

# ترنم هستی عقول طولیه در مشرب سینوی، اشراقی و صدراپی

معصومه قاسم فام<sup>۱</sup>

## چکیده

این مقاله به اثبات نظام طولی عقول از منظر ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا می‌پردازد. وجه اشتراک فلاسفه مزبور، بیشتر تکیه بر برهان عقلی است. در جهت ثبوت این عالم، استناد به شواهد نقلی نیز از نظرگاه آنان دور نمانده است. آنان با امتزاج دو عنصر عقل و نقل، براهین عدیده‌ای در اثبات عقل مجرد ارائه کرده‌اند؛ زیرا عقل و نقل همتای یکدیگرند. نقل، مؤید عقل و عقل، مؤید نقل است. در این میان براهین عقلی و نقلی صدر المتألهین در اثبات عقول طولیه، به مراتب بیشتر از دلایل حکیم سینوی و اشراقی است و آثار وی اعم از تفسیری و فلسفی، شاهد روشنی بر میزان علقه و بهره‌مندی وی از قرآن است. هریک از این ادله بنا به ظرفیت خود، دریچه وجودی عقول طولیه را بازتر می‌سازد و در مجموع توان و ضریب موجودیت آنها را بالا می‌برد.

واژگان کلیدی: عقل مجرد، عالم عقل، عقول طولیه، صادر اول، عقل فعال.

## مقدمه

از میان عوالم هستی، آنچه برای ما با حس و عیان ثابت است، عالم طبیعت می‌باشد. عالم دیگر که به حکم دلیل و برهان برای ما ثابت است، عالم الوهیت می‌باشد، ولی در فلسفه این پرسش مطرح است که آیا میان عالم الوهیت و طبیعت، عوالم دیگری وجود دارد یا خیر؟ فلاسفه برای حل معمای عالم وجود و کیفیت صدور موجودات از ذات حق تعالی، به وجود عالمی به نام عالم عقل (عالم جبروت) نیز قائل شده‌اند. این عالم ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده است و هیچ اثری از ماده در آن یافت نمی‌شود و به لحاظ مرتبه و وجود، طلایه‌دار عوالم و اقرب به مبدأ اول است.

بر مبنای فلسفه ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا، عقول مجردة بسیاری در طول یکدیگرند. کثرت طولی عقول این‌گونه است که از عقل اول، عقل دوم و از عقل دوم، عقل سوم و به همین ترتیب یکی پس از دیگری صدور یابد و البته با افزایش هر عقل، یک یا چند جهت کثرت بدان افزوده می‌شود و این تزیید طولی تا آنجا ادامه می‌یابد که پاسخ‌گوی کثرت موجود در عالم بعد باشد؛ بدین ترتیب انواع گوناگون از عقول حاصل می‌شود که هریک از جهت وجودی، کامل‌تر از عقل مادون خود و به اذن خداوند، علت فاعلی آن خواهد بود و آخرین عقل از عقول این سلسله طولی، به اذن الهی، علت فاعلی نشئه پس از عقل است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۴۴-۲۴۷ / سهروردی، ۱۹۷۶، ج ۱، صص ۶۳-۶۴ و ۴۴۹-۴۵۰ / شیرازی، ۱۳۷۵، صص ۱۷۱-۱۷۳ و ۲۸۶-۲۸۷). وجود چنین عالمی در دایره هستی، علاوه بر روشن ساختن کیفیت به ظهور رسیدن سلسله مراتب نظام هستی، از بسیاری مسائل دیگر از جمله چگونگی ارتباط جهان ماده با عالم ربوبیت، نحوه حدوث نفس ناطقه و استكمال آن، منبع القای وحی و... گره می‌گشاید. فلاسفه مزبور از این امور غافل نبوده‌اند و درصدد اثبات چنین عالمی برآمده‌اند. تحقیق پیش رو بر آن است دلایل عقلی و نقلی این سه حکیم مسلمان را با کنکاش در آثارشان، به‌رشته تحریر درآورد.

## عناصر و براهین عقلی

## ۱-۱. قاعده الواحد

قاعده الواحد در زمره قواعد مهم فلسفی است که مورد تضارب آرای اندیشمندان بوده است و

قابطه حکمای اسلامی آن را پذیرفته‌اند. مفهوم روشن قاعده الواحد این است که از علت واحد، فقط معلول واحد صادر می‌شود.

بر مبنای این قاعده، آنچه بی‌واسطه از خدا صادر می‌شود، موجودی مجرد و منزله از ماده و کثرت است. از آنجا که جز عقل، چیزی واجد این شرایط نیست، غیر از او هیچ موجودی نمی‌تواند صادر اول باشد؛ زیرا برخی موجودات از اجزاء خارجی مرکب‌اند و بعضی گرچه در مقام ذات از ماده بی‌نیازند، ولی در مقام فعل، نیازمند ماده‌اند؛ بنابراین هیچ‌یک صلاحیت صدور اول را ندارند؛ پس اولین صادر، عقل یا جوهر قدسی است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۶۰/همو، ۱۴۰۴ (الف)، ص ۱۰۰/همو، ۱۴۰۳، ج ۳، صص ۲۱۰-۲۱۱ و ۲۴۰-۲۴۲/شیرازی، [بی‌تا]، ج ۷، صص ۲۶۲-۲۶۳).

**سهروردی** که از عقل به نور اقرب یاد می‌کند، با پذیرش قاعده الواحد معتقد است نخستین صادر یا ظلمت (جسم) است یا نور. اگر صادر اول را ظلمت بدانیم، ممکن نیست از او کثرت صادر شود؛ بنابراین در عالم نباید جز او چیزی وجود داشته باشد و این باطل است؛ زیرا با حقایق و کثرات گوناگونی روبه‌رو هستیم؛ در نتیجه معلول اول نمی‌تواند ظلمت باشد. تنها فرضی که باقی می‌ماند اینکه از نورالأنوار، یک معلول نوری صادر شده باشد که به آن «نور اقرب» یا «بهمن» گفته می‌شود (ر.ک: سهروردی، ۱۹۷۶، ج ۲، صص ۱۲۵-۱۲۶ و ۱۲۸/شیرازی، ۱۳۸۰، صص ۳۰۵-۳۰۸).

## ۲-۱. قاعده امکان اشرف

مطابق مفاد این قاعده، عقل که اشرف موجودات و اتم آنهاست، باید در مرتبه ایجاد، مقدم بر ممکن اخس باشد؛ زیرا اگر ممکن اخس، مقدم بر اشرف باشد، لازم می‌آید که اشرف از اخس به‌وجود آمده باشد و این امر به‌لحاظ عقلی محال است (ر.ک: سهروردی، ج ۱، ص ۴۳۴، ج ۲، ص ۱۵۴، ج ۳، ص ۱۴۹، ج ۴، ص ۶۶/شیرازی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۲۴۴).

در میان فیلسوفان مسلمان، **ابوعلی سینا** نخستین کسی است که از این قاعده استفاده کرد و نظام هستی را بر پایه همین قاعده بنا نهاد. وی درباره ترتیب وجود عقل و نفوس سماوی و اجرام علوی، از مبدأ اول سخن رانده، اعتقاد دارد که نخستین موجودی که از ذات باری تعالی صادر می‌شود، اشرف موجودات است و سرانجام به عناصر طبیعی منتهی می‌شود (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ (ب)، صص ۴۰۶-۴۱۰).

