنباط احکام جزئی نیازمند معقولات افاضه شده بر عقل نظری توسط عقل فعال است (ابن سینا، ۱۳۷۵) همچنین عقل فعال با افاضه معقولات به عقل نظری جزئیات ادراک شده توسط حوالی ظاهری و باطنی را کلیت می‌بخشد (همان، ص ۳۵). عقل فعال در خیال و وهم نیز نقشی مهم دارد. عقل فعال با افاضه صور معقولات کلی به نفس سبب می‌شود- با اخذ این صور توسط خیال- رویای صادقه و یا وحی شکل می‌گیرد (همان، صص ۱۵۳-۱۵۴) و گاهی اوقات نیز این صور توسط قوه‌ی

واهمه اخذ شده و سبب تصرف نبی در طبیعت و شکل گیری معجزه می شود (همان، ص ۱۵۱). نقش عقل فعال در علم خداوند به ذات خود غیر قابل بحث است. همچنین در علم خداوند به کلیات - که سبب صور مرتسمه در ذات است - عقل فعال هیچ نقشی ندارد. نقش عقل فعال در علم خداوند به جزئیات متغیر است. علم خداوند به جزئیات متغیر، مستقیم و بدون واسطه نمی باشد زیرا سبب تغییر در ذات الهی می شود بلکه بر وجه کلی، مافوق زمان و از طریق علم به اسباب و علل این موجودات جزئی بدون عوارض شخصی آنها است. عقل فعال به عنوان عقل مجرد عالم مادون قمر موجب کثرت در این عالم است و حاوی صور کلی 93 وجود علمی مورد نیاز عالم مادیات می باشد. خداوند از طریق علم به اسباب یعنی همان عقول طولیه که علل عقل فعال نیز می باشند به عقل فعال و کلیات موجود در آن علم پیدا می کند و همین عالم با واسطه موجب علم خداوند به جزئیات متغیر (بر وجه کلی) می شود.

۴. عقل فعال در حکمت متعالیه

عقل فعال به عنوان آخرین عقل از عقول طولیه که ریشه آن در آثار مشاییانی مانند ابن سینا و فارابی است. با به میان آمدن پای انوار متکافئه یا همان عقول عرضیه در حکمت اشراق، نقش عقل فعال مشایی به شکلی دیگر، در دو زمینه وجودی و معرفتی بر دوش عقول عرضیه گذاشته شد. ملاصدرا در بحث های معرفت شناسانه خود، از اصطلاح عقل فعال زیاد استفاده کرده است و اینطور به نظر می رسد که هم سو با مشاییان ادراک انسانی را در مرحله تعقل ناشی از برقراری ارتباط نفس با این موجود مجرد مستقل از نفس انسانی می داند، اما با دقت بیشتر در آثار او متوجه می شویم که نقش معرفت شناسی که مشاییان برای عقل فعال یا عقل دهم، در نظر گرفته بودند فقط الهام گر آن نقش است که ملاصدرا در بحث ادراکات انسانی برای عقل فعال در نظر گرفته است و در واقع مبحث معرفت شناسی حکمت متعالیه کامل تر از مباحث معرفتی مشایی و اشراقی است و سعی دارد نواقص موجود در آنها را رفع کند.

۴-۱. عقل فعال از نظر حکمت متعالیه

ملاصدرا در بعضی از موارد طوری سخن می گوید که اینگونه بنظر می رسد عقل فعال چیزی جدا از نفس نبوده و مرتبه عالی نفس است که توانایی ادراک کلیات را دارد و با عالم عقل متحد شده است و این همان اعتقاد ارسطو را تداعی می کند که عقل فاعل (فعال) را یک مرتبه از مرتبه های نفس و در برابر عقل منفعل می داند (ارسطو، ۳۷۹-۳۷۵؛ به نقل از کدیور و سالم، ۱۳۸۴). در بعضی مواقع نیز برای عقل فعال دو جنبه در نظر گرفته است، جنبه ی فی نفسه آن، که عقل را یک موجود مستقل دانسته که قائم به ذات و مجرد

تام است و جنبه‌ای دیگر از آن که عقل را در ارتباط با نفس انسان دانسته و اگرچه مجرد تام است، ولی مستقل و قائم به ذات نمی‌باشد.

