



## مقاله پژوهشی

محمد سعیدی مهر<sup>۱</sup>

زهرا صفاری نژاد<sup>۲</sup>

● خوانش توصیفی-تحلیلی جایگاه عقل از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۱

## چکیده

ابن عربی با رویکردی عرفانی و ملاصدرا به مثابه یک حکیم متأله در آثار خود به بررسی عقل، خواه به عنوان موجودی مستقل از انسان و خواه به مثابه قوه ای ادراکی در انسان پرداخته اند. مقاله حاضر در صدد تحلیل و مقایسه این دو دیدگاه است. از نظر ابن عربی، عقل اول، نخستین مخلوق روحانی و اولین مفعول ابداعی است که همه معلومات علوی و سفلی است که بدون واسطه از خداوند دریافت می کند. وی عقل نظری را در معرفت به حق، ناتوان می شمارد و معتقد است عقل در شناخت حق تعالی، دو مقام دارد: مقام ادراک و مقام قبول و پذیرش. عقل از ادراک و شناخت ذات حق و بعضی از مراتب تعینات و تجلیات حق، ناتوان است، اما در مقام پذیرش و قبول، قادر به شناخت حق بوده و محدودیتی ندارد. ملاصدرا در برخی آثار خود، عقل را صادر نخستین به شمار می آورد، ولی در برخی آثار دیگر به پیروی از دیدگاه عرفا، وجود منبسط را صادر نخست می پندارد. وی هرچند برای عقل، جایگاه رفیع معرفت‌شناسی در نظر می گیرد، اما با پذیرش محدودیت‌های آن و ردّ حجیت مطلق برای عقل، مدعی است فرد می‌تواند با شناخت‌های عقلانی به سوی استكمال نفسانی خویش پیش رفته و زمینه را برای دریافت‌هایی فراتر از عقل فراهم آورد.

**واژگان کلیدی:** صادر نخست، عقل اول، ادراک عقلی، وجود منبسط، ملاصدرا، ابن عربی.

saedimehr@yahoo.com

mesbahzahra06@gmail.com

۱. استاد دانشگاه تربیت مدرس تهران.

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی.

Copyright © 2021, Author(s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.



## مقدمه

محل الدین ابن عربی، ملقب به شیخ اکبر، یکی از بزرگترین عرفای تاریخ اسلام و صدرالدین شیرازی ملقب به ملاصدرا، مؤسس مکتب فلسفی حکمت متعالیه، هر دو در آثار خود هر چند به صورت پراکنده به مسایل مرتبط با عقل پرداخته‌اند. این دو اندیشمند، همچون بسیاری از حکمای مسلمان، عقل را در دو معنا به کار می‌برند: نخست به معنای موجودی فرامادی که در رأس سلسله مخلوقات الهی و به‌عنوان نخستین مخلوق خداوند قرار می‌گیرد و دیگر به معنای قوه‌ای ادراکی در آدمی که مبدأ ادراکات موسوم به «تعقل» است. هر چند این دو معنا از «عقل» به لحاظ وجودشناختی در دو حقیقت متفاوت محقق می‌شوند، ولی در جهان‌نگری حکیمان مسلمان، ارتباطی وثیق میان آن دو برقرار است. نویسندگان در مقاله پیش‌رو به سه مسئله اساسی در مورد عقل از دیدگاه این دو شخصیت سترگ می‌پردازند: نخست این که در اندیشه ابن عربی و ملاصدرا ارتباط میان این دو حقیقت چگونه است؛ دوم این که ادراک عقلی در دیدگاه صاحبان این دو مکتب، چه حدودی دارد؛ و سوم این که حکم عقل نزد آنها، چه حدی از اعتبار دارد.

### ۱. جایگاه عقل در سلسله مراتب هستی از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی علت وجود عالم را اسماء حسناى الهی می‌داند. طلب ظهور کردن این اسماء به نزاع در باطن حق تعالی منجر شده و در نهایت موجب ایجاد نفس الهی می‌گردد که نخستین موجود در عالم است. علت نفس نامیده شدن آن، شباهتش به نفس انسانی است؛ زیرا همان‌گونه که نفس آدمی با خروج از باطن وی سبب به وجود آمدن اصوات و کلمات می‌شود، نخستین موجود عالم نیز با خروج از باطن حق تعالی و ظهورش در مراتب وجود، به تحقق دیگر موجودات می‌انجامد. نفس رحمانی چیزی جز باطن حق تعالی نیست که با سرپوشش در مراتب وجود سبب ظهور موجودات عالم می‌گردد. (ابن عربی، ۱۳۲۹: ۲۶۷) در نتیجه، حق و خلق دو اعتبار از یک حقیقت واحد به‌شمار می‌آیند که به اعتبار باطن، حق و به اعتبار ظاهر، خلق است. و نفس رحمانی باطن حق تعالی و ظاهر خلق است. (ابن عربی، ۴۲۷) با وجود اینکه نفس رحمانی اصل عالم است، اما در ذات خود نه موجود و نه معدوم و نه حادث و نه قدیم است، بلکه حقیقتی است که هنگام معیشت با حق تعالی و اتصاف حق تعالی به آن، قدیم بوده و هنگام اتصاف ماسوی به آن، حادث است. (ابن عربی، ۱۱۹) نفس رحمانی، عقل اول، نکاح و توالد عناصر عالم هستی از