پس از ابن سینا، سهروردی به اهمیت این قاعده پی برد و بر آن برهان اقامه کرد. ایشان در

حکمة الإشراف می گوید:

امور سماوی و عوالم قدسی چون اموری دائمی بوده و مبراً از ماده و استعداد هستند و صرف امکان ذاتی آنها برای تحقق شان کفایت می کند، در اشرف و اکمل مرتبه قابل تصور قرار دارند. عقول با نظر به تجردشان از ماده، اشرف از نفس و اقرب به ذات حق هستند و قاعده امکان اشرف اقتضا می کند که ابتدا عقل که تجرد بیشتر و سعه افزون تر و بالطبع، شرافت و کمال بیشتری دارد، موجود شده و سپس سایر مخلوقات تحقق یابند (سهروردی، ۱۹۷۶، ج ۲، ص ۱۵۴).

**ملاصدرا** نیز در **أسفار** بحث بسیار مفصّلی درباره امکان اشرف ارائه می دهد و عنوان فصل او در این کتاب، علاوه بر اینکه مبین این قاعده است، بیانگر آن است که این قاعده از فروع و توابع قاعده الواحد بوده، از این قاعده سرچشمه می گیرد؛ زیرا موجود اشرف نسبت به موجود اخس، رابطه علی و معلولی دارد (شیرازی، [بی تا]، ج ۷، ص ۲۴۴). از سوی دیگر قاعده الواحد، یکی از فروعات سنخیت علت و معلول است (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۱۰) و به حکم این کبرای منطقی (فرع الفرع) می توان گفت قاعده امکان اشرف نیز از فروعات قاعده سنخیت به حساب می آید. **صدرالمتألهین** درباره معیار شرافت و خست و اینکه چه موجودی ممکن اشرف یا ممکن اخس است، می گوید: واجب تعالی، وجود بحت و مبراً از هرگونه نقص و جهت عدمی است؛ بنابراین ذات اقدس او موصوف به عز و قدس، شرف و بهاست و چون حق تعالی فیاض وجود است، معطی شرف نیز خواهد بود؛ بدین ترتیب وجود واجب تعالی، منبع و معیار شرف است که در اعلی درجه تجرد از ماده و اشد مراتب وجود استقرار دارد؛ از این رو هر موجود ممکن بسته به میزان قربش به حق و تجرد از ماده و تبری از حدود عدمی، شریف و کریم خواهد بود و هر اندازه تعلقش به ماده افزون تر و دایره وجودی اش تنگ تر باشد، پست تر و خسیس تر است، تا این که منتهی شود به ماده اولی که در حضيض قوس نزول و در مجاورت با عدم سکنا گزیده است (ر.ک: همان، ج ۷، ص ۲۵۷).

ایشان در **أسفار** می نویسد:

براساس قاعده مذکور، عقل از سایر ممکنات، اشرف است و فردی از افراد وجود و مرتبه ای از مراتب وجود است و وجود، طبیعت واحد نوعی است. البته نه به این معنا که از معقولات ثانی منطقی و دارای وحدت ماهوی باشد

[بلکه وجود، طبیعت واحد سنخی دارد؛ یعنی دارای وحدت تشکیکی است].  
از سوی دیگر موجود اشرف، ممکن به امکان عام و حصولش قبل از اخس واجب است؛ پس واجب است صادر اول، اشرف موجودات عقلی و جواهر نوری باشد و از حیث قوه، اشدّ و به لحاظ هویت، کامل‌ترین این ذوات عقلی و بی‌نقص‌ترین آنها بوده و اقرب به مبدأ غایات باشد (همان، ج ۷، ص ۲۶۳).

براین اساس معقول نیست بگوییم واجب تعالی ابتدا موجودات اخس را ایجاد کرده، اشرف را پس از اخس آفریده است، بلکه حق آن است که او موجودات را به ترتیب شرافت وجودی خلق کرده است.

### ۳-۱. قاعده سنخیت

قاعده سنخیت، همان مناسبت خاص میان علت و معلول است؛ به گونه‌ای که هر معلول، نتیجه علت معین است و از هر علت خاصی، معلول مخصوصی صادر می‌شود (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ (ب)، ص ۲۶۸-۲۶۹ / سهروردی، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۳۷۶-۳۷۷ / شیرازی، [بی‌تا]، ج ۲، صص ۱۳۱ و ۲۱۰). انسجامی که میان حلقه‌های سلسله علی و معلولی برقرار است، یک نظم ضروری است؛ بنابراین تناسب و سنخیت میان علت و معلول ایجاب می‌کند که معلولی که بی‌واسطه از علت صادر می‌شود، تناسب و ملایمتش با علت، از موجودات دیگر بیشتر باشد؛ چون عقل اول در ذات خود مجرد است و بساطت، وحدت و سعه وجودی دارد؛ پس از این جهت با علت خود سنخیت دارد و قابلیت این امر را دارد که واسطه در قبول افاضات و کمال از واجب‌الوجود به نفوس و مادیات باشد؛ بنابراین صادر اول، اشرف جواهر عقلی و انور ذوات نوری پس از نورالانوار است؛ یعنی در جهان امکان، هیچ موجودی به عظمت او نبوده و نخواهد بود (ر.ک: شیرازی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۲۴۴).

### ۴-۱. اخراج نفوس از قوه و استعداد به فعلیت کمالات علمی و عملی

نفس انسانی در ابتدا از جهت کمالات علمی و عملی خود بالقوه است و تدریجاً این کمالات در او به فعلیت می‌رسد. حدوث این کمالات از ناحیه خود نفس نیست؛ زیرا لازمه‌اش آن است که امر واحد، هم مفید و هم مستفید باشد و به عبارتی شیء واحد از آن جهت که فاعل است، اشرف و

از آن جهت که بالقوه و قابل است، اخس باشد؛ پس اجتماع در اشرف و اخس یا کمال و نقص پیش می‌آید؛ بنابراین نفس در خروج از کمالات بالقوه‌اش، به غیر محتاج می‌باشد. باید بپذیریم که آن غیر، نه مادون نفس و نه در سطح نفس است، بلکه باید موجودی برتر از نفس باشد که هم ذاتاً و هم فعلاً مجرد از قوه و ماده باشد و هیچ کمالی برای او بالقوه نباشد؛ زیرا اگر آن موجود برتر، کمالاتی را بالقوه دارا باشد، در فعلیت خود، به مدبر بیرونی محتاج است. همین سخن در مورد معلم بیرونی نیز تکرار می‌شود و در نهایت به تسلسل می‌انجامد؛ بنابراین نفس باید در ظهور فعلیتش به موجودی مجرد تکیه داشته باشد. این موجود قدسی یا واجب تعالی است یا باید عقل باشد. آن مبدأ مستقیماً واجب تعالی نیست؛ چون نفوس، کثیر بوده و بر مبنای قاعده الواحد شایستگی دریافت فیض را بلاواسطه از خداوند سبحان ندارند؛ در نتیجه موجودی که می‌تواند فیض الهی را از واجب تعالی دریافت کند و آن را به نفوس کثیر برساند، عقل است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۴/ همو، ۱۳۷۹، ص ۲۷۲-۲۷۵/ همو، ۲۰۰۷، ص ۱۷۶/ شیرازی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۲۶۴).