۴-۲ اتحاد نفس

ملاصدرا بر این باور است که همانگونه که در باب اتحاد عقل و عاقل و معقول بحث بسیاری شده است و بیشتر فیلسوفان از جمله ابن‌سینا در بیشتر آثارش آن را رد نموده‌اند، مسأله اتحاد نفس با عقل فعال در زمان تعقل نیز، از گزند انکار حکمای اسلامی در امان نبوده است. منکران این اصل اعتقاد دارند که اگر قرار باشد نفس در هنگام تعقل با عقل فعال متحد شود، در این صورت باید هر آنچه را که عقل فعال تعقل می‌کند، تعقل کند و چون عقل فعال بدلیل تجرد و نداشتن مانع می‌تواند تمام معقولات را تعقل کند، نفس نیز باید تمام معقولات را تعقل کند، آن‌ها می‌گویند اتحاد نفس با عقل فعال در روند تعقل محذور دیگری را نیز در پی دارد و این است که عقل فعال دارای ابعاض و اجزایی می‌شود و نفس در زمان تعقل با بعضی آن متحد می‌شود نه با کل آن، در این صورت باید عقل فعال به حسب هر تعقلی که برای انسان ممکن‌الحصول می‌باشد، جزیی داشته باشد و از آنجا که تعلاتی که انسان توانایی آنها را دارد نامتناهی است، باید عقل فعال از اجزای نامتناهی شود، محال است (ملاصدرا، ۱۴۱۹). ملاصدرا سخن را نادرست دانسته و باور دارد که عالم عقل موجود واحدی است که کلیه‌ی موجودات عالم ماده به آن اتصال دارند و سرآغاز و سرانجامشان از آن عالم و به آن عالم است. این موجود واحد، اصل معقولات و ماهیات است، بدون اینکه متکثر و متجزی باشد و هر گاه که نفس آدمی تعقل می‌کند به این عالم متصل می‌شود و برای اثبات این ادعا و بطلان سخن منکران سه مقدمه را بیان می‌کنند: ۱. در بحث اتحاد عاقل و معقول ثابت می‌شود که وقتی نفس چیزی را تعقل می‌کند، درست مانند صورت عقلی آن می‌شود و با وجود صورت معقوله‌ی خود اتحاد می‌یابد.

۲. عقل کل اشیاء معقول است، یعنی همه‌ی معقولات را یک جا جمع می‌کند البته این بدان معنا نیست که آن اشیاء به حسب انحاء وجودهای خارجی خاصی که دارند، با هم جمع شده و یکی شوند، این امر ممتنع است و با بساطت عقل ناسازگار است. در واقع هر موجودی یک وجود حسی و محسوس دارد و یک وجود عقلی و معقول. همان‌طوری که وجودهای محسوس ماهیات مختلف داشته و با هم متفاوتند، وجودهای عقلی آنها نیز با هم متفاوتند، چه از نظر فعل و چه از نظر وجود (همان، ۳۳۷/۳).

۳. براساس مقدمه‌ی دوم، همه معقولات در وجود واحد بسیط جمع هستند، بدون آنکه در وحدت و بساطت آن خللی وارد شود اما باید به این نکته توجه داشت که وحدت و یگانگی عقول، به صورت عددی نیست.