عوامل مؤثر در توجیه کثرات ابن عربی است. نفس رحمانی از طریق سریان و تنزلش سبب حصول تعینات می‌گردد و مانند هیولا، حامل صور آنهاست. نفس رحمانی در نخستین مرتبه و تعینش، به حقیقتی به نام عقل اول و سپس در مراتب بعدی به دیگر تعینات، متعین می‌گردد. تجلی حق تعالی یا همان سریان نفس رحمانی بر عقل اول تداوم می‌یابد و حاصل این سریان امری به نام لوح محفوظ یا نفس کلی است. عقل اول نه تنها واسطه سریان نفس رحمانی است، بلکه حقایق و کمالات را که در بردارنده آن هاست به لوح محفوظ القا می‌کند. (ابن عربی، ۱۳۲۹: ۴۰۳)

ابن عربی از این تأثیر و تأثر که میان عقل اول و لوح محفوظ ایجاد می‌شود، به نام نکاح یاد می‌کند و این جریان نکاح میان عقل اول و لوح محفوظ، سبب به وجود آمدن دو حقیقت، مانند دو فرزند به نام «هباء» و «طبیعت» می‌گردد. از ازدواج این دو فرزند، «جسم کلی» به وجود می‌آید. جریان نکاح میان عناصر و اجزای عالم هستی تداوم می‌یابد تا این امر به عناصر اربعه می‌رسد، عناصر اربعه مانند مادر بوده و آسمان نیز مانند پدر است. پدر از طریق تابش اشعه مستمر خورشید بر این چهار مادر، موالید ثلاث (نبات، حیوان و انسان) را به وجود می‌آورد (همان: ۱۴۱-۱۴۰). نفس رحمانی با سریان رحمت حق تعالی و از طریق تنزل اش در هر مرتبه، به تعین آن مرتبه متعین می‌شود.

### ۱-۱. ماهیت عقل

از نظر ابن عربی، عقل اول، نخستین مخلوق روحانی و مفعول ابداعی است که خداوند با اسم بدیع در نفس رحمانی و عماء ظاهر می‌سازد و واسطه فیض الهی برای امدادهای دیگر در جهان هستی است که بدین اعتبار، مظهر دو اسم مدبر و مفصل است (ابن عربی ۱۳۷۰: ۱۰). از سوی دیگر شیخ اکبر عقل را نخستین صادر دانسته و آن را «حق مخلوق به» می‌نامد؛ زیرا تفاوت او با حق تعالی آن است که این خالق و آن مخلوق است (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۳۱۰). عقل اول حاصل همه معلومات علوی و سفلی است که بدون واسطه از خداوند دریافت کرده است. هیچ چیزی از عالم مافوق و مادون از او مخفی نمی‌ماند. عقل، مستفید از حق تعالی و مفید به نفس و نفس، مستفید از عقل است. ابن عربی عقل را بر همه عوالم و مراتب وجود به جز ایمان، مسلط می‌داند (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۹۱ و ۹۶). از دیدگاه ابن عربی عقل، جوهر بسیطی است که نه ماده و نه در ماده است، با علمی که عین ذات اوست به ذات خود علم دارد، مقام آن فقر و ذلت و احتیاج به موجدش است، دارای نسب و اضافات و جهات فراوانی است که البته به واسطه آنها تکثیر



نمی‌شود. رقائق عقل از هزاران رقیقه تشکیل شده است که به ترتیب به نفس، هبء، جسم، افلاک ثابت، مرکز و ارکان عالم و بعد به حرکات و مولدات و بالاخره به انسان می‌رسد. او هم به خود علم دارد و هم به خداوند و هم به جهان چرا که دارنده همه علوم و حقایقی است که با سمت قلم اعلی بر لوح محفوظ نگاشته است. همچنان که هم ذاتاً به موجد خویش محتاج است و هم واسطه فیض به دیگر مظاهر می‌باشد. بدین سان عقل، هم وجهی به سوی خالق خود دارد تا از او بهره گیرد و هم واسطه امداد الهی به دیگران است

### ۱-۲. عقل آدمی و حدود آن

عقل موجود در انسان، همان روح منفوخ در انسان و پرتوی از نخستین مخلوق است. در این روح منفوخ یا عقل، علوم، احکام و اسراری جای دارد که جز خدا کسی به آنها علم ندارد و برخی مربوط به عالم گون و بعضی متعلق به خداوند است. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۳۱۱)