#### ۱-۵. حافظ فعلیت هیولا

بین صورت و ماده تلازم وجود دارد و هیولا در اصل وجود به صورت محتاج است و صورت در تعیین و تشخیص به هیولا نیازمند می‌باشد. از آنجاکه صور در تبدیل و تغییرند و هیولا نیز بدون صورت یافت نمی‌شود، یک حافظ وحدتی لازم است که به وسیله صور گوناگون، هیولا را حفظ کند. آن حافظ وحدت، هیولا، صور گوناگون، نفس و نیز خداوند سبحان به‌طور مستقیم نیست؛ زیرا این امور صلاحیت ندارند که بی‌واسطه به خدای متعال استناد یابند؛ پس یک جوهر عقلی یعنی موجودی مجرد و منزله از ماده در مقام ذات و فعل لازم است تا عهده‌دار حفظ هیولا به وسیله صور گوناگون باشد (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۲۵-۱۲۶/ شیرازی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۲۶۵).

#### ۱-۶. واسطه صدور طبیعت متجدد مادی

تغیر و تجدد، عین هویت طبیعت مادی است و باتوجه به اینکه هویت و وجود آن سیال است، به جهت قصور قابل، ذات احدیت، موجد مستقیم آن نیست. طبیعت دیگری نیز عهده‌دار فاعلیت او

نیست؛ زیرا به تسلسل یا دور خواهد انجامید. همچنین نفس به جهت تعلق به بدن و استکمالات وجودی اش حکم طبیعت را دارد. وجه شبهش در این است که جزئی از او منقضى و جزء دیگرش متجدد می‌شود. هیولا نیز به خاطر علت قابلی بودن، از منصب فاعلیت کنار می‌رود؛ بدین ترتیب واسطه پیدایش طبیعت متجدد، چیزی جز جوهر مجرد عقلی نیست (ر.ک: همان).

#### ۱-۷. غایت موجود مادی

هر موجود طبیعی متوجه کمال است و هیچ موجودی نیست که نسبتش به همه کمالات یکسان باشد. از آنجاکه در عالم طبیعت تراحم راه دارد، ممکن است متحرکی در سیر خود به سوی کمال به مقصد نرسد، ولی این امر غیر از نداشتن هدف است. این طلب که در نهان هر موجود طبیعی است، عبث نیست؛ خدا که در نهان همه اشیا کمال خواهی را قرار داد، معلوم می‌شود که آن کمال به عنوان هدف موجود است و نیل به آن هدف نیز میسر است. آن هدف نمی‌تواند نفوس باشد؛ چون نفوس، سالک راه کمال اند و خواهان رسیدن به بالاترین کمال اند. واجب تعالی نیز نمی‌تواند غایت این موجودات باشد؛ زیرا این امور شایستگی وصول مستقیم به لقاء الله را ندارند، بلکه هدف آنان وجودات مجرد عقلی است (ر.ک: همان، ص ۲۶۶).

#### ۱-۸. امکان ذاتی عقل مجرد

**ملاحظه:** با عنایت به امکان ذاتی مجردات، دو تقریر برای اثبات وجود عقول ارائه کرده است: تقریر نخست آنکه عقول عالیه ممکن‌الوجودند و موجود مجردی که ممکن‌الوجود باشد، صدور او یقینی خواهد بود؛ در نتیجه عقول عالیه صدورشان یقینی است.

**بیان صغری:** عقول عالیه دارای امکان ذاتی اند و امکان ذاتی یک مجرد برای دریافت فیض کافی است و چون استعداد فیض‌یابی او تام می‌باشد، تام‌القابلیه است.

**بیان کبری:** فاعل یعنی خدای سبحان، تام‌الفاعلیه است و در او نقصی نیست و در فیاض بودن، مطلق است و مقید به هیچ شرطی نیست؛ بدین ترتیب وجود جواهر قدسیه اثبات می‌شود.

تقریر دوم اینکه طبایعی که در جهان ماده موجودند، وجود مجردشان که طبیعت مرسله است و وجود اعدادی دارد، در خزانه الهی ممکن می‌باشد و هرچیزی که در خزانه الهی ممکن به امکان ذاتی باشد، یقیناً موجود است.

توضیح آنکه وقتی مرحله نازله طبیعت موجود شد، مرحله کامله این طبیعت نیز ممکن خواهد بود و چون در این مرحله کامله، غیر از امکان ذاتی، چیزی برای دریافت فیض لازم نیست و شرط تام قبول حاصل است و فاعل نیز تام الفاعلیه است، یقیناً وجود ابداعی طبایع طبیعی در نشئه تجرد یافت می‌شود. از سوی دیگر از آنجا که وجود جمعی اینها کثیر است، نمی‌تواند بی‌واسطه با خدا در ارتباط باشد. کثرت در عالم طبیعت به وسیله خصوصیات ماده تأمین می‌شود، ولی در جهان مجردات، ماده نمی‌تواند مصحح کثرت باشد؛ چون ماده، مصحح کثرت فردی است، نه کثرت نوعی. ماده ذاتاً نمی‌تواند نوع را تکثیر کند؛ زیرا استعداد او برای همه انواع، یکسان است؛ پس آن انواع و طبایع به وسایط عقلیه محتاج‌اند و در جهان مجردات باید کثرت را به عقول عالی‌ه اسناد داد (ر.ک: همان، ص ۲۶۷-۲۶۸).

#### ۹-۱. غایت حرکات افلاک

*ابن سینا* در این دلیل، نظریه عقول مجردة طولیه را با نظریه افلاک پیوند می‌زند و از این راه به اثبات مجردات عقلیه غیر از صادر اول می‌پردازد. همچنین کثرت عقول را نیز اثبات می‌کند. به عقیده وی اجرام سماوی حرکت عاشقانه دارند و مراد و غایتی در نظر دارند که به سوی آن در حرکت‌اند و به‌ناچار در آن حرکت معشوقی دارند که با اراده و تشخیص عقلی، آن را اختیار کرده‌اند. غایت حرکات سماوی، تشبه به مبادی عالی‌ه و عقول مجرد است؛ به عبارت دیگر اجرام علوی، محب و عاشق موجودات عقلانی و مجردند، از این جهت که عقل، موجودی بالفعل است و هیچ قوه و استعدادی ندارد، درحالی که خیر از او متشرح و فایض است و این فیضان از جهت تشبه به موجود عالی می‌باشد. هر نفس فلکی برای تشبه به عقل خاصی حرکت می‌کند؛ زیرا هریک از اجرام سماوی حرکتی غیر از حرکات سایر اجرام دارد؛ چه اینکه بعضی از اجرام، حرکت سریع دارند و بعضی‌ها بطیء حرکت می‌کنند؛ پس هریک معشوق جداگانه‌ای دارند که به برهان «ان»، از معشوق‌های متعدد که همان تعدد عقول و مفارقات می‌باشد، کشف می‌کند. اگر همه افلاک برای تشبه به یک عقل حرکت می‌کردند، حرکات آنها متشابه بود، درحالی که این‌گونه نیست؛ چون افلاک دارای طبیعتی واحد نیستند و اقتضای وضع و جهت معینی ندارند. وقتی حرکات گوناگون باشد، غایات نیز متعدد خواهد بود که غایت متعدد، همان تعدد و کثرت عقول و مفارقات است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۶۵-۱۶۶ / همو، ۱۴۰۴ (ب)، ص ۳۹۳)؛ بنابراین پس از



صادر اول، با عقول طولیه‌ای روبه‌رو می‌شویم که رابطه علی و معلولی دارند و باید به تعداد افلاک، عقول مجرده داشته باشیم تا افلاک بدون علت باقی نمانند و از آنجا که افلاک بنا بر هیئت بطلمیوسی نه عدد است، باید نه عقل داشته باشیم. عقل اول تا نهم به ترتیب، فاعل و مدبر فلک اقصی تا فلک نهم‌اند و یک عقل دهم نیز هست که مدبر موجودات عالم کون و فساد می‌باشد (ر.ک: همو، ۱۴۰۴ ب، ص ۴۰۱/ همو، ۱۳۶۳، ص ۶۸۶۷/ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۴۸).