در وحدت عددی که مبداء و منشاء اعداد است، نظیر وحدت جسم، اگر فرض وجودی دیگر که مثل آن جسم واحد است، شود، جمع این دو جسم، چیزی بزرگتر از جسم اول در نظر گرفته می‌شود. اما در مورد واحد عقلی به این صورت نیست و اگر هزاران واحد عقلی مثل هم در نظر گرفته شوند، از جمع آنها چیزی بزرگتر بدست نمی‌آید و حال آنکه هریک از این عقول به تنهایی مانند حال مجموع همه‌ی آنها خواهد بود مثل معنی انسان بماهو انسان، با قطع نظر از تمام عوارض الحقه، در این صورت اگر شخص دیگری را با در نظر نگرفتن عوارضش به آن اضافه کنیم، در نظر گرفتن مجموع این دو انسان، همان تصور انسان واحد است و چیزی اضافه و بیشتری مشاهده نمی‌شود (همان، ۳/ ۳۳۹-۳۳۷). پس طبق این سه مقدمه، در شأن نفس انسانی است که کلیه‌ی حقایق را درک کند و با آنها متحد شود و می‌تواند عالم عقلی شود که در آن، صورت هر موجود عقلی و معنای هر موجود جسمانی وجود دارد. معنا و صورت عقلی نیز در حد و نوع امر واحدی است و تعددش جز به امر زائد بر معنا و حدش میسر نیست. بنابراین صورت عقلی اسب همواره هر جا که باشد امر واحدی است، پس اسب عقلی که در عقل فعال موجود است با اسب عقلی که در نفسی که عقل بالفعل شده، موجود است در حد و معنا امری واحدند و تعددشان جز در امری زائد بر معنا و حدشان نیست و چون طبق اصل مهم فلسفی اتحاد عقل عاقل و معقول، نفس با مدرکات خودش متحد می‌شود، بنابراین وقتی نفس، اسب خارجی را تعقل می‌کند با صورت عقلی آن که در نزد خود است و آن را بوجود آورده است، متحد می‌شود و چون این صورت عقلی همان صورتی است که در عقل فعال است. بنابراین با آن صورت موجود در عقل فعال متحد شده و چون عقل فعال خود با صورت عقلی اسب متحد است، حاصل آن می‌شود که نفس هنگام تعقل صورت اسب با عقل فعال متحد می‌شود (کدیور و سالم، ۱۳۸۴).

۵. مقایسه نظر مشایبان و ملاصدرا

در باب عقل فعال در فلسفه مشاء سه نظر بیان شده است: ۱. موجود مجرد ناقص عالی‌ترین مرتبه‌ی نفس انسانی که فیلسوفانی مانند ارسطو، کندی، ابن رشد و توماس، این نظر را درست می‌دانند. ۲. موجودی مجرد تام و مستقل از انسان (محرک نامتحرک) است که اسکندر افرویدی این نظر را درست می‌داند. ۳. موجود مجرد تام مستقل از انسان، ممکن‌الوجود و آخرین عقل از سلسله عقول طولیه است که ابن سینا و فارابی این نظر را درست می‌دانند. معنای رایج عقل فعال در فلسفه‌ی مشاء شرق اسلامی اصطلاح اخیر است. ب) عقل فعال که حاوی صور وجودی اشیاء است در ایجاد تمام موجودات با کمک حرکات افلاک نقش دارد. عقل فعال فیضی را که توسط عقل واسطه از خداوند دریافت نمود به موجودات افاضه می‌کند و سبب کثرت عالم مادی و ایجاد هیولی عناصر اربعه، مرکبات و نفوس می‌گردد. بدون عقل فعال حلقه‌ی ارتباط جهان مجردات و عالم مادیات از بین می‌رود و بحث ربط موجودات کثیر با خداوند که واحد حقیقی است.