از دیدگاه ابن عربی عقل دو وجهه دارد: در یکی، دارای حالتی شفاف و آینه‌گون بوده و به تعبیری قابل است و به هر صورت، ظرفی تهی است و در چهره دیگر، سخت و پر است و حیثیت فاعلی دارد. ابن عربی از این چهره به «قدرت عقل در تصرف فکری» تعبیر می‌کند. عقل با لحاظ وجودی در کسوت خود، حد و حصری ندارد و می‌تواند بی نهایت صورت را در خود جای دهد، اما به لحاظ وجودی در چهره فاعلی و فکری اش محدود است؛ یعنی فاعلیت و تولید آن متناهی است و فهم استقلال‌اش نمی‌تواند همه چیز را دربرگیرد. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲) از نگاه ایشان برای عقل محدودیت‌هایی وجود دارد؛ از این رو عقلی که به حد و مرز خویش واقف است، می‌تواند بشر را تا مرز امور فراعقلی بالا ببرد و اموری را بپذیرد که خود از درک کنه و حقیقتش عاجز می‌نماید. به همین سبب از منظر ابن عربی عقل انسان می‌تواند علوم رسمی را از راه تفکر و نظر به وساطت حواس و قوای دیگر به دست آورد. به باور وی، عقل می‌تواند علوم الهی را از طریق کشف الهی دریابد. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۵۶)

از دیدگاه ابن عربی مراد از چهره متناهی و محدود عقل، قوه‌ای از قوای ادراکی انسان است. براساس طبقه‌بندی معمول، عقل در رأس قوای ادراکی انسان قرار دارد، اما از دید ابن عربی اقتدار این رأس القوی، اقتداری کاذب و میان تهی است؛ زیرا از یک سو خدمت‌گذار همه قوای مادون خویش است و از سوی دیگر، سراپا فقر و نیازمندی به



آنهاست. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۴۳۶) بنابراین عقل هم مانند قوا و حواس که ابزار آن هستند، محدود است و از حد و مرز خود تجاوز نمی‌کند. البته این محدودیت در قوه فکر و نظر عقل است، نه در صفت پذیرش و قبول؛ زیرا استعداد قبول آن را حدی نیست و مواهب و معارف الهی را به طور نامحدود می‌پذیرد. ابن عربی باور دارد عقل انسان همواره قابل است، نهایت اینکه در سیمای تفکر، قابلیت او نسبت به قوه فکر است و با همکاری آن قوه - که خود محدودیت دارد - به فاعلیت و تولید در زمینه معیشت انسان دست می‌زند. اما هنگامی که در زمینه معرفت حق به بن بست می‌رسد و درمی‌یابد باید روبه سوی دیگر نماید، راهی جز آمادگی برای پذیرش معرفت وهبی که از جانب خدا افزانه می‌شود برایش باقی نمی‌ماند (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۱۱۴).

از دید ابن عربی ناکامی عقل در شناخت الهی به دلایل متعددی رخ می‌دهد که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. انسان جمیع معلومات را به وسیله یکی از قوای پنج‌گانه (حس، خیال، فکر، عقل و ذکر) درمی‌یابد. قوه حس نیز خود پنج‌گونه دارد: باصره، لامسه، سامعه، ذائقه و شامه. برای نمونه، باصره، رنگ‌ها، اشیاء و اشخاص را از قرب و بعد و حد معینی احساس می‌کند و آنچه در نزدیکی می‌بیند، با آنچه از دور مشاهده می‌کند، برای او متفاوت می‌نماید. حق تعالی با هیچ‌یک از حواس در هیچ شرایطی حس نمی‌شود؛ زیرا او محسوس نیست و از طریق حس به او معرفت نمی‌یابیم. قوه خیال هم ضابط و حافظِ صوری می‌باشد که حس به آن داده است و چون تعلق حس به خداوند جایز نیست، تعلق خیال نیز به او جایز نخواهد بود. قوه مفکره نیز در مورد اشیا می‌کند، برای او متفاوت می‌نماید. القا شده است، فکر می‌کند، مناسبتی را که میان آن صور و اشیا وجود دارد، درمی‌یابد و از آنجاکه میان خدا و خلقت او مناسبتی نیست، بنابراین از راه فکر نیز نمی‌توان او را شناخت. قوه عقل نیز خداوند را در نمی‌یابد؛ زیرا عقل فقط آنچه را به بداهت دریافته یا فکر به او داده است، درک می‌کند و فکر نیز از ادراک حق تعالی عاجز می‌باشد. بنابراین عقل نیز از طریق فکر نمی‌تواند خداوند را درک کند. البته عجز عقل مانع از این نیست که خداوند معرفت خود را به او موهبت فرماید؛ به این معنا که عقل در نیل به این معرفت مستقل نیست، بلکه تنها قابل و پذیرای آن می‌باشد، در حالی که نمی‌تواند برای آن دلیل و برهان اقامه نماید. قوه ذاکره نیز از رسیدن به معرفت حق ناتوان است؛ زیرا این قوه تنها اموری



را به یاد می‌آورد که عقل پیشتر آنها را در اختیار داشته و سپس فراموش کرده است.