**ملاصدرا** مسئله افلاک را بسط داده، برای فلک سه وصف قائل شده است و هریک از این اوصاف را مبدأ برهانی برای اثبات عقول مجرد قرار داده است که در ذیل به تبیین این ادله می‌پردازیم:

**الف) حرکت فلک:** اصل این برهان با پذیرش جسمیت فلک قابل تنظیم است.

- فلک، متحرک است.

- هر متحرکی، به محرک محتاج است.

- پس: فلک به محرک محتاج است.

محرک نمی‌تواند همان متحرک باشد؛ زیرا اتحاد فاعل و قابل محال است. همچنین اگر محرک، خودش متحرک باشد، به محرک دیگری احتیاج دارد و در صورتی که این سلسله بدین شکل ادامه یابد، به تسلسل می‌انجامد. بر فرض که سلسله متحرک‌ها نامحدود باشد و به محرکی ختم نشود، در حکم وسط بدون طرف خواهد بود و در نتیجه حرکت محقق نخواهد شد؛ چون حرکت، محرک می‌طلبد؛ بنابراین سلسله حرکات باید به محرک غیرمتحرک منتهی شود که از هرگونه تغییری مصون باشد. به چنین موجودی ثابت اطلاق می‌شود. این موجود ثابت، موجود مجرد عقلی است.

**ب) غایت حرکت ارادی:** این دلیل بر اساس جسمیت و متحرک بودن فلک قابل ارائه است.

- حرکت فلک، مستدیر است.

- حرکت مستدیر، ارادی است.

- پس: حرکت فلک، ارادی است.

- حرکت ارادی، به نفس محتاج است.

- پس: حرکت فلک، نفسانی است.

حرکت مستدیر، حرکت ارادی است، نه حرکت طبیعی؛ زیرا حرکت مستدیر عبارت از آن است که یک شیء در مدار خاص حرکت کند. در این گونه حرکات، متحرک به هر نقطه‌ای که می‌رسد،

دوباره حرکت جدیدی را از همان نقطه آغاز می‌کند، ولی در حرکت طبیعی هنگامی که شیئی هدف معینی را تعقیب کرد، پس از وصول به آن هدف، متوقف می‌شود. وقتی حرکت برای یک موجودی طبیعی نبود، حرکت قسری نیز نخواهد بود؛ چون قسر برخلاف طبع است. جایی که طبع نیست، حرکت قسری نیز راه ندارد. حرکت ارادی فلک برای رسیدن به امری شهوی یا غضبی نیست؛ چون جذب ملایم یا دفع منافر در فلک راه ندارد. قهراً موجودی که فلک برای نیل به او در حرکت است، امری عقلی است که محبوب و مطلوب افلاک می‌باشد؛ یعنی هدف از حرکاتشان یا این است که خودشان به مقام مجرد عقلی برسند یا به ذات عقلی تشبه یابند. از آنجاکه اولی فرض صحیح ندارد، دومی تام است. این موجود ثابت و کامل، ذات الهی نیست؛ چون در آن صورت افلاک کثیر نمی‌شدند و حرکات متنوع از آنها صادر نمی‌گشت، درحالی‌که از جهت سرعت و بطیء و از لحاظ جهت حرکت با یکدیگر اختلاف دارند. کثرت افلاک و اختلاف حرکاتشان حاکی از آن است که مطلوب بی‌واسطه آنان، ذات الهی نیست، بلکه شئون الهی و به عبارتی عقول عالیه غایت آنهاست.

**ج) نامحدود بودن حرکت فلکی:** برهان ذیل مبتنی بر این است که فلک، جسم بوده و حرکت

مستدیر و نامحدودی داشته باشد.

- فلک، حرکت نامحدود دارد.

- هر حرکت نامحدودی به مبدأ نامحدود محتاج است.

- پس: فلک، به مبدأ نامحدود محتاج است.

حرکت افلاک نامحدود است و قوای جسمانی اعم از نفس و صورت منطبعه، به جهت تناهی تأثیر و تأثر نمی‌توانند منشأ حرکت افلاک باشند؛ پس قوه‌ای که عهده‌دار حرکت افلاک است، باید قوه مجردی باشد که نامتناهی است. این امر مجرد، مستقیماً ذات واجب تعالی نخواهد بود؛ در نتیجه عقول عالیه، محرک افلاک محسوب می‌شود (ر.ک: شیرازی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۲۶۸-۲۶۹).

#### ۱۰-۱. مطابقت احکام حاصله در اذهان با نفس الامر

**صدرالمتألهین** در أسفار در اثبات عقل مجرد این‌گونه می‌نویسد:

مطابق باید از قوه و استعداد منزّه باشد؛ یعنی تمام کمالاتش بالفعل باشد؛

چون احکام و تصدیقات موجود در اذهان انسان‌ها مطابق بالفعل می‌خواهد

نه مطابق بالقوه. مطابق و مطابق از حیث وجود و عدم و شدت و ضعف تساوی دارند؛ لذا امکان ندارد که مطابق، موجود بالفعل و مطابق، موجود بالقوه باشد. همچنین مطابق باید از دگرگونی و زوال منزّه باشد و هیچ صورتی را از دست ندهد؛ چون اگر کمالی از کمالات را فاقد باشد، باز همان محذور لازم می‌آید که مطابق، موجود باشد و مطابق رخت بر بسته باشد. خصیصه دیگر مطابق آن است که از زمان و مکان منزّه باشد؛ بنابراین محل مطابق نیز بالتبع باید مجرد باشد. این موجود مجرد مستقیماً نمی‌تواند ذات اقدس إله باشد؛ چون کثرت علم درباره خدا راه ندارد و اسناد علوم کثیر به خدا با قاعده الواحد سازگار نیست. از طرفی صور کثیره، ممکن و مخلوق خدا هستند و خدا فاعل است و قابل آنها نیست؛ زیرا اجتماع فاعل و قابل در شیء واحد امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین امر مجرد تامی غیر از واجب تعالی وجود دارد که از او در لسان حکمت به «عقل کل» و در لسان قرآن به «لوح محفوظ» و «کتاب مبین» یاد می‌شود (همان، ص ۲۷۱-۲۷۲).

#### ۱-۱۱. تمام و ناقص

موجود به حسب تقسیم اولی به چهار قسم تقسیم می‌شود: «فوق‌التمام»، «تام»، «مستکفی» و «ناقص (غیرمستکفی)».