بدون تبیین باقی می ماند. ج) عقل فعال در تمام ادراکات انسانی بطور مستقیم یا غیرمستقیم تأثیر گذار است. تأثیر آن از طریق افاضه‌ی صور کلی بر نفس و اتصال نفس با آن است. پایه‌ی ادراک مشایی که علم حصولی است وابسته به افاضات عقل فعال است. علم خداوند به جزئیات متغیر نیز از طریق علم با واسطه‌ی عقول طولیه به کلیات علمی یا وجودی عقل فعال است. د) انتقادات مختلفی که بر قاعده‌ی الواحد گردیده، نظریه‌ی عقل فعال را، چه در حیطه وجودی و چه حیطه معرفتی، لرزان ساخته است. وابستگی مبانی معرفتی و وجودی مشایی به این قاعده عامل خدشه‌هایی به فلسفه‌ی ابن سینا می باشد. همچنین تکیه‌ی بسیاری از مباحث نظریه‌ی صدور و فیض و نقش عقل فعال در حیطه وجودی به طبیعیات قدیم به ویژه افلاک مشکل ساز است. به طوری که با حذف برخی عناصر مانند افلاک از طبیعیات قدیم کارکرد عقل فعال زیر سوال می رود. در مجموع نظریه‌ی عقول و افلاک با کثرت بیش از حد خود راه بسیار مناسبی برای صدور کثرت از وحدت در دیدگاه مشایی و مبتنی بر مبانی اصلی این فلسفه می باشد اما به قدری جهان مجردات را شلوغ کرده که باعث آشفتگی در فهم برخی مباحث خویش می گردد. می توان گفت تصور جهان بدون وجود (عقل فعال) تصویری ممکن، معقول و مطلوب است (کدیور و شکوری، ۱۳۸۲).

اما از نظر ملاصدرا:

علم در حکمت متعالیه از نوع وجودی است بنابراین، چیزی جز هستی حاضر در نفس نیست. علم یا همان وجود معلوم بالذات، در کلیه‌ی ادراکات انسانی اعم از احساس، تخیل و تعقل امری مجرد از ماده است. مجرد صورت خیالی بیشتر از صورت محسوس و مجرد صورت معقول بیشتر از مجرد صورت تخیل است. مراتب ادراکی نفس در حکمت متعالیه مراتب وجودی نفس به حساب می آیند و نفس در مرتبه‌ی تعقل در بالاترین مرتبه‌ی وجودی خودش قرار دارد و توانایی این را دارد که با عالم عقل و مجردات ارتباط برقرار کند. حرکت نفس از مرتبه‌ی حسی به مرحله خیال و بعد از آن به مرتبه‌ی عقل، حرکت جوهری است و سبب بوجود آمدن انقلاب در نفس نمی شود. نفس در مرتبه‌ی عقلی خود به عقل فعال ارتباط برقرار می کند و این ارتباط به نحو اتحاد است. عقل فعال مرتبط با نفس انسانی همان عقول عرضیه است که اگرچه در عالم عقل به سر و مجرد تام و مستقل از نفس انسانی هستند اما قادر نبودند که با نفس انسانی ارتباط برقرار کنند و صور کلی خود را در اختیار بگذارند.

۶. نتیجه گیری

با توجه به مطالب ارائه شده، از نظر علمای مشاء عقول سلسله مراتب طولی دارند که دهمین و آخرین عقل در این سلسله مراتب عقل فعال است. این عقل از نظر علمای مشاء بسیار مهم و با اهمیت است. آنان بر این باورند که عقل فعال فیض دهنده و صورت بخش به موجودات بوده و عقول و نفوس انسان را از قوه به فعل درمی آورد و این عقل است که به اشیا و مواد مختلف صورت و شکل می دهد و نفوس را از مرتبه اول یا همان مرتبه هیولایی عبور داده و به مرحله نهایی یعنی کمال مستفاد می رساند.