۲. یکی دیگر از دلایل ناکامی عقل در شناخت الهی، غلبه وهم بر اوست. وهم بر عقل سلطنت دارد و حکم او هام بر مردم غالب است. از آنجاکه عقل بدون تصویر نمی‌تواند صورت معنا را ادراک کند و صورت را نیز قوه مصوره تحت فرمان وهم به وجود می‌آورد، عقل در علوم نظری و آنچه به واسطه نظر کسب می‌کند، مقید به وهم است (ابن عربی، ۱۳۲۹، ۳: ۳۴۶) و به همین جهت خطا می‌کند. اما وهم در علوم ضروری عقل تأثیری ندارد و عقل به واسطه این علوم ضروری در می‌یابد پاره‌ای از معانی در ماده یا اعیان مادی نیستند، در حالی که عقل بواسطه قوه نظری، این معانی را از پشت حجاب رقیقی که واهمه به او داده است، می‌پذیرد و همین عامل خطای اوست (همان، ۳: ۳۶۵).

۳. از دیگر دلایل ناتوانی عقل نظری در شناخت حق، مقلد بودن عقل است:

عقل، مقلد خیال و خیال نیز مقلد حواس است و قوه خیال افزون بر آنکه مقلد است، در نگهداری امور، به حافظه و مذکره نیاز دارد؛ زیرا خیال، قادر به حفظ و نگهداری مدرکات نیست و در عین حال همه این قوا در معرض اشتباه و خطا قرار دارند. (ابن عربی، ۱۳۲۹، ۱: ۹۴)

وی در فتوحات مکیه، تحلیل مبسوطی از الهام و معرفت حاصل از آن ارائه می‌دهد که در این تحلیل به مناسبت اینکه علم، الهامی و رای طور عقل است، به بحث از ویژگی‌های عقل می‌پردازد:

عقل و فکر همانند خود انسان حادث و تقلیدگر است. خداوند افزون بر عقل، قوای دیگری نیز در انسان خلق نموده است که خدمتکار عقل هستند و عقل در آنچه این قوا به او می‌دهند، مقلد است و هریک از این قوا از مقام و مرتبه خود تجاوز نمی‌کنند و هیچ‌یک قادر بر فعل قوه دیگر نمی‌باشند، مانند قوه حافظه، مصوره، متخلیه و قوای حسی پنج‌گانه مانند لمس، شم، سمع و بصر و هریک از این قوا محدودند. عقل در کسب معرفت از این قوا تقلید می‌کند و در حکم کردن به همه آنها محتاج است و ذاتاً توانایی ندارد که بر چیزی که حس نکرده است، حکمی نمایند (ابن عربی، ۱۳۲۹، ۱: ۹۴).

بنابراین عقل در ذات خود نیازمند است و جز ضروریات که برای او فطری هستند و همچنین صفت قبول که از



طریق آن، علوم را به دست می‌آورد، چیزی در آن نیست. در نتیجه انسان باید آنچه را پروردگارش درباره خود به او خبر داده، بپذیرد و این پذیرش از پیروی عقل، شایسته‌تر است (همان: ۲۸۹-۲۸۸).

### ۱-۳. عقل و وحی

از آنچه گذشت روش می‌شود این‌عربی مرتبه‌ای برای عقل قائل است که در آن مرتبه، حکم عقل با دستاوردهای وحیانی تعارضی ندارد؛ زیرا به اعتقاد وی میان امور عقلی و فراعقلی تعارضی نیست، بلکه عقل می‌تواند مفسر یافته‌های وحیانی پیامبران باشد. در نتیجه، او به طور طبیعی نقش عقل را در تفسیر آیات و روایات می‌پذیرد تا آنجا که به مردم گوشزد می‌کند برای شناخت خدا در راهی گام بردارند که خداوند آن را به ایشان نشان داده است و آنچه در باب تنزیه و تقدیس خداوند، مقتضای برهان به شمار می‌آید، باید مورد اعتماد و قبول واقع گردد. بدین معنا نور ایمان و شریعت، مؤید عقل و برهان خواهد شد. پس اگر عقل به نور الهی منور شود و به قوه قدسیه تأیید گردد و همچنین از شیطنت واهمه مصون بماند، نه تنها نزد عارف، مذموم برشمرده نمی‌شود، بلکه خود، زمینه‌ساز کشف و شهود و یا حتی بالاتر از آن، در جایگاه میزان برای سنجش مکاشفات و مشاهدات قرار می‌گیرد.