دو قسم نخست شامل موجوداتی می‌شود که تمام کمالاتشان را به شکل بالفعل دارند. اگر چنین موجودی منشأ کمال برای موجودات دیگر باشد، «فوق‌التمام» نامیده می‌شود که فقط خداست. در غیر این صورت از آنها با عنوان «موجود تام» تعبیر می‌شود؛ مانند موجود عقلی. دو قسم دیگر، مخلوقات را در بر می‌گیرد که همه کمالات ممکن را ندارند. بعضی از این موجودات در فعلیت فقط نیازمند فاعل اند و «مستکفی» به آنها اطلاق می‌شود؛ مانند: فلکیات، ولی برخی افزون بر فاعل، به ضمایم بیرونی نیز محتاج‌اند. این مخلوقات «موجود ناقص» نام گرفته‌اند؛ مثل عنصریات.

در هستی موجودات ناقص شکی نیست. درباره وجود مستکفی و فوق‌التمام، براهین متعددی اقامه شده است. در اثبات موجود عقلی نیز باید گفت اگر این نوع ممکن از جرگه هستی بیرون باشد، لازمه‌اش آن است که از فوق‌التمام، بدون واسطه و مناسبت، ناقص مستکفی و غیرمستکفی صادر شود.

محذور دوم نیز لزوم انقطاع در سلسله وجود است؛ یعنی اگر فیض از فوق التمام تنزل کند و به مستکفی برسد، مستلزم عدم وصول به موجود تام است و بر اساس قاعده امکان اخس، امکان ندارد مرتبه‌ای از شرف موجود شود، ولی تمام کمالات مادون بر او مترتب نباشد. به جهت استحاله انقطاع، حق آن است که فیض از فوق التمام به موجود تام تنزل یابد، سپس به مستکفی و ناقص برسد؛ بدین ترتیب وجود مجرد عقلی اثبات می‌شود (ر.ک: همان، ص ۲۷۲).

### ۱-۱۲. خزانه معقولات

گاهی علاوه بر اینکه حضور ذهنی نسبت به مطلبی نداریم، اثری از آن مطلب در حافظه و مخزن نیز دیده نمی‌شود؛ به گونه‌ای که به مطالعه و کسب جدید نیاز است. اکنون باید پرسید در مدتی که نفس از معقولی غافل است، آن صورت ادراکی در کجا ذخیره شده است؟ باتوجه به تجرد نفس، حضور معلوم نزد او همان علم بالفعل او به معلوم است و انفکاک این دو محال می‌باشد؛ بنابراین موافقی که نفس از معقول خود غافل است، آن معقول در نفس حضور ندارد و جایگاهش را باید در خارج از نفس یافت؛ پس گریزی نیست که وجودی مجرد و عقلی را بپذیریم که به هنگام غفلت نفس انسان از صور ادراکی خویش، آنها را در خود نگه می‌دارد و هنگام درخواست نفس، دوباره به او اعطا می‌کند. این موجود مجرد را عقل فعال می‌نامند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۲۴۵ / شیرازی، [بی تا]، ج ۷، ص ۲۷۴-۲۷۵).

### ۲. دلایل و شواهد نقلی

۱. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «أول ما خلق الله العقل» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۹۷). این حدیث، از جمله احادیثی است که در کتب و آثار هر سه فیلسوف بزرگ آمده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۵۵ / سهروردی، ۱۹۷۶، ج ۲، ص ۲۶۴، ج ۳، صص ۱۴۸، ۲۶۸ و ۳۸۱ / شیرازی، ۱۳۷۶ (ب)، ص ۴۵۱ / همو، [بی تا]، ج ۷، ص ۲۶۲).

در کتب حدیثی به روایات دیگری نیز برمی‌خوریم که نور یا قلم را به عنوان نخستین مخلوق برشمرده‌اند،<sup>۱</sup> ولی هیچ تعارضی میان آنها وجود ندارد. عقل به منزله قلمی در دست تقدیر و تدبیر

۱. قال النبی صلی الله علیه و آله: «أول ما خلق الله نوری» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۹۷) و «أول ما خلق الله القلم» (همان، ج ۵۴، صص ۳۶۲ و ۳۶۶).

پروردگار است که به وسیله آن تمامی مقدرات کائنات و نفوس و ارواح متعلق به آنان بر صحیفه عالم اجرام و اجسام نوشته می شود (شیرازی، ۱۳۶۰ (ب)، ج ۲، ص ۶۵).

مرحوم محقق داماد در کتاب القبسات، توازی و تکافؤ عقل و نور را به عنوان نخستین مخلوق این گونه تصویر می کند:

بعد از مرتبه خاتم النبیین ﷺ در صعود برتری و کمال، بدون هیچ واسطه‌ای مرتبه کمال الهی است. همان طور که پیش از مرتبه عقل اول در هبوط برتری و نزول کمال، بلاواسطه مرتبه مجد و کمال خداوند است؛ بنابراین منزلت پیامبر ﷺ در زنجیره بازگشت، همان منزلت عقل اول در زنجیره آغاز است؛ زیرا بین این دو منزلت، به اعتبار نزدیکی به نورالانوار که همان ملاک برتری و مناط کمال در درجه واحد است، برتری و تفاوتی فرض نیست. نبی اکرم ﷺ از دیگر عقل‌ها برتر است؛ زیرا درجه نزدیکی عقل‌ها به نورالانوار در زنجیره آغاز، دورتر از درجه ایشان در نسبت با خداوند سبحان در زنجیره بازگشت است؛ پس اول عقل‌ها و آخر انبیا یا عقل اول و نبی آخر، در منزلت، برابر و در برتری، کفایت کننده هم هستند (میرداماد، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۹۶).

مطلب مذکور محکی آن است که هر فیضی از جانب خدا نازل می شود، با حفظ ترتیب درجات است؛ چنان که هر فیضی که به سوی خدا رجوع می کند، به ترتیب درجات است؛ از این رو نخستین فیض در قوس نزول، آخرین فیض نیز در قوس صعود خواهد بود؛ به عبارت دیگر نخستین چیزی که از خدا صادر می شود، عقل است و آخرین چیزی که به خدا می رسد، عاقل است. جهان از عقل شروع می شود و سپس به عاقل ختم می شود. مصداق اتمّ عاقل یا عقل کلّ، نبی اکرم ﷺ است؛ زیرا قرآن کریم، رسول خدا را خاتم پیامبران دانسته است و روایات، وجود مقدس ایشان را نخستین کسی می داند که در قوس صعود به لقاء خداوند باری یابد؛<sup>۱</sup> بر این اساس آخرین درجه کمالی انسان‌ها در سلسله صعود، همان کمال خاتم النبیین<sup>۲</sup> است که محاذی و همسان با عقلی

۱. «آنا اول وافد علی العزیز الجبار یوم القیامة» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۰۰).

۲. گفتنی است عترت طاهره آن حضرت نیز مصداق حقیقی و اتم صادر اول اند؛ زیرا چهارده معصوم در آن عالم که عالم نور، ملکوت و نشئه وحدت است، به صورت یک نور و یک واقعیت بوده اند، ولی در این نشئه که جهان کثرت است، به صورت چهارده شخص ظهور کرده اند. معنای این روایت نیز همین است: «اُولئنا محمد، اوسطنا محمد، آخرنا محمد، کلنا محمد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۶، ص ۶) یا در زیارت جامعه کبیره می خوانیم: «وَأَنَّ أرواحکم و نورکم و طینتکم واحده» (مفاتیح الجنان، زیارت جامعه کبیره).