همچنین حکمای مشایی اعتقادی به عقول عرضی ندارند و هر چه را که در این جهان مادی است را به عقل فعال مرتبط می سازند. از نظر ملاصدرا نیز عقل فعال مهم است اما ملاصدرا عقل فعال را آخرین عقل در سلسله مراتب طولی نمی داند، او این عقل را مرتبط با نفس انسانی همان عقول عرضیه بوده می داند، که با وجود اینکه در عالم عقل به سر می برد و مجرد تام و مستقل از نفس آدمی است اما توانایی این را ندارد که با نفس آدمی رابطه برقرار کرده و صورت های کلی خودش را در اختیار گذارد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲. ابن منظور، لسان العرب، ج ۹، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق.
۳. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح قطب الدین رازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۴. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، احوال النفس، به اهتمام: احمد فؤاد الالهوانی، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۹۵۲ م.
۵. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، المباحثات، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۶. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، ویرایش و دیباچه: محمدتقی دانش پزوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (النفس)، محقق ابراهیم مدکور، مصر، الهیئه المصریة، ۱۹۷۵ م.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله، رساله نفس، تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ ق.
۹. ابن سینا، رسائل، قم، انتشارات: بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۱۰. ابن فارس، زکریا بن الحسن، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.

۱۱. اکبریان، رضا، رادفر، نجمه سادات، معانی عقل در فلسفه فارابی، نشریه: شناخت (پژوهشنامه علوم انسانی)، ۱۳۸۸ش.
۱۲. امیری، نفیسه، خسروپناه، عبدالحسین، عقل و عقل گرایی در فلسفه و قرآن، فصلنامه تخصصی پژوهش های میان رشته ای قرآنی، ۱۳۸۸ش.
۱۳. بداشتی، علی اله، انسان شناسی شناخت عقل در پرتو عقل و نقل، ۱۳۸۹ش.
۱۴. الجوهری ابی نصر اسماعیل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیه)، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۹ ق.
۱۵. حسین زاده، محمد، عقل از منظر معرفت شناسی، ۱۳۸۶ش.
۱۶. دیباجی، سید محمد علی، جان محمدی، محمد تقی، عقل فعال ابن سینا در نظر توماس آکویناس، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه ی معرفت دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۷ش.
۱۷. زبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ج ۱، ص ۳، ۱۳۷۳ش.
۱۹. سعادت مصطفوی، حسن، شرح اشارات و تنبیهات (نمط سوم) در باب نفس، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷ش.
۲۰. شیرازی، صدرالدین محمد، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه سید جلال الدین آشتیانی (ویراستار)، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ش.
۲۱. شیرازی، صدرالدین محمد، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
۲۲. شیرازی، صدرالدین محمد، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ش.
۲۴. کدیور، محسن، شکوری، نرگس، جایگاه وجودشناختی و معرفت شناختی عقل فعال در فلسفه مشاء، انتشارات: نامه مفید، شماره ۴۱، ۱۳۸۲ش.
۲۵. کدیور، محسن، سالم، مریم، بررسی نقش عقل فعال در حکمت متعالیه، مقالات و بررسی ها، دفتر ۷۸، ۱۳۸۴ش.
۲۶. مسعودی، جهانگیر، پیش بین، اعظم سادات، نظریه نهایی ملاصدرا در باب ادراک کلیات (عقل فعال، عقول عرضیه یا خدا)، فلسفه و کلام، ۱۳۹۴ش.

۲۷. مشکور محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ش.
۲۸. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۳/۳۳۶-۳۳۵، ۱۴۱۹ق.
۲۹. نجاتی، محمد عثمان، علم النفس (روانشناسی از دیدگاه دانشمندان مسلمان) به ضمیمه اندیشه‌های حکیم صدر المتألهین شیرازی در حوزه روانشناسی فلسفی، ترجمه: سعید بهشتی، انتشارات: رشد، ۱۳۸۵ش.
۳۰. همو، تحقیق عبدالله نوری، موسسه مطالعات اسلامی، تهران، ص ۹۸، ۱۳۶۳ش.
31. Davidson, H., 1993, Alfarabi, Avicenna, Averroes, On Intellect, Oxford University Press.