این‌عربی به کارآمدی و توانایی عقل در جای خود و در محدوده خاص اعتراف می‌کند. وی عقل را نیرویی ارزشمند می‌داند که آدمی را شایسته خطاب شرع و مفتخر به لباس تکلیف می‌سازد و هرگاه موجود نباشد، سلطان و حجت شرع برای ایجاد تکلیف باقی نمی‌ماند. (ابن‌عربی، ۱۳۶۷: ۱۰۸) بسیاری از امور دنیوی مانند تشخیص برتری اشیاء نسبت به یکدیگر و اثرپذیری آنان نسبت به یکدیگر و متوقف بودن بعضی بر بعضی دیگر از جمله اموری است که عقل نسبت به آنها تواناست (همان: ۵۳۸)

### ۲. جایگاه عقل در سلسله هستی از منظر ملاصدرا

ملاصدرا درباره صدر اول دو دیدگاه مطرح می‌کند. وی در برخی از کتب خود به پیروی از حکمای پیشین، عقل اول را به عنوان نخستین صادر از واجب بالذات معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۶۴-۶۲). وی در شواهد الربوبیه می‌نویسد:

آنچه نخستین بار از ناحیه واجب الوجود، موجود می‌گردد، باید عقل باشد؛ زیرا قبل از این گفته شد که



واجب الوجود، واحد حقیقی است، پس واجب و لازم است که فیض نخستین و اولین موجود صادر از وی، وجود واحدی باشد که هم در اصل وجود و هم در مقام فعل و تأثیر، مجرد از ماده باشد و بنابراین، صادر اول چیزی جز عقل نخواهد بود

این در حالی است که در برخی آثار خود وجود منبسط را صادر اول معرفی می‌کند، چنانچه در اسفار می‌نویسد: «نخستین چیزی که از واجب الوجود صادر گردیده، وجود منبسط است و این صدور بر اساس قانون علیت نیست؛ زیرا طبق قانون علیت باید علت و معلول با هم مابین باشد.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۱۴).

وی در کتاب الشواهد الربوبیه نیز در این باره می‌آورد:

وجود منبسط جلوه اولیه ذات واجب الوجود است و شمول، انبساط و عمومیت کلیات طبیعیہ نظیر انسان و حیوان نیست. همچنین، تعیین خصوصیت عارض بر وی، بر سبیل تعین و خصوصیت اشخاص و افراد مندرج در تحت طبایع نوعیه یا جنسیه نیست، بلکه بر نهجی است که عرفا می‌دانند و آن را "نفس رحمانی" نام نهاده اند و اوست صادر اول از علت اولی و اوست اصل عالم و مایه حیات عالم و اوست نور خدا که ساری در جمیع آسمان‌ها و زمین است و در هر موجودی بر حسب ظرفیت وجود او تجلی نموده است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۷۰).

از این عبارات نتیجه می‌گیریم که ملاصدرا در برخی آثار خود صادر نخست را به پیروی از مشائیان، به‌ویژه ابن‌سینا، عقل اول می‌داند و در برخی دیگر از آثارش متأثر از عرفایی مانند ابن‌عربی، نخستین موجود عالم را "نفس رحمانی" یا "وجود منبسط" معرفی می‌کند. بنابراین صادر اول یعنی نخستین اثری که از ناحیه ذات مقدس واجب الوجود، جلوه‌گر می‌شود، همان وجود منبسط است که تجلی اول ذات و ساری در تمام موجودات است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۲).

ملاصدرا در کتاب مشاعر سخنی دارد که بر اساس آن می‌توان میان دو دیدگاه یادشده جمع کرد:

نخستین موجودی که از ذات حق صادر شده، وجود منبسط است که به آن نفس رحمانی نیز می‌گویند. لکن در مقام نسبت موجودات به یکدیگر و به لحاظ تقدم و تأخر و شرافت و خست و ترتب هر یک بر دیگری، نخستین صادر، عقل است، در حالی که نسبت به اصل وجود، اولین صادر، وجود منبسط است. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۸۵)





با این حال، بر اساس نظریه وجود رابط، با جایگزین کردن نشان به جای علیت و وحدت شخصی وجود به جای تشکیک وجود، باید گفت صادر اول تنها می‌تواند وجود منبسط باشد که تجلی حق است، نه وجودی مستقل از او. و در نهایت چیزی جز خود حق نیست و نخستین صورتی است که حق در آغاز به او تجلی می‌کند. وجود منبسط در حقیقت، تنزل وجود واجب الوجود است، که هویتش در مراتب وجود انبساط و سریان دارد. واجب الوجود، به اعتبار وجود منبسط، تمام موجودات را دربر می‌گیرد. وجود منبسط همچون نفس حق تعالی، و موجودات همانند کلمات تعیین یافته در آنند. از نظر ملاصدرا موجودات عالم، مظاهر اسماء و صفات الهی هستند و وجود منبسط، به دلیل آنکه مظهر اسم الله است و اسم الله، متضمن جمیع اسماء الهی است، تمام موجودات را دربر می‌گیرد. و وجود منبسط با تنزل در هر مرتبه از مراتب وجود، سبب ظهور اسمی از اسماء الهی می‌گردد، در حالی که درون خود، حامل و شامل تمام اسماء الهی یا همان موجودات خاص می‌باشد.