می‌باشد که صادر شده است؛ از این رو از صادر اول به لحاظ قوس صعود، «نور رسول خدا ﷺ» و به لحاظ قوس نزول، «عقل» تعبیر می‌شود.

**ملاصدرا می‌نویسد:**

در روایات نبوی منقول است که اول چیزی که خدا آفریده، عقل بوده و احادیث دیگر، نوری روحی و ملک کروی را نخستین مخلوق شمرده‌اند، اما اینها همه اوصاف شیء واحد به اعتبارات مختلف هستند که در قبال هر صفتی به اسم خاصی نامیده می‌شود؛ از این رو اسماء، کثیرند و حال آنکه مسمی از حیث وجودی واحد است (شیرازی، ۱۳۶۶ (ب)، ج ۱، ص ۲۱۶).

۲. **کمیل** از امام علی علیه السلام درخواست می‌کند که نفسش را به وی بشناساند. حضرت ضمن بیان اقسام چهارگانه نفس و ذکر خاصیت و اثرات آنها، به نفس چهارم یعنی نفس کلیه الهیه که می‌رسد، این گونه می‌فرماید: «این نفس همان نفسی است که آغازش از خدا و پایانش نیز به خدا برمی‌گردد»؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹ / ص: ۷۲) و در ادامه می‌فرماید: «والعقل وسط الكل» (ر.ک: شیرازی، ۱۳۷۶ (الف)، ص ۶۳).

**ملاهادی سبزواری** در ذیل این حدیث می‌فرماید:

عقلی که در مرکز و وسط نفس قدسیه و کلیه الهیه قرار دارد، عقل کلی است، نه جزئی. این تعبیر درحقیقت تمثیلی است که در آن، نفس کلیه به دایره و عقل به مرکز تشبیه شده است؛ با این تفاوت که در دایره و مرکز معنوی، مرکز همواره بر کل احاطه دارد؛ برخلاف دایره و مرکز حسی (سبزواری، ۱۳۷۳، ص ۹۵).

چنان که روشن است، مضمون حدیث **کمیل**، مؤید صادر اول بودن عقل می‌باشد.

۳. آیه شریفه «فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ؛ سپس آدم از پروردگارش کلماتی را دریافت کرد و [خدا] بر او ببخشود. آری! او [ست که] توبه‌پذیر مهربان است» (بقره: ۳۷).

**ملاصدرا** در تفسیر این آیه می‌گوید:

این کلمات همان جواهر عالی و ابدی‌اند که به امر خداوند موجود شده‌اند، بلکه خود اوامر و صور علمی خداوندند که به وسیله معرفت آنها و اتصال و تمسک به آنها نفس آدمی از عذاب آخرت نجات می‌یابد (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۲۹).

در تفسیر «کلمات»، در برخی از روایات تصریح شده است که منظور از آنها اسمای پنج تن

«اصحاب کساء» است (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۳۰۴-۳۰۵). همان گونه که پیش تر اشاره شد، تفاوتی میان عقل مجرد و نور رسول خدا ﷺ به عنوان نخستین صادر وجود ندارد؛ از سوی دیگر پیامبر اکرم ﷺ و دیگر معصومان ﷺ به صورت یک نور و حقیقت واحدند؛ پس مصداق حقیقی تعیین اول، چهارده معصوم است که همه از یک نورند و تعارضی میان نخستین مخلوق بودن نور و عقل نیست. صادر اول به لحاظ قوس صعود، انوار معصومان ﷺ و به لحاظ قوس نزول، عقل مجرد است. ۴. آیه شریفه «وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحَيْنَا: وَ زَبْرَ نَظَرِ مَا وَ [به] وَحَى مَا كَشْتَى رَا بِسَاز» (هود: ۳۷).

منظور از «چشم‌های ما» در این آیه، همان عقول‌اند که مجرد تام و واسطه فیض خداوندند (ر.ک: شیرازی، [بی تا]، ج ۶، ص ۲۹۵). کلمه «أعین» که جمع «عین» به معنای چشم است، وقتی در مورد خداوند که برتر از جسم و جسمانیات است، استعمال شود، به معنای مراقبت و کنایه از نظارت بوده، استعمال جمع این واژه برای فهماندن کثرت مراقبت و شدت آن است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۳۳۶).

در زبان فلاسفه، از ملائکه به عقول به عنوان جواهر مجردی که از مراتب عالیه وجود برخوردارند و مجرای فیض باری تعالی و نقش واسطه در اتصال فیض به مادون‌اند، یاد می‌شود (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۳۶/ شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۹۲). فرشتگان از ذاتی حقیقی و فی نفسه برخوردارند که از آن جهت عقل‌اند و وجودی اضافی به عنوان مدبر دارند. آنها از آن رو که موجود مجرد عقلی‌اند، واسطه تدبیر عالم نیستند، ولی هویت‌های نفسانی آنها که با عوالم مادون خود ارتباط دارند، واسطه تدبیرند (ر.ک: شیرازی، [بی تا]، ج ۷، ص ۲۶)؛ بنابراین ملائکه در صورتی بر عقول قابل تطبیق‌اند که در مرتبه تجرد تام باشند.

۵. آیه شریفه «فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا: پس در پیشی گرفتن [در فرمان خدا] سبقت گیرنده‌اند» (نازعات: ۴). مقصود از سبقت گیرندگان در این آیه، عقول‌اند که بر تمامی ممکنات پیشی دارند (ر.ک: شیرازی، ۱۳۷۶ (ب)، ص ۴۴۶/ سهروردی، ۱۹۷۶، ج ۲، ص ۲۶۹ و ج ۳، ص ۱۴۹ و ج ۴، ص ۶۶). انوار معصومان ﷺ یعنی حقیقت غیرمادی آنها که مصداق اتمّ عقل اول‌اند، در خلقت بر همه ممکنات تقدم داشته‌اند؛ چنان که امام صادق ﷺ فرمود:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَ نُورَ مُحَمَّدٍ ﷺ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ  
وَالْأَرْضَ وَالْعَرْشَ وَالْكَرْسِيَّ وَاللُّوحَ وَالْقَلَمَ وَالْجَنَّةَ وَالنَّارَ ... وَ قَبْلَ أَنْ

خلق الأنبياء كلهم (شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۸۱).

۶. آیه شریفه «أَلَمْ تَر إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ: آیا ندیده‌ای که پروردگارت چگونه سایه را گسترده است؟» (فرقان: ۴۵).

آیه مذکور به این مطلب اشاره دارد که عالم مادی، سایه ممتد عالم عقول است؛ هرچند عالم مادی، زمانی و مکانی است و عالم عقول از زمان و مکان عاری می‌باشد و عالم عقول، درخششی از وجه و جمال الهی است (ر.ک: شیرازی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۲۹۴).

**صدرالمتألهین** ذیل این آیه از خداوند سبحان به «نور» و از تجلیات و ظهورات او به «ظلال» تعبیر می‌کند. درمیان اظله هیچ ظلّی همانند صادر اول نورانی نیست؛ زیرا او ظلّ هو الأول والآخر است. از دیدگاه **ملاصدرا** فیض الهی را اگر تفصیلاً لحاظ کنیم، شامل عالم عقول، نفوس، مثال و طبیعت خواهد بود، ولی اگر این فیض گسترده تقطیع نشود، از آن به عقل اول یاد می‌شود که همان ظلّ است و یک شمس بیش از یک ظلّ نخواهد داشت (ر.ک: همان، ج ۷، ص ۱۱۶-۱۱۷).