بنابر آنچه گذشت از نظر ملاصدرا اگر عالم را به‌طور کلی و به اعتبار اجمال بنگریم، مجموع عالم، محصور در وجود منبسط است و به جعل بسیط از حق تعالی صادر شده است، بنابراین نخستین موجود عالم، وجود منبسط است. اما اگر عالم را به گونه‌ای دیگر و از جهت تک‌تک کثرات که وجود منبسط مشتمل بر آنهاست، بنگریم، نخستین موجود عالم در مقایسه با دیگر کثرات، عقل اول است. عقل اول در مقایسه با دیگر کثرات و تعینات، نخستین تعیین و موجود تحقق یافته در وجود منبسط است. اما موجودی که به‌نحو حقیقی نخستین امر عالم است، وجود منبسط می‌باشد. ملاصدرا به روش مشائیان، پیدایش کثرت پس از عقل اول را به‌واسطه جهات سه‌گانه عقول توجیه می‌کند. از نظر او فلک اول بلافاصله پس از عقل اول و همراه با عقل دوم از عقل اول صادر گردیده است. این جریان به شیوه ابن‌سینا تا عقل فعال ادامه می‌یابد.

بنابراین صادر نخست حقیقی از نظر ملاصدرا، وجود منبسط است که اصل عالم و نور در تمام موجودات ساری است. اما عقل اول در مقایسه با دیگر موجودات متعین، نخستین به‌شمار می‌آید، در حالی که دومین موجود است. بنابراین عقل اول نخستین مخلوق است، در حالی که وجود منبسط از حق تعالی نشأت گرفته است و از این‌رو در زمره مخلوقات قرار نمی‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۱۶).



## ۱-۲. مراتب عقل انسانی از نظر ملاصدرا

ملاصدرا همچون جمهور فلاسفه به وجود دو قوه در نفس انسانی به نام قوه علامه و قوه فعاله یا عالمه و عامله اشاره می‌کند که همان عقل نظری و عملی می‌باشند، اما در مراتب و کارکردهای آنان تفاوت‌هایی وجود دارد.

### ۱-۱-۲. عقل نظری

عقل نظری به بُعد معنوی نفس ناطقه و نسبت آن با عوالم مافوقش مربوط است. قوه عالمه با فراگیری علم از عالم عقول می‌تواند حق و باطل را در مورد آنچه تعقل و ادراک می‌کند، تشخیص دهد و به صحت و بطلان آن پی ببرد. از آنجا که محدوده عقل نظری، تصورات و تصدیقات است، به اموری مربوط می‌گردد که وجود و عدم آنها در اختیار ما نیست و خارج از قدرت ما قرار دارند. ادراکات این عقل مانند جمله‌های خبری است که الزامی به همراه ندارد؛ زیرا حیطه کار آن اعتقادات است و تکلیف و وظیفه را در بر نمی‌گیرد. قوه علامه، بینش انسان است که با جهان بینی به استکمال نفس کمک می‌کند. (دانش شهرکی، ۱۳۸۷: ۱۹۲)

ملاصدرا در کتاب‌هایی چون شواهد و مبداء و معاد برای عقل نظری چهار مرتبه به شرح ذیل قائل است:

### ۱-۱-۲. عقل هیولایی یا عقل بالقوه

عقل هیولایی، مرحله قوه محض است. وجه تسمیه آن هم به این علت است که جوهریت نفس در آغاز شکل گرفتن و حادث شدن مانند جوهریت هیولا، ضعیف است. چون نفس در این حالت قوه محض یعنی عاری از هر گونه فعلیتی می‌باشد.

در این مرحله، انسان استعداد کسب همه معقولات را دارد و این شأن را داراست که مدرک همه حقایق شود. ملاصدرا از این نوع عقل به عقل بالقوه عالم عقلی یاد می‌کند که در آن هر موجودی اعم از معقول بالذات (که نوعاً خالی از ماده است) و غیر معقول بالذات (که صورت آن یا در ماده یا در حس یا در خیال می‌باشد) می‌تواند حاصل شود. قوه عقلیه صورتش را از ماده جدا کرده و شی بودن هر شی هم به آن صورت است. پس وقتی صورت آن برای شیء دیگری حاصل شد آن شیء دیگر فی نفسه عالم به آن شیء است. پس عقل هیولایی مستعد است که عالم الکلی شود. (حسین اردکانی، ۱۳۶۲: ۳۱۶-۳۱۵)



### ۲-۱-۱-۲. عقل بالملکه

مرتبه دوم از مراتب استكمال نفس ناطقه، عقل بالملکه می‌باشد. تقابل میان مرتبه هیولایی عقل با این مرتبه، تقابل عدم و ملکه می‌باشد و چون دارای معقولات و مدرکات معقوله - همان بدهیات و ضروریات- شده به آن عقل بالملکه می‌گویند. ملاصدار در مبدا و معاد رسیدن به این مرحله را تنها از طریق افعال ارادی که بعضی از آنها فکری و بعضی بدنی است، ممکن می‌داند. افعال فکری آن است که نفس توسط عقل بالملکه حد وسطها را درک کند و از قیاس و تعاریف استفاده نماید. این فعل، ارادی است. (حسین اردکانی، ۱۳۶۲: ۲۰)

### ۲-۱-۱-۳. عقل بالفعل

ملاصدرا در وجه تسمیه این نوع از عقل می‌گوید چون معقولات مکتسبه برای نفس حاصل گردید از آن حیثیت که آنها را تحصیل نموده است - اگرچه بالفعل قائم به او نباشد - عقل بالفعل می‌گردد. علت این امر آن است که عقل می‌تواند هر گاه می‌خواهد آنها را بدون استیفا و طلبی دیگر تعقل نماید؛ زیرا مکرر نظریات را مشاهده نموده است و رجوعش به مبدأ واصل و اتصالش به آن مکرر بوده است و معقولاتش نزد او مخزون گردیده است. ملاصدرا در اسرار الآیات با بیان آیاتی از قرآن مجید - مانند آیه ۲۵۷ سوره بقره - نور ایمان را همان عقل بالفعل می‌داند. از نظر ملاصدرا:

عقل بالفعل، کمال ثانی برای عقل منفعل - همان نفس انسانی - و سعادت حقیقی است که توسط آن حیات می‌یابد و در آن به ماده نیازی ندارد. و این به صیروت اوست به اشیایی بری از مواد. نفس هرگاه بخواهد معقولات را بدون هیچ مشکلی مشاهده می‌کند و فیضان نور عقل تنها به اراده او نیست بلکه به تأیید حق تعالی می‌باشد. (عباسی، ۱۳۹۴: ۲۰)

### ۲-۱-۱-۴. عقل مستفاد

عقل مستفاد، مرحله‌ای است که عقل از عقل هیولایی و عقل بالملکه و عقل بالفعل به مرتبه‌ای رسیده که در آن برای حضور معلومات حتی نیازی به توجه و التفاوت هم ندارد، بلکه همه نظریات، بالفعل نزدش حاضر هستند. در واقع اگر مشاهده معقولات هنگام اتصال یا مبدأ فعال، اعتبار شود، عقل مستفاد، همان عقل بالفعل خواهد بود. وجه تسمیه آن نیز به استفاده نفس از آن باز می‌گردد.



## ۲-۱-۱-۵. عقل عملی

عقل عملی رویه نفس انسانی درباره مادون خودش، یعنی بدن است. قدرت بر تدبیر و تصرف در مادون، مربوط به استنباط صناعات انسانی می‌کند و قبیح و جمیل را در فعل و ترک قوه عماله می‌باشد. نفس توسط این قوه می‌فهمد، پس عقل عملی مربوط به بعد مادی نفس انسان و امور جزئیه ای است که وجود و عدم آنها در اختیار ماست مانند ساختن ساختمان.

اعتقاد به خوبی یا بدی، عمل نیک و زشت و تصمیم برای انجام یا ترک آنها با اوست. بنابراین کار این نوع عقل، تشخیص بایدها و نبایدها و ادراکات اعتباری و تشریحی می‌باشد. ملاصدرا برای عقل عملی چهار مرتبه بیان می‌کند:

۱. تخلیه: یعنی ظاهر امور را توسط انجام احکام و شرایع الهی مانند روزه و صدقات، پاک کردن. این گونه خویشتن از رذایل و خلق‌های ناپسند پیرایش می‌شود و آماده دریافت انوار الهی می‌گردد.

۲. تجلیه: به معنای روشن ساختن و جلا دادن، یعنی باطن از ملکات زشت و اخلاق پست پاکیزه شود و قلب تهذیب گردد.

۳. تجلیه: به معنای آراستن نفس ناطقه پس از دور کردن رذایل از خود که در آن نفس به صدر قدسی تجلی یابد و آراسته شود.

۴. فنا: نفس از ذات خود فانی شود و نظر انسانی به ملاحظه کبریا و ملکوت خداوند معطوف گردد. فنا، غایت سفر سالک الهی به سوی پروردگار است (حسین اردکانی، ۱۳۶۲: ۳۲۴).

ملاصدرا این چهار مرحله را در شرح اصول کافی هم آورده است و از آنها به پاک کردن ظاهر، تطهیر باطن،

مشاهده معلومات و تخلیق به اخلاق الهی نام می‌برد. (خواجه‌سپهر، ۱۳۸۳: ۱۲۷)



## نتیجه گیری

ملاصدرا و ابن عربی اتفاق نظر دارند که راه‌های حسی و عقلی برای رسیدن به همه جنبه‌های عالم واقع، ناقص و ناتمام هستند، اما همین ابزارهای شناخت یعنی حس و عقل و خیال را مظهري از مظاهر حق می‌دانند که انسان باید حد و حدود هر یک را دانسته و هیچ یک را ملاک قضاوت نهایی در مورد ناشناخته‌ها قرار ندهد و بدین امر توجه داشته باشند که حق تعالی مظاهری عالی‌تر همچون الهام، شهود و در مرتبه اعلی و وحی دارد. بنابراین هر دو اندیشمند بر این نکته تأکید دارند که همه سطوح معرفت انسانی را باید در نظر داشت و هر یک را در جای مناسب خود قرار داد.