۷. آیه شریفه «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبُحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي: بگو اگر دریا برای کلمات پروردگارم مرکب شود، پیش از آنکه کلمات پروردگارم پایان پذیرد، قطعاً دریا پایان می‌یابد» (کهف: ۱۰۹).

**ملاصدرا** در تفسیر آیه این‌گونه می‌نویسد:

بین خداوند تعالی و عالم، موجودات نوری، فعال و قوی واسطه‌اند که برتر از مخلوقات و پایین‌تر از خالق‌اند. آنها حجاب‌ها و سرآورده‌هایی نوری‌اند که بین ذات نورانی و اشیای مستنیر حایل می‌شوند. از این وسایط در آیه به کلمه‌های خدا تعبیر شده است؛ پس کلمات به موجودات مجرد تامی اشاره دارد که فیض وجود را به اجسام می‌رسانند (شیرازی، ۱۳۶۰ (الف)، ص ۷۴).

بدین ترتیب فیوضات الهی و سراسر عالم، کلمات‌الله است و خدا متکلم این کلمات می‌باشد. متکلم‌بودن خدا نیز به معنای افاضه علوم از راه‌های گوناگون همچون وحی، الهام و تعلیم به واسطه این وسایط است (ر.ک: شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۸۴). علت نامگذاری جواهر عقلیه به کلمات آن است که «کلام، در مخاطب مؤثر است و جواهر عالیّه در مراتب مادون مؤثرند» (شیرازی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۲۹۴).



۸. آیه شریفه «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ: نون، سوگند به قلم و آنچه می‌نویسند» (قلم: ۱).  
**ملاصدرا** منظور از قلم را در این آیه عقل می‌داند که صادر اول است (شیرازی، ۱۳۶۰ (الف)، ص ۱۱۸). در ابتدا به نظر می‌رسد به سهولت نمی‌توان به چنین نظری دست یافت؛ زیرا اوصاف قلم با آنچه در وصف عقل آمده است، همخوانی ندارد؛ از این رو چه بسا یکی دانستن این دو واژه مستلزم تکلف و تأویل جدی باشد، ولی به فرمایش **ملاصدرا**، از آنجاکه فیوضات الهی به واسطه عقل بر مراتب دیگر هستی فیضان می‌یابد و واسطه در ایجاد و کتابت تکوینی است، می‌توان از عقل به قلم که مجرای فیض و کتابت کلمات است، تعبیر کرد (همان).  
 در قرآن کریم گاهی این مجرا ذکر شده است: «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (علق: ۴) و گاهی سخنی از آن به میان نیامده است: «الرَّحْمَنُ \* عَلَّمَ الْقُرْآنَ» (الرحمن: ۱-۲).  
 در ماهیت قلم، فلزی یا چوبی بودن و... نقش ندارد. اگر این ویژگی‌ها را از قلم تجرید کنیم، مفهوم قلم بر مصادیق والا نیز همچون ملک قابل تطبیق است (ر.ک: شیرازی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۲۹۸)؛ پس قلم به معنای ملک نیست، بلکه مقصود **ملاصدرا** آن است که کاری که از قلم ساخته است، از ملک نیز برمی‌آید. همان‌گونه که کاتب، معارف الهی را با قلم بر کاغذ درج می‌کند، ملک نیز واسطه فیض الهی به مادون است.

در روایتی آمده است که **سغیان بن سعید ثوری** به امام **صادق** علیه السلام عرض می‌کند:

معنای «ن» در «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» چیست؟ فرمود: او نوری در بهشت است. خدا به او امر کرد: جامد شو! جامد و مداد شد. سپس فرمود: بنویس! او هم تمام حقایق موجود تا روز قیامت را در لوح محفوظ نگاشت. آن‌گاه به **سغیان** فرمود: مداد، مدادی از جنس نور است. قلم، قلمی از جنس نور است و لوح، لوحی از جنس نور است ... نور، فرشته‌ای است که فیض را به قلم که ملک است، می‌رساند و قلم، آن را به لوح نیز که از جنس فرشته است، افاضه می‌کند. لوح نیز به اسرافیل، اسرافیل به میکائیل و میکائیل به جبرئیل و جبرئیل به انبیا می‌رساند (شیخ صدوق، ۱۳۶۱، ص ۲۲).

اینکه «یسْطُرُونَ» در آیه به صیغه جمع آورده شده است، به این مطلب اشاره دارد که قلم دارای وحدت جمعی است؛ زیرا مجردات تام با وجود تفاوت در مراتب، از آنجاکه به یکدیگر به شدت اتصال دارند، گویا موجودی واحدند؛ پس آنها در عین وحدت، کثرت دارند (ر.ک: شیرازی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۲۹۳).

۹. آیه شریفه «إِنَّهُ لَقَرَّانٌ كَرِيمٌ \* فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ: این [پیام] قطعاً قرآنی ارجمند است که در کتابی نهفته است» (واقعه: ۷۸-۷۷).

صدر المتألهین در ذیل آیه مذکور می‌فرماید: «منظور از "قرآن کریم" در این آیه، صادر اول و مراد از "کتاب مکنون"، عالم عقول است» (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۰۶). کتاب یعنی چیزی که علوم و معارفی در او ثبت است؛ خواه اوراقی جسمانی با مرکب و قلم جسمانی باشد و خواه جسمی غیر محسوس همچون کسی که در خواب، رؤیای کتابت بر لوح را می‌بیند یا غیر جسم باشد مانند روح یا نفس؛ بنابراین کتابت، تصویر حقایق به صورت مطلق است و لوح نیز پذیرای کتابت است. اگر موطنی باشد که حقایق مجرد در آن موطن تثبیت شده باشند، آن موطن، لوح است و حقایق نیز مکتوب‌اند و اعطای این حقایق به آن موطن نیز کتابت بوده، معطی آن حقایق، خداست (ر.ک: شیرازی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۳۹۸).

کتاب مکنون همان لوح محفوظ است که از آن با لفظ «ام‌الکتاب» تعبیر شده است، به معنای لوح علم خدا که از هرگونه تغییری محفوظ است؛ بنابراین می‌توان این مرتبه از علم خدا را با عالم عقول تطبیق کرد؛ زیرا عالم عقول چون مخلوق خداوندند، نزد خدا حاضر و در نتیجه دفتر علم الهی‌اند؛ از سوی دیگر با توجه به اینکه مجردند، از هرگونه تغییری مصون‌اند (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۰۴).

۱۰. آیه شریفه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ: خدا آنچه را بخواهد، محو یا اثبات می‌کند و اصل کتاب نزد اوست» (رعد: ۳۹).

«ام‌الکتاب» در این آیه به عالم عقولی اشاره دارد که تمامی حقایق در آن نقش بسته‌اند (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۵۳). این صور حقایق یکی از مراتب علم الهی است که قضا نامیده می‌شود (ر.ک: شیرازی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۲۹۰).

وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ: و همانا که آن در کتاب اصلی [لوح محفوظ] به نزد ما سخت والا و پُر حکمت است (زخرف: ۴).

«ام‌الکتاب» همان عالم جبروتی است که محل قضای الهی است. از هرگونه تغییر و نسخی محفوظ است؛ زیرا جوهری مجرد است و کون و فساد در آن راه ندارد (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۰۳).