ابن عربی و ملاصدرا برای عقل در شناخت حق تعالی شأن و مقامی قائل هستند و در عین حال آن را محدود و مقید می‌دانند. ملاصدرا همچون ابن عربی ضمن اینکه عقل را ذو مراتب می‌داند، مرتبه ای برای آن قائل است که در آن، عقل برای دریافت فیوضات الهی از راه اتصال به مبدأ فیض (عقل فعال) آمادگی می‌یابد. این مرتبه در حکمت متعالیه، «عقل مستفاد» خوانده می‌شود. ابن عربی نیز کارکرد مستقل عقل را تنها در مقام اثبات وجود و وحدت مبدأ الهی می‌داند و باور دارد اکتساب معارف گسترده‌تر در این باره جز از راه آمادگی عقل برای پذیرش معرفتی که از جانب خدای تعالی اعطا می‌شود، ممکن نیست. بنابراین هر دو اندیشمند برای عقل نظری محدودیت قائل هستند و برای نمونه آن را از ادراک اولیای امور اخروی آن‌گونه که شایسته است، عاجز می‌دانند. به اعتقاد ایشان چنین ادراکی محصول افاضه و اهب‌الصور یا عقل فعال است و نفس نسبت به آن جنبه فاعلی دارد، به همین جهت در این مرحله تصفیة باطن و تزکیه نفس انسانی نقشی مضاعف می‌یابد تا استعداد مشاهده و ادراک اشراقات و اهب‌الصور را یابد. ابن عربی و ملاصدرا هر دو باور دارند فهم حقایق نامحدود عالم برای موجود محدود عالم خلق جز در قالب رمز و اشاره ممکن نیست (سبزی چگنی، ۱۳۹۶: ۱۰۹-۱۰۸).

ملاصدرا، همانند ابن عربی، بر اساس اصالت وجود و وحدت شخصی آن، علت وجود کثرات عالم را مراتب و شئون ذات غیبی حق تعالی، یعنی اسما و صفات او می‌داند. این اسما و صفات صور علمی به نام اعیان ثابته (در حضرت علمیه) دارند که در دو مرتبه تجلی، ظهور می‌یابند. در مرتبه دوم، وجود منبسط به عنوان نخستین امر نشأت گرفته از حق تعالی، بر آنها سریان می‌یابد و موجب ظهور ایشان می‌گردد. وجود منبسط، مرتبه‌ای از وجود حق تعالی است که هویتش سریان و انبساط است و چون جامع جمیع اسما و صفات می‌باشد، در هر مرتبه از تنزل خود سبب ظهور اسمی از اسما می‌شود.



## منابع و مأخذ

۱. ابن عربی، محی‌الدین محمد (۱۳۲۹ق)، الفتوحات المکیة فی معرفة أسرار المالکیة والملکیة، به‌کوشش عثمان یحیی، ۱۳ جلدی، قاهره، بی‌نا.
۲. ابن عربی، محی‌الدین محمد (۱۳۶۷)، ده رساله ابن عربی، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، بی‌نا.
۳. اردکانی، حسین و احمد بن محمد (۱۳۶۲)، ترجمه مبداء و معاد ملاصدرا، تهران: نشر مرکز دانشگاهی.
۴. خواجه‌جو، محمد (۱۳۸۳)، ترجمه شرح اصول کافی ملاصدرا، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. دانش شهرکی، حبیب‌الله (۱۳۸۷)، عقل از نظر قرآن و حکمت متعالیه، نشر بوستان کتاب، قم.
۶. رحیمیان، سعید (۱۳۸۱)، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، قم: نشر بوستان کتاب.
۷. رحیمیان، سعید (۱۳۸۳)، هویت فلسفه اسلامی، قم: نشر بوستان کتاب.
۸. رحیمیان، سعید (۱۳۸۸)، آفرینش از منظر عرفان، قم: نشر بوستان کتاب.
۹. سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳)، اسرارالحکم، قم: نشر مطبوعات دینی.
۱۰. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، رساله فی الحدود، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۰)، مجموعه رسائل فلسفی، جلد سوم، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، المشاعر، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری.
۱۳. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العلیقیة الاربعة، جلد ۱، بیروت: نشر دار احیاء التراث.
۱۴. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، الاسفار العلیقیة الاربعة، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.
۱۵. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، اسرار الایات، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌جو، تهران: نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲)، تفسیر آیه نور، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌جو، تهران: انتشارات مولی.



سال هشتم، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۱۷. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵)، «رساله اجوبة المسائل الجیلانیة»، مندرج در مجموعه رسایل فلسفی صدرالمآلهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۸. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹)، الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران: انتشارات سروش.
۱۹. وحیدی، شهاب الدین (۱۳۸۷)، عقل در ساحت دین، قم: نشر دانشگاه ادیان و مذاهب.