۱۱. آیه شریفه «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ: و هیچ چیز نیست

مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه‌ای معین فرو نمی‌فرستیم» (حجر: ۲۱).  
از منظر ملاصدرا «عقول به نام‌های مختلف نامیده می‌شود و در این آیه، از آنها به "خزاین" تعبیر شده است» (شیرازی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۳۹۴).

منظور از انزال در این آیه، همان خلقت و ایجاد است و علت اینکه قرآن کریم از ایجاد به انزال تعبیر می‌کند، بدین منظور بوده است که به علو مبدأ آن اشاره کند؛ بنابراین معلوم می‌شود تمامی اشیا پیش از ایجاد در خارج، خزانه‌هایی نزد خداوند دارند و چون نزد خداوندند، ثابت و باقی‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۳۸۷).

۱۲. آیه شریفه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ: و فرمان ما جز یک‌بار نیست» (قمر: ۵۰).

از دیدگاه ملاصدرا:

اولین صادر از خداوند، موجود مجرد واحدی است که در این آیه به وحدت آن اشاره شده است. امر در این آیه، به معنای صادر اول است و خداوند می‌فرماید: امر ما واحد است (شیرازی، ۱۳۶۰، (ب)، ص ۱۳۹).

در این آیه از عقل، به «امر» تعبیر شده است و وجه تسمیه آن این است که «امر»، مؤثر در مؤتمر است و انوار قاهره قدسیه به سبب تأثیر الهی، در مادون مؤثرند» (همو، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۲۹۴).

۱۳. آیه شریفه «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ: و آسمان را به قدرت خود برافراشتیم» (ذاریات: ۴۷).

آیه مذکور بر این امر دلالت دارد که:

آسمان، به واسطه دست که همان عقول است، ساخته شده است. دست عبارت است از آنچه به واسطه آن، خیر به غیر افاضه و بخشش می‌شود؛ خواه افزار محسوسی باشد که خداوند از آن برتر است و خواه نیرویی عقلی باشد، بلکه این مانند آن است که گفته شود وزیر، دست سلطان است؛ یعنی واسطه فیض و بخشش او بر غیر است و دست، به معنای عضوی که دارای ترکیب و افسردگی باشد و مرده و تباه و گندیده شود، درباره خداوند معنا ندارد، ولی به معنای جوهر ناطق روحانی جایز است که ما آن را عقول می‌نامیم؛ همان‌گونه که شرع آن را فرشته مقرب نامیده است (شیرازی، ۱۳۷۶، (ب)، ص ۴۴۸).

## نتیجه

در مقاله حاضر با عطف توجه به مجموع منابع سه حکیم مسلمان - ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا - این گونه برمی آید که قاعده الواحد، امکان اشرف و سنخیت علی و معلولی، ابوابی نوبی در نظریه صدور گشوده است. فلاسفه مزبور ضمن حمایت از جناح طولی عقول، با دو عنصر عقل و نقل توانسته‌اند با کشف این عالم، سنگ بنای نظام هستی را بنیان نهند. برخی براهین عقلی، وجود عقل مجرد و بعضی از آنها وجود آخرین حلقه طولی و نهمین برهان، وجود همه آنها را اثبات می‌کند. ادله نقلی بر اثبات وجود عقل مجرد نیز دو دسته‌اند: برخی بر اثبات صادر اول به عنوان کلی دلالت دارند و بعضی از آنها بر موجودیت مجردات عالییه، خواه به عنوان صادر اول و خواه به عنوان غیر صادر اول تکیه دارند. همچنین از میان این ادله برخی آشکارا از وجود عقل سخن می‌رانند و در بعضی متون دینی سخنی از عقل به میان نیامده است، ولی فلاسفه مضمون آن را به عقل تفسیر کرده‌اند. مجموعه حاضر با کندوکاو در آثار این اندیشمندان، به دوازده برهان عقلی همچون قاعده الواحد، امکان اشرف و... و سبزه شاهد نقلی برای راه‌اندازی پروژه عقول طولیه دست یافته است. در این میان حکمت متعالیه به جهت سبک خاص فلسفی‌اش، پیش‌تر از همه از عنصر نقل بهره گرفته، تفاسیر متعددی از عالم عقل ارائه کرده است؛ از جمله کتاب مکنون، ام‌الکتاب و... . در این رهگذر به اختصار به تبیین این تفاسیر نیز پرداخته شد.

## منابع

- \* قرآن کریم؛ ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۱. ابن سینا، حسین؛ الإشارات والتنبيهات مع شرح المحقق طوسی والعلامة قطب‌الدین رازی؛ ج ۲، قم: مؤسسه النشر البلاغه، ۱۴۰۳ق.
  ۲. ابن سینا، حسین؛ التعليقات؛ تحقيق عبدالرحمان بدوی؛ بیروت: مكتبة الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق (الف).
  ۳. ابن سینا، حسین؛ الرسائل؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
  ۴. ابن سینا، حسین؛ الشفا؛ تصحيح سعيد زايد؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ق (ب).
  ۵. ابن سینا، حسین؛ المبدأ والمعاد؛ ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
  ۶. ابن سینا، حسین؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ مقدمه و تصحيح محمدتقی دانش‌پژوه؛ ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
  ۷. ابن سینا، حسین؛ رسالة أحوال النفس؛ مقدمه و تحقيق فؤاد الأهواني؛ باريس: دار بيبليون، ۲۰۰۷م.
  ۸. سبزواری، هادی؛ شرح دعای صباح؛ تحقيق نجفقلی حبیسی؛ ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
  ۹. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحيح سيدحسين نصر؛ ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
  ۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحيح نجفقلی حبیسی؛ ج ۴، چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
  ۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۱ و ۲، تهران: انجمن اسلامی و حکمت فلسفه ایران، ۱۹۷۶م.
  ۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد؛ أسرار الآيات؛ تصحيح محمد خواجهی؛ ج ۱، تهران: انجمن

- حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ (الف).
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد؛ *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*؛ قم: انتشارات مصطفوی، [بی تا].
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد؛ *الشواهد الربوبیة*؛ تعلیق حاجی سبزواری، تصحیح و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۲، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ (ب).
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد؛ *المبدأ والمعاد*؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۱، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد؛ *تفسیر القرآن الکریم*؛ چ ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ (الف).
۱۷. شیرازی، صدرالدین محمد؛ *رسالة المشاعر*؛ تصحیح جلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶ (الف).
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد؛ *شرح اصول کافی*؛ تصحیح محمد خواجوی، تحقیق علی عابدی شاهرودی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ (ب).
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد؛ *مجموعه رسائل فلسفی*؛ تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۲۰. شیرازی، صدرالدین محمد؛ *مفاتیح الغیب*؛ تصحیح محمد خواجوی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۶ (ب).
۲۱. شیرازی، قطب‌الدین؛ *شرح حکمة الإسراق*؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۲. صدوق (شیخ صدوق)؛ *الخصال*؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی؛ چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۴. طبرسی، فضل‌بن‌سهل؛ *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*؛ ترجمه مترجمان؛ چ ۱، تهران: انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰.
۲۵. کلینی، محمدبن‌یعقوب؛ *الکافی*؛ چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۶. مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الأنوار*؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۷. میرداماد، محمدباقر؛ *القبسات*؛ چